

DÚRA (aram. *Dūrā*; LXX *Deeira*). Místo ve správné oblasti Babylónu, kam král Nebúkadnesar 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 *nepēš* (n^o *sāmā* 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.

Četné 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 *nepēš* kromě toho označuje jedince či osobu (např. Lv 7,21; 17,12; Ez 18,4) nebo se zájmenou připonou 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 *nepēš* 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 slova *nepēš*, *lēb* (*lēbāb*) a *rūah* se někdy kryje. (*SRDCE, *DUCH SVATÝ)

2. R. *psychē*, odpovídající NZ výraz pro *nepēš*. 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 *rūah*, 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 omlyvu jí 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 pečetě 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, *NIDNTT* 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. *’ašišē* „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. *’ašišā* 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 Gerizim, 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 „Gerizim“. Zdá se, že textové rozdílnosti u ná-
čítým způsobem souvisejí se samařským chrámem na

hoře Gerizim, 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 Gerizim zehnal a zbývajících šest kmenů aby na hoře Ěbal zlořečilo (27,9–13). Potom měli Lévijsi svolávat prokletí na kmeny Izraele za hříchy proti Hospodinu a lidem, přestože mnohý z nich mohli Izraelci spáchat tajně (27,15–26). Svou společnou odpověď „amen“ měl národ takoveto činy veřejně odsoudit. Po vítězstvích ve střední Palestině shromáždil Izrael 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. *’ebed-melek* = služebník krále; běžné jméno). Etiopský služebník Sidkjášův, který vysvobodil Jeremjáše z cistemy (Jr 38,7–13). Proto byl jeho život při vyplnění Jeruzaléma zachován (Jr 39,15–18). D.J.W.

EBEN-EZER (hebr. *’eben ’ezer* = kámen pomoci).

1. Místo dvojitý porážky Izraele od Pelíštejců, poblíž Afeku S od Šaronu. Zde zahynuli synové Ělío, Izraelci přišli o schránka Hospodinovy smlouvy (1 S 4,1–22) a nastalo období pelíštské 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 Pelíštejci (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 Benjamínovci (1 Pa 8,12,22).
3. Představitel kněžského rodu Amóka, který se vrátil se Zerubáelem z Babylónie (Neh 12,20).

D.J.W.

EBJÁTAR (hebr. *’ebjātār* = otec výtečnosti). Syn Achímeeleka 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 rádčů (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 zbalvil úřadu (1 Kr 1–2), čímž ukončil kněžskou linii Ělío. Za Davidovy vlády působil Ebjátar jako velekněz a zdá se, že byl starší než Sádok (1 Kr 2,35; sr. Mk 2,26). Není jisté, zda měl syna Achímeeleka, 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 bud’ akkadský Sargon, anebo Naram-Sin. Jako obchodní centrum je řídili králové, včetně Eb(e)rum, srovnávaným s *Heberem (Gn 10,24), či *’ibrī* („Hebrej-Chabiru“). Ebla zaútočila asi v r. 2350 př. Kr. na *Mari a Ebrum uzavřel smlouvu s ašurským Dudjum, jenž byl doposud znám jen ze seznamu panovníků jako první ze „sedmácti 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 rozkvět trval přibližně do roku 1450 př. Kr.

Texty jsou psány sumerštinou a starým SZ semitským dialektem (původně nazývaný „protokenaanský“ či „eblaický“). 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, zařikávání, 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-eblaických) 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 přísluvích 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 protoctů a poskytne nové podrobnosti

o jazyku, životě a literatuře nejstarších semitských národů. Ve všeobecnosti jsou tyto dokumenty příliš rané na to, aby měly přímý vztah ke SZ jinak, než tradici nejstaršího písma a literatury. S konečným hodnocením musíme počkat do té doby, než budou publikovány všechny nalezenejší texty.

BIBLIOGRAFIE. B. Hruška, *Pod babylónskou věží*, Práce, Praha 1987, str. 164–197; P. Matthiae, *Ebla: an Empire Rediscovered*, 1980; BA 39, 1976, str. 44–52 a články od P. §§ Matthiae a G. Pettinata v časopisech (*Orientalia* 44, 1975, str. 367n atd.).

D.J.W.

ED Výraz se vztahuje k Joz 22 (výslovně je použit pouze v KP ve v. 34), kdy lidé ze dvou a půl izraelských kmenů opustili Šilo, aby se ujali svého dědictví na V od Jordánu. Nad Jordánem zbudovali „veliký, nápadný oltář“ (v. 10), ne k obětem, ale ke „svědectví“ (hebr. *’ēd*). Z obav před schizmatem k nim jejich bratři poslali Pinchase a deset předáků s protestem (vv. 13–14), byli však upokojeni, protože oltář měl naopak být svědectvím o jejich věrnosti Hospodinu (v. 28).

G.T.M.

F.F.B.

EDEN

1. Jméno Lévijsce (Lévijsců), který se účastnil Chizkijášových reforem (2 Pa 29,12; 31,15).

2. Místo, které obchodovalo s Týrem, spojované s Cháranem a Kané (Ez 27,23). Tento Eden a jeho obyvatelé jsou totožní s Bét-edenem (KP dům Eden, EP Dům rozkoše) z Am, 1,5 a se „syny Eden“ z 2 Kr 19,12 a Iz 37,12. Představují asyrskou provincii (a dřívější království) Bit-Adini mezi Cháranem a Eufratem u Karkemíše. Viz dále *TELASAR, *DŮM EDEN a tam uvedená literatura.

K.A.K.

EDER, EDAR (hebr. *’ēder* = stádo).

1. Místo, kde tábořil Izrael, mezi Betlémem a Chebrónem (Gn 35,21, EP Migdal-eder). „Věž stáda“, KP „věž bravrná“ v Mi 4,8 byla zřejmě strážná věž, postavená k ochraně stád před zloději.

2. Město na J od Judy, poblíž edómské hranice, snad dnešní Chirbet el-’Adar, 8 km J od Gázy (Joz 15,21). J. Acharoni navrhl, aby se toto jméno opravilo na *Arad (*LOB*, str. 105, 298).

3. Lévijsce z doby Davida. Příslušník domu Mera-riho, syn Múšioh (1 Pa 23,23; 24,30).

4. Benjamínek, syn Beriúv (1 Pa 8,15).

R.J.W.

EDÓM, EDÓMCI

I. Biblický pohled

Termín Edóm (*’ēdóm*) značí buď jméno Ezaua, které dostal jako připomínku červeného pokrmu, za nějž směnili své prvorozenství (Gn 25,30; 36,1.8.19), nebo Edómece jako společenství (Nu 20,18.20n; Am 1,6.11; 9,12; Mal 1,4), anebo zemi osídlenou potomky Ezaua, dříve území Seir (Gn 32,3; 36,20n.30; Nu 24,18). Sahalo od Vádí Zered k Akabskému zálivu v délce asi 160 km a rozkládalo se po obou stranách Araby či Edómské pouště (2 Kr 3,8.20), což je rozlehlá dolina spojující Mrtvé moře s Rudým (Gn 14,6; Dt 2,1.12; Joz 15,1; Sd 11,17n; 1 Kr 9,26 atd.). Jde o drsnou

horskou oblast, jejíž štíty sahají do výše 1 067 m. Přestože se nejedná o úrodnou zemi, nacházejí se tu oblasti vhodné ke kultivaci (Nu 20,17.19). V biblických dobách procházela V plošinou Královská cesta (Nu 20,14–18). Hlavní město *Sela leželo na malé plošině za Petrou. K dalším důležitým městům patřila Bosra a Těman.

Edómcí (*’ēdóm*, *’ēdómím*) byli potomci Edóma (Ezaua, Gn 36,1–17). Moderní archeologie ukázala, že území bylo osídleno již před Ezauovou dobou. Docházíme k závěru, že Ezauovi potomci do této země přišli a v určitém období se stali dominantní skupinou, která do svého počtu zahrnovala původní Chorejce (Gn 14,6) a další. Po r. 1850 př. Kr. došlo v kultuře Edómu ke zlomu, trvajícímu do r. 1300 př. Kr. a zemi osídlili nomádi.

Ezau bydlel v Edómu už v době, kdy se Jákob vracel z Cháranu (Gn 32,3; 36,6–8; Dt 2,4n; Joz 24,4). Kmenoví náčelníci (KP knižata) se zde objevili poměrně brzy (Gn 36,15–19.40–43; 1 Pa 1,51–54).

V době Exodu usiloval Izrael o povolení cestovat Královskou cestou, avšak nedostal je (Nu 20,14–21; 21,4; Sd 11,17n). Bez ohledu na tuto nepřejitnost Hospodin Izraelcům zakázal, aby si oškřivili svého edómského bratra (Dt 23,7n). V těch dnech prorokoval Bileám dobytí Edómu (Nu 24,18).

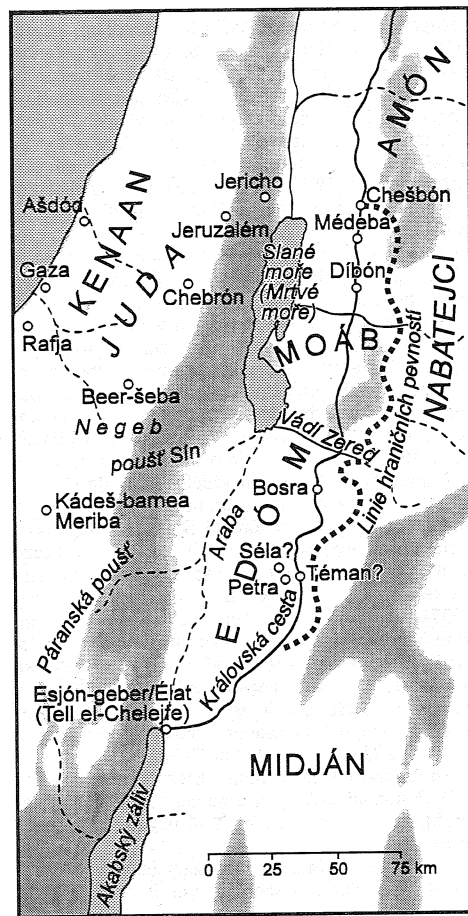
Jozue přidělil Judovi oblast sahající až k hranicím Edómu (Joz 15,1.21), ale na jejich území neprošli. O dvě století později bojoval s Edómcí král Saul (1 S 14,47), přestože někteří z nich byli v jeho službách (1 S 21,7; 22,9.18). David Edóm dobyl a po celém kraji rozmístil vojenské posádky (2 S 8,13n – nutná oprava *’arām* ve v. 13 na *’ēdóm*, protože jde o zámenu *rēš* = r a *dálet* = d, již se dopustil pisář; sr. 1 Pa 18,13). V té době došlo k závažnému vraždění Edómců (2 S 8,13) a 1 Kr 11,15–16 mluví o tom, že Davidův vojevůdce Jóab zůstal v Edómu šest měsíců, „dokud v Edómu nebyli vyhlazeni všichni mužského pohlaví“. Někteří však mohli uniknout, protože královský princ Hadad utekl do Egypta a později působil potíže Šalomounovi (1 Kr 11,14–22). Toto dobytí Edómu však umožnilo Šalomounovi zbudovat přístav v Esjón-geberu, a jak ukazují vykopávky, využívat také měděné doly v oblasti (1 Kr 9,26–28).

V Jósafově době se Edómcí spojili s Moábci a Amónovci, aby napadli Judsko (2 Pa 20,1), ale nakonec bojovali jeden proti druhému (vv. 22–23). Jósafově se pokusil využít přístav Esjón-geber, ale jeho lodi ztroskotaly (1 Kr 22,48). V té době v Edómu vládl zástupce, který jednal jako král (1 Kr 22,47). Tento „král“ uznal nadvládu Judska a připojil se k judsko-izraelské koalici, když útočila na moábského krále Měšu (2 Kr 3,4–27).

Za vlády Jórama se Edóm vzbouřil. Ačkoli jej Jórám porazil, nepodařilo se mu znovu si jej podmanit (2 Kr 8,20–22; 2 Pa 21,8–10), a mohl Edóm 40 let žít v bezpečí.

Později napadl Edóm Amasjáš, pobil 10 000 Edómců v Solném údolí a dobyl jejich hlavní město Selu (2 Kr 14,7; 2 Pa 25,11n). Jeho nástupce Azarjáš obnovil přístav v Élatu (2 Kr 14,22), ale za Achaza, když na Judsko zaútočil Pekach s Resinem, vtrhli Edómcí do Judska a odvedli zajatce (2 Pa 28,17). Přístav Élat byl opět ztracen. (Ve 2 Kr 16,6 je třeba číst „Edóm“ namísto „Aram“.) Judsko již nikdy nezískalo Edóm zpět. Asyrské nápisy ukazují, že se asi po r. 736 př. Kr. stal Edóm vazalským státem Asýrie.

Po pádu Judska se Edóm radoval (Ž 137,7). Proroci



Poloha země Edómců mezi Mrtvým mořem a Akabským zálivem.

předpovídali soud nad Edómem za jeho hořkou nenávisť (Jr 49,7–22; Pl 4,21n; Ez 25,12–14; 35,15; Jl 3,19; Am 9,12; Abd 10nn). Někteří Edómcí se tlačili na J judské území a usídlili se J od Chebrónu (*IDUMEA). Během 5. stol. př. Kr. padl Edóm do rukou Arabů a ve 3. stol. byl obsazen Nabatejci. Během těchto staletí uprchli do Judska ještě další Edómcí. Později si je podmanil Juda Makkabejský (1 Mak 5,65) a Jóchanan Hyrkános je přinutil k obřizce a připojil k židovskému národu. Herodes byl edómského původu.

II. Archeologický pohled

Pokud datujeme příchod Edómců koncem pozdní doby bronzové a počátkem doby železné, pak máme pro staletí před římskou dobou omezený okruh archeologických důkazů. Podařilo se objevit několik významných míst: Tavišan, osídlený od 8. do 6. stol. př. Kr., Tell el-Chejzefeh v Akabském zálivu, obydlýný po celou dobu izraelských králů a po ní, a Umm el-Bijara (za Petrou). Jsou známy různé malé pevnosti na hranicích Edómu z doby železné. Důležité údaje se dochovaly v asyrských záznamech z období přibližně od r. 733 př. Kr. do konce asyrské říše v r. 612 př. Kr. Začínají se objevovat některé aspekty obecné kultury, např. několik významných pečatí a střeptů

uvádí jména a božstva a osvětluje obchodní transakce. Mezi osobními jmény se objevuje jméno božstva *Kaus*. Celkově však lze říci, že archeologických informací je stále ještě poměrně málo.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 281–285; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; C. M. Bennett, *RB* 73, 1966, str. 372nn; 76, 1969, str. 386nn; Nelson Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940; *AASOR* 15, 18n; různé články in *BASOR* 71–72, 75–76, 79–80, 82, 84–85; BA 28, 1965, str. 70nn; J. Lindsay, *Tyndale Paper* 21, 3, 1976, Melbourne; B. Rothenberg, *PEQ* 94, 1962, str. 5nn; J. R. Barlett in *POTT*, str. 229–258; *LOB*.

J.A.T.

EDREÍ (hebr. *’edre’i*).

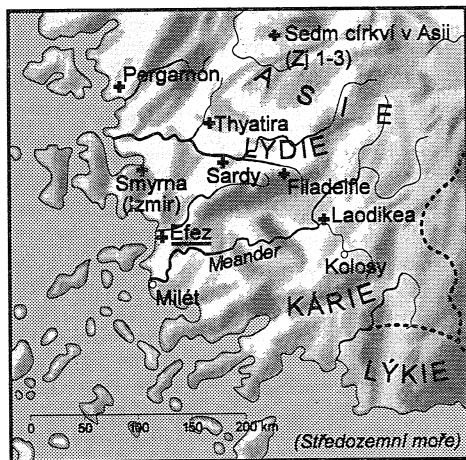
1. Hlavní město království krále Óga, u něhož Izrael v bitvě porazil Emorejce (Nu 21,33; Dt 1,4; 3,1; Joz 12,4; 13,12.31). Pravděpodobně se jedná o dnešní Der’u, 24 km VSV od Irbidu (tak Eusebius). Je klíčovým místem kontaktu s bášanskou oblastí a nacházejí se zde pozůstatky z rané doby bronzové. Viz F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 310; R. Hill, *VT* 16, 1966, str. 412nn.

2. Město v Neftalí (Joz 19,37) jmenované v seznamu Tutmóse III. vedle Abel-bét-maaky.

J.P.U.L.

EFEZ Nejvýznamnější město římské provincie Asie, na Z břehu dnešního asijského Turecka. Leželo u ústí řeky Kayster mezi horským pásmem Coressus a mořem. Městem procházela nádherná, 11 m široká cesta, lemovaná sloupovými. Vedla k přístavu, který sloužil jako velké vývozní středisko, neboť zde končila asijská karavanská cesta, a také jako přirozené přístaviště na cestě z Říma. Dnes je město neobydlené a na jeho území se už dlouhá léta provádí archeologický výzkum. Zřejmě jde o nejrozsáhlejší a nejpůsobivější zaniklé město Malé Asie. Moře je od něj nyní vzdáleno asi 10 km, což způsobilo staleté usazování naplavenin. Přístav mohl projít v různých dobách od 2. stol. př. Kr. rozsáhlými zpřístupňovacími procesy. Možná to byl důvod, proč se Pavel musel zastavit v Milétu (Sk 20,15n). Hlavní část města s divadlem, lázněmi, knihovnou, agorou a dlážděnými ulicemi leží mezi hřebenem Coressu a řekou Kayster, avšak proslulý chrám se nachází více než 2 km na SV. Toto místo bylo původně zasvěceno bohoslužbě anatólské bohyni plodnosti, později ztotožněné s řeckou Artemis a latinskou Dianou. Justinian postavil na blízkém vrchu kostel sv. Janovi (odtud pozdější jméno Ayasuluk – zkomolenina *hagios theologos*), a ten byl poté vystřídán seldžuckou mešitou. Sousední osada se nyní nazývá Selçuk.

Původní anatólská osada se před 10. stol. př. Kr. rozšířila o iónské kolonisty a bylo založeno společné město. Efezská bohyně dostala řecké jméno, ale zcela evidentně si ponechala původní rysy, protože ji v pozdějších obdobích zobrazovali jako postavu s mnoha prsy. Efez byl dobyt Krésem brzy po jeho nástupu k moci (560 př. Kr.) a právě jeho štědrosti vděčí za některé své slavné umělecké památky. Po jeho pádu r. 546 př. Kr. se město dostalo pod perskou vládu. Krésum změnil polohu starobylého města tak, aby vynikl *Artemidin chrám. Lysimachos, jeden z Alexandrových následníků, je na poč. 3. stol. př. Kr. násilně rozšířil směrem k přístavu. Později Efez tvořil součást



Efez, jedna ze „sedmi církví v Asii“ (Zj 1-3).

pergamského království, které Attalos III. r. 133 př. Kr. přenechal Římu. Stal se největším obchodním městem římské provincie Asie. V té době zabíralo město rozlehlé území a počet jeho obyvatel mohl dosahovat třetího milionu. Odhaduje se, že velké divadlo, vestavěné ve skále Pion uprostřed města, mělo kapacitu asi pro 25 000 lidí.

I pod nadvládou Říma si Efez zachoval svůj náboženský význam. Stal se centrem císařského kultu a nakonec měl tři oficiální chrámy. Tím se trojnásobně kvalifikoval na hrdý titul *neōkoros* („správce chrámu“) císařů i *neōkoros* Artemidy (Sk 19,35). Je pozoruhodné, že Pavel měl přátele mezi *asiarchy* (*Asiarchai*, Sk 19,31), což byli úředníci asijské „samostatné“, která měla za úkol pečovat o císařský kult.

Chrám Artemidy byl po velkém požáru r. 356 př. Kr. znovu vystavěn a řadil se mezi sedm divů světa až do chvíle, kdy jej r. 263 po Kr. zničili Gótyové. Po letech trpělivého hledání odhalil r. 1870 J. T. Wood jeho zbytky na úpatí hory Ayasoluk. Bývala to největší stavba řeckého světa. O chrámovém obrazu bohyne se tvrdilo, že spadl z nebe (sr. Sk 19,35). Skutečně mohlo původně jít o meteorit. Stříbrné mince z mnoha míst, jež nesly nápis *Diana Efesia* (sr. Sk 19,34), potvrzují hodnověrnost tvrzení, že efezskou bohyni uctívali po celém světě (Sk 19,27).

V Efezu existovala početná židovská obec, která se pod římskou vládou dlouho těšila výsadnímu postavení (Jos., *Ant.* 14. 225nn; 14. 262nn). Nejstarší zmínka o příchodu křesťanství je z r. 52 po Kr., kdy město krátce navštívil apoštol Pavel a zanechal tu Akvilu a Priscillu (Sk 18,18–21). Efez se stal cílem jeho třetí misijní cesty. Pobyl tu více než dva roky (Sk 19,8,10), přitahován bezpochyby strategickým významem tohoto obchodního, politického a náboženského centra. Svou práci nejprve započal v synagoze, později debatoval v Tyránově přednáškové síni a z Efezu učinil základnu pro evangelizaci celé provincie Asie. Rozšíření křesťanství, které odmítalo synkretismus, začalo vyvolávat nepřátelství zavedených náboženských zájmových skupin. Mělo dopad nejen na magické kultury, které tu kvetly (Sk 19,13nn – jeden druh magické formule se nazýval *Efesia grammata*), ale také na uctívání Artemidy (Sk 19,27) a poškozovalo obchod s kultovními předměty, jež byl jedním ze zdrojů

prosperity Efezu. Proto došlo k nepokojům, popsáním v Sk 19. Zápisy ukazují, že *grammateus* (městský úředník), který při této události získal nad shromážděním kontrolu, byl nejvyšší úředník, přímo zodpovědný Římanům za porušení veřejného pořádku, jakým toto nepovolené shromáždění bylo (Sk 19,40). Objevil se názor, že jeho tvrzení „k tomu jsou místodržitelé“ (19,38), nejde-li o zevšeobecňující plurál, pomůže určit datum s určitou přesností. Při nástupu Nerona r. 54 po Kr. byl M. Junius Silvanus, prokonsul Asie, otráven svými podřízenými Heliem a Celerem, kteří pak vykonávali místodržitelkou funkci až do příjezdu zákonného nástupce.

V době Pavlova pobytu v Efezu se křesťanství rozšířilo do *Kolosa a dalších měst údolí Lyku (sr. Ko 1,6n; 2,1). Zde také měl apoštol svou základnu po většinu doby trvání problémů v Korintu a odtud psal dopisy korintským křesťanům (1 K 16,8). V Efezu došlo k události, popisované jako „zápas se šelmami“ (1 K 15,32). Zdá se, že jde o metaforické vyjádření něčeho, o čem již korintští věděli – snad davové násilí. (V Efezu neměli amfiteátr, později byl pro zápasy se šelmami upraven stadión.) G. S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929) tvrdil, že Pavla v Efezu dvakrát či třikrát věznili a že všechny dopisy z vězení napsal odtud, nikoli z Říma. E. J. Goodspeed (*INT*, 1937) a po něm C. L. Mitton a J. Knox do Efezu umísťují první sbírku Pavlových listů. Hypotéza uvěznění v Efezu přináší určité obtíže, a ačkoli B. Reicke a J. A. T. Robinson nedávno opět oživil myšlenku, že některé či všechny dopisy z vězení vznikly v Caesareji, přece většina stále upřednostňuje Řím (viz C. H. Dodd, *BJRL* 18, 1934, str. 72–92).

Po Pavlově odchodu zůstal v Efezu Timoteus (1 Tm 1,3). Pastorační epístoly stručně líčí období konsolidace. Mnozí se domnívají, že Ř 16 původně Pavel adresoval do Efezu.

Později se město stalo základnou Jana, který spravoval sedm předních sborů v Asii. Tyto sbory jsou osloveny ve Zjevení – efezský jako první z nich (Zj 2,1–7), protože byl nejdůležitější a existoval *de facto* v hlavním městě, v němž posel z ostrova Patmos zakotvil a jež navíc leželo na začátku okružní cesty, spojující postupně oněch sedm měst. Církev vzkvétala, ale působil jí potíže falešný učitel, takže ztratila „první lásku“. Falešní apoštolé (2,2) jsou pravděpodobně *Nikolaité, kteří zřejmě zastávali názor, že křesťan může pod nátlakem přistoupit na kompromis s pohanou mocí. Efezští byli vytrvalí, ale chyběla jim láska. Ramsay charakterizoval Efez jako „město proměn“. Prožívalo problémy úspěšného sboru, přízpusobujícího se měnícím se okolnostem. Vzdýt i město samo mělo za sebou dlouhou historii změn (sr. 2,7b). Zaslíbení o jezení ze stromu života tu pravděpodobně stojí proti místnímu kultu posvátného Artemidina datlovníku, který se objevuje na efezských mincích.

Podle Irenaea a Eusebia se Efez stal domovem apoštola Jana. O generaci později psal Ignatios o věhlasu a věmnosti efezského sboru (*Efezským* 8–9). Roku 431 po Kr. se zde konal třetí celocírkevní koncil, který odsoudil nestoriánskou christologii. Zasedal ve dvojhlodním kostele sv. Marie, jehož trosky se zachovaly dodnes. Město postupně upadalo a rostoucí množství naplavenin v jeho zálivu je nakonec úplně oddělilo od moře.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*, 1904; J. T. Wood, *Modern Discoveries on the Site of Ancient Ephesus*, 1890; D. G. Hogarth,

Excavations at Ephesus: the Archaic Artemisia, 1908; RE, „Ephesos“; G. E. Bean, *Aegean Turkey. An Archaeological Guide*, 1966; E. Akurgal, *The Ancient Ruins and Civilisations of Turkey*, 1973. E.M.B.G. C.J.H.

EFEZSKÝM, LIST

I. Základní obsahová linie

Tento dopis, jenž se formálně méně věnuje konkrétním sporným otázkám či pastoračním potřebám než všechny ostatní NZ epístoly, je nádherným vyhlášením věčného Božího záměru v Kristu realizovaného v církvi (k. 1–3) a jeho praktických důsledků (4–6).

1. Boží věčný záměr s člověkem v Kristu, 1,1–3,21

1,1–2: pozdrav

1,3–14: chvála za duchovní pozhánání, která k člověku v Kristu přicházejí

1,15–23: díkyvzdání za víru čtenářů a modlitba za jejich poznání Boží moudrosti a moci

2,1–10: Boží záměr pozvednout člověka ze smrti v hříchu k novému životu v Kristu

2,11–22: Boží úmysl smířit člověka nejen se sebou, ale také s druhými lidmi – zvláště pak spojit Židy i pohany do jednoho Božího lidu

3,1–13: výsada apoštolova povolání ke kázání evangelia pohanům

3,14–21: druhá modlitba – za poznání Kristovy lásky a jeho plné přebývání v nitru člověka; doxologie

2. Praktické důsledky, 4,1–6,24

4,1–16: výzva k životu, který dělá čest povolání, a k práci na budování Kristova těla

4,17–32: křesťan má odložit dřívější způsob života, staré lidství a obléci nové lidství, stvořené k Božímu obrazu ve spravedlnosti a svatosti pravdy

5,1–21: povolání k životu v lásce a čistotě, k životu dětí světla, plnému chvály a užitečných skutků

5,22–33: pokyny manželkám a manželům, založené na analogii vztahu mezi Kristem a jeho církví

6,1–9: pokyny pro děti a rodiče, pány a otroky

6,10–20: výzva křesťanů k zápasu v Boží zbroji a síle

6,21–24: závěrečné osobní poselství

II. Adresát

I když velká většina rukopisů a všechny nejstarší překlady obsahují v 1,1 výrok „kteří jsou v Efezu“, kodexy Vatikánský a Sinajský ze 4. stol., důležitý korektor kurzívy 424, kurzíva 1739 a papyrus 46 (datovaný do r. 200 po Kr.) tato slova vynechávají. Určitě je neznal Origénes, a zřejmě ani Tertullian. Basileos řekl, že v nejstarších jemu známých rukopisech chybějí. Heretik Markión uvedený dopis nazval „Laodikejským“. Tento malý, ale pádný důkaz je podporován samotným obsahem listu. Pokud by Pavel dopis adresoval křesťanům, mezi nimiž pracoval tři roky (Sk 19,1–20 a 20,31), pak není snadné vysvětlit verše jako 1,15; 3,2; 4,21 a fakt, že úplně chybí osobní pozdravy. Zdá se, že pokud tento list skutečně psal Pavel, pak jej poslal skupině sborů v Malé Asii (příčemž efezský byl z nich největší) – buď koloval, nebo existovalo více kopií s různými adresami.

III. Autorství

Existuje mnoho důkazů (snad už z r. 95 po Kr.) o tom, že se tento dopis používal v rané době. Dovídáme se, že od konce 2. stol. jej křesťané považovali za list Pavlův, tak jak to sám tvrdí (1,1; 3,1). Koncem 18. stol. však bylo tradiční autorství zpochybněno. Nemůžeme zde náležitě uvést důvody pro i proti. (Všechny včetně protichůdných závěrů uvádí C. L. Milton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951, A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians*, 1974). Jen velmi stručně zmíníme nejdůležitější argumenty proti Pavlovu autorství:

1. List Efezským není skutečný dopis, který by byl adresován do konkrétní situace, tak jako ostatní známé Pavlovy listy. Jeho styl je lyrický, plný přechodníků a vztažných zájmen, odlišný tím, že hromadí podobné či příbuzné výrazy. Ve prospěch Pavlova autorství se uvádí, že rozdílnost lze vysvětlit nepřítomností sporu. Není zde logická argumentace jako v ostatních epístolách, nýbrž „prorocké vyhlášení nevyvratitelných, očividných skutečností“ (Dodd).

2. Nacházíme zde 42 slov, která se jinde v NZ nevyskytují, a dalších 44, jichž nikde neužívá apoštol Pavel. Tento argument se dá posoudit jen srovnáním s ostatními epístolami a prozkoumáním daných výrazů. Podle názoru mnohých jejich výskyt dostatečně vysvětluje povaha tématu.

3. Tvrdí se, že nikde v Pavlových dopisech nenacházíme takový důraz na církev a tak málo eschatologie. To však můžeme uspokojivě vysvětlit tím, že zde apoštol zdůrazňuje něco jiného, zejména pak předkládá velké pojednání o úloze církve ve věčném Božím plánu.

4. Jisté rysy a výrazy jsou považovány za náznak pozdějšího datování nebo jiného autora, než je Pavel, např. zmínka o „svatých apoštolech a prorocích“ (3,5; sr. 2,20), o otázce pohanů a sebezpojení v 3,8. Jednotlivé námitky lze uspokojivě vysvětlit, avšak ti, kdo popírají Pavlovo autorství, poukazují na společnou váhu všech námitek.

5. Další argumenty jsou založeny na srovnání Listu Efezským s ostatními knihami NZ. Tento dopis má více společného se spisy, které nepsal Pavel (zvláště s Lukášem a Skutky, 1 Pt a janovskou literaturou), než s kterýmkoli Pavlovým listem. Někdy je analogie myšlenek a výrazů velmi nápadná, ale zřídka kdy natolik, aby zjevně ukazovala na literární závislost. Spíše svědčí o širší společné slovní zásobě a snad také o podobném formulování učení a přesvědčení v rané církvi na různých místech. (Viz E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, str. 363–466). Nejvýznamnější je nicméně paralela mezi tímto dopisem a Listem Koloským – co do obsahu, výrazu a dokonce i pořadí témat. Téměř všeobecný souhlas panuje v tom, že List Koloským byl napsán dříve než Efezským, který obsahuje stejné učení a výzvy, a dále je rozvíjí. S výjimkou 6,21n a Ko 4,7n nemáme důkaz o přímém opisu, v Listu Efezským jsou tytéž výrazy často užity s lehou odlišným významem, jeden oddíl v jednom dopise připomíná dva v jiném, jedna pasáž v Ef má paralelu v Ko a zároveň i v další Pavlově epístole. Pro některé jsou tyto jevy důkazem o práci imitátora, podle názoru dalších to jen více potvrzuje autorství apoštola.

IV. Záměr

Mnozí badatelé se postavili proti Pavlovu autorství,

aniž by podali nějaký pozitivní návrh, jak a kým byl dopis napsán. Jiní v tom byli přesnější.

1. Někteří v listu vidí „pokus o shrnutí apoštola učení a jeho předání další generaci“ (M. Barth, *AB*, str. 57). E. J. Goodspeed jej např. chápe jako úvod ke sbírce Pavlových listů, v němž někdo (naznačuje Onezima), kdo dobře znal jeho dopisy, obzvláště List Koloským, předkládá pravou podstatu apoštola věroučného vyznání.

2. Jiní vidí v životě rané církve historickou krizi (nebezpečí gnosticizmu, ohrožení jednoty křesťanů, nebo nebezpečí odvrácení od základních prvků Pavlova učení), která si vyžádala toto dílo, napsané jménem velkého apoštola.

3. J. C. Kirby (*Ephesians: Baptism and Pentecost*, 1968) se částečně řídí hlediskem ostatních v tom, že do značné míry věnuje pozornost liturgickému a didaktickému materiálu epístoly, jde však dál a zdůvodňuje myšlenku, že v případě Listu Efezským byla do podoby dopisu transformována bohoslužba, která se konala o letnicích. Při ní se obnovovala smlouva a křesťanům se připomínal význam jejich křtu.

Mnohým se zdají argumenty proti Pavlovu autorství přesvědčivé. Pro jiné je přijatelný ten či onen uvedený záměr. Přesto, jak to vyjadřuje E. F. Scott, je epístola „všude poznamenána takovou velkolepostí a originalitou myšlení, jaká zcela přesahuje možnosti jakéhokoliv imitátora“ (*MNTC*, str. 136). Těžko si představit pisatele, který se pokouší v Pavlově jménu předložit esenci jeho teologie a pak se chápe Listu Koloským a cituje přesně verš 4,7n proto, aby vznikl dojem, že je dopis psán ve stejné době. Zdá se, že bude lepší vrátit se k autorství Pavlova a rekonstruovat situaci, jež vyvolala potřebu napsat List Efezským.

Pavel byl vězněn v Římě asi r. 61 po Kr. (o dalších jeho případných pobytech ve vězení v době psaní epístolet viz *KOLOSKÝM). Onezimos, Filemonův uprchlý otrok, přišel k Pavlovi, uvěřil v Krista a apoštol jej poslal nazpět k jeho pánovi. Byl „už ne jako otrok, ale mnohem více než otrok: jako milovaný bratr“ (Fm 16). Ve stejné době se apoštol od Epafry dozvěděl o tom, jaké obtíže působí křesťanům v Kolosách falešné učení. Když se Onezimos navracel do Kolos, poslal Pavel také Tychika s dopisem sboru, v němž odpovídá na jejich problémy a dává věřícím, které nikdy osobně neviděl a neučil, praktické rady, týkající se křesťanského života. Když do Kolos psal, byla jeho mysl plná témat o slávě Krista a jeho dokonalém vykoupení člověka. Pavlovy myšlenky se obrátily k dalším sborům v celém sousedství Kolos. Protože se už nemusel zabývat specifickými pastoračními problémy ani nejasnostmi v učení, mohla tak dojít naplnění jeho touhy, aby, ať už prostřednictvím vyučování či slova povzbuzení, oslavování Boha či modlitbu vyjádřil hloubku a vznešenost Božího záměru. Církev nese zodpovědnost za zvěstování Božího poselství a má dávat příklad svým životem v jednotě, lásce a čistotě. Tento dopis byl přes Filemona a Koloské poslán do různých sborů římské provincie Asie; jedním z nich, a vlastně nejdůležitějším, byl sbor v Efezu. Se vši pravděpodobností se jedná právě o ten dopis, o němž Pavel v Ko 4,16 říká, že by ho měli dostat „z Laodikeje“.

BIBLIOGRAFIE. T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, ICC, 1897; J. A. Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians*, 1904; F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians*, 1961; F. Foulkes, *The Epistle of Paul to the Ephesians*, TNTC, 1963;

Markus Barth, *Ephesians*, AB, 1974.

FF.

EFFATHA Slovo, které Ježíš vyřkl při setkání s hluchoněmým člověkem (Mk 7,34). Jde zřejmě o aramejský imperativ, přepsaný do řečtiny. Evangelista přidává řecký překlad „otevři se“. Použité aramejské sloveso je p^*tah = otevřít; nevíme jistě, zda bylo užito prostého, či intenzivního pasiva. Prostě by znělo $'etp^*tah$, intenzivní $'etpatah$. Zdá se, že v obou případech se t asimilovalo do p , což představuje typický rys pozdní aramejštiny a jejich dialektů (např. syrštiny). Alternativní možnost je, že jde o hebrejský slovesný tvar zvaný nifal.

BIBLIOGRAFIE. S. Morag, *JSS* 17, 1972, str. 198–202.

D.F.P.

EFRAJIM Josefův druhý syn, kterého porodila Ase-na, dcera Potifyery, dříve než nastalo období hladu (Gn 41,50–52). Starý a nemocný Jákob přijal oba Josefovy syny za své (Gn 48,5) a požehnal jim, přičemž na Efrajimovu hlavu položil svou pravou ruku a na Manasesovu levou (vv. 13–14). Tím naznačil, že Efrajim převyšá svého staršího bratra a stane se větším národem (v. 19).

Při táboření kmenů na poušti se prapor Efrajimovců nacházel na Z straně (Nu 2,18). Jejich představitelem, který stával po boku Mojžíše, byl Elišama (Nu 1,10). Z tohoto kmene pocházel také Jozue, syn Nunův, jeden ze zvědů (Nu 13,8). Spolu s knězem Eleazarem byl vybrán, aby rozdělil zemi (Nu 34, 17). Efrajim nechybí ani v Mojžíšově pozhánání.

Joz 16 popisuje, jak se Efrajim spolu s ostatními kmeny pod statečným Jozuovým vedením chopil svého dědictví. Jeho území lze v přibližných hranicích vymezit takto: cestou na Z od Gilgálu do Bét-elu, pak k údolí Bét-chorónu, na Z ke Gezeru, potom na S k Lodu a na Z k moři, na S po potok Kána a pak na V k Tapúachu, Janóbachu, Taanat-šilu, do Atarótu, pak na J k Nacratu a Gilgálu.

Od počátku zaujímal tento kmen prestižní a významné postavení. Efrajimovci vyčítali Gedeónovi, že je nepozval do boje proti Midjancům. Jeho odpověď ukazuje nadřazené postavení Efrajima: „Což není Efrajimovo paběrkování lepší než Abiezerovo vinobraní?“ (Sd 8,2) Podobně si stěžovali i Jiftáchovi, což vedlo k válce mezi Efrajimci a Gileádci.

Prestiž Efrajimovi bránila v příznivém pohledu na Judu. Po Saulově smrti vyhlásil jeho vojevůdce Abnér králem nad S kmeny včetně Efrajima Iš-bóšeta. Díky dominujícímu postavení Pelištejců však byla jeho moc omezena vlastně jen na Zajordání. Vládl 2 roky. Juda ale stál za Davidem (2 S 2,8nn). Po Iš-bóšetově smrti S kmeny pozvaly Davida, aby se stal jejich králem.

Později David zjistil, že se Izrael připojil k Abšalómovi a že S kmeny vlastně nikdy netoužily podrobit se pod jeho vládu. Davidova moc a velikost však rostla. Za Salomouna dosáhlo J království vrcholu nádhery a prosperity. Přesto se v té době začala na S projevovat nespokojenost (1 Kr 11,26nn).

Ta se díky Rechabémově nemoudrosti vystupňovala natolik, že se S vzbouřil a vzdal se všech nároků na zaslíbení daná Davidovi (1 Kr 12,16). Bůh však stále severnímu království posílal své proroky a jedním z rysů mesiášského království mělo být napravení tragického rozkolu, který způsobil Jarobeám, syn Nebatův (sr. Oz 1,11; Iz 11,13). Dokonce i v chvíli,

kdy byli nuceni odejít do exilu také obyvatelé J království, Hospodin ponechal Efrajimovi jeho mimofadné postavení: „Budu Izraeli otcem, Efrajim bude můj prvorozený“ (Jr 31,9).

E.J.J.

F.F.B.

EFRAJIM (geograficky). Hranice efrajimského území jsou zaznamenány v Joz 16, s Manasesem v Joz 17. Některé topografické rysy této hranice se podařilo určit zcela přesně, většinu zmíněných míst však nelze zatím spolehlivě lokalizovat.

Jižní hranici Efrajima nejzřetelněji popisuje Joz 16,1–3, i když je tam označena jako (J) hranice „dětí Josefových“, tj. Efrajima a Manasesa. Jelikož se však území Manasesovců rozkládá cele na S a SV od Efrajima, je tato hraniční čára ve skutečnosti hranicí Efrajima. Probíhá (z V na Z) od Jordánu a Jericha do vnitrozemí k Bét-elu (Beitín, asi 16 km S od Jeruzaléma), Lúzu (? v jeho blízkosti) a Atarótu (místo není jisté). Pak po hranici dolního Bét-chorónu ke Gezeru (dobře známé místo) a k pobřeží Středozemního moře (Joz 16,1–3). 5. verš je obtížný, ale možná dále definuje část této J hranice.

Severní hranice se od Mikmetatu (16,6) „před Šekem“ (17,7) stáčí na Z. V tomto směru probíhá od Tapúachu (stále diskutovaná poloha) k potoku Kána a podél něj (snad dnešní Vádi Kána, které se spojuje s Vádi Audža a vede ke Středozemnímu moři asi 6,5 km S od Jafy) k moři (16,8). V od Mikmetatu se hranice u Taanat-šilu (J) stáčí a vede V od Janóachu k (jinému) Atarótu, Naaře a nazpět k Jerichu a Jordánu (16,6n). Podle lévijských seznamů měst usuzujeme, že Šekem na S se zřejmě nacházel Efrajimovců dědičným podílů (Joz 21,20n; 1 Pa 6,67).

Oblast uprostřed Z Palestiny, která připadla Efrajimovi, je převážně pokryta relativně vysokými horami, má více srážek než Judsko a určité množství úrodné půdy. Odtud některé biblické zmínky o úrodnosti efrajimského území. Efrajimci měli přímý, ne však vždy snadný přístup k velké S–J nákladní cestě přes Z planinu.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, str. 164–176; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, str. 158–169; J. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, str. 28–36; s obsahlejší bibliografií E. Jenni, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 74, 1958, str. 35–40. Též F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1–2, 1933–8.

K.A.K.

EFRATA

1. Staré jméno judského *Betléma, které má ve všech případech tvar $'epřāta$, jen v Gn 48,7 $'epřāt$. Ráchel tu byla pohřbena na cestě z Bét-elu (Gn 35,16; 48,7; sr. 1 S 10,2). Zde měla domov rodina Noemi (Rt 4,11; v Rt 1,2 se o ní mluví jako o Efra-tejcích – $'epřāt$), Rútin potomek David (1 S 17,12; sr. Z 132,6) a Mesiáš (Mi 5,2).

2. Kmenové $'epřāt$ je třikrát užito o Efrajimcích (Sd 12,5; 1 S 1,1; 1 Kr 11,26).

3. Druhá žena Káleba, syna Chersónova (1 Pa 2,19,50; 4,4; sr. 2,24).

T.C.M.

EFRÓN

1. Syn Chetejce Sóchara, od něhož Abraham koupil makpelskou jeskyni jako hrob pro Sáru (Gn 23,8; 25,9; 49,29n). Podobný typ jména (Apran) známe ze syrského *Alalachu.

2. Kopcovitá oblast mezi Neftóachem (KP Neftoa) a *Kirjat-jearimem na pomezí Judy (Joz 15,9; 18,15).

3. Místo poblíž *Bét-elu, které Abijáš ukořistil Jarobeámovi I. (2 Pa 13,19), někdy ztotožňováno s Ofrou. Slovo snad znamená „provincie“. Většinou se pokládá za et-Tajba asi 7 km SV od Bét-elu.

4. Pevnost mezi Aštarót-karnajimem (Karmion) a Bét-šeanem (Skytopolis), dobytá Judou Makabejským (1 Mak 5,46–52; 2 Mak 12,27–29; Jos., *Ant.* 12. 346). Pravděpodobně dnešní et-Tajba JV od Galileje.

D.J.W.

EGLÓN (hebr. $'eglón$).

1. Město poblíž Lakiše, patřilo mezi J spojení proti Jozuovi, nakonec je osídil Juda (Joz 10,3; 15,39). Vědci (J. Simons, *GTT*, str. 147; *LOB*, str. 199) se přiklonili k názoru W. F. Albrighta, že se jedná o Tell el-Hesi (*BASOR* 17, 1925, str. 7), což neodporuje ličení v Joz 10,34. Poloha a stratigrafie nicméně představují jisté problémy a rozhodnutí J. Notha pro Tell Ejtún (20 km VJV, poblíž kopců) se ještě může ukázat jako správné. Viz G. E. Wright, *BA* 34, 1971, str. 76–88; S. Jeivin, *Israeli Conquest of Canaan*, 1971, str. 52, 81 (pozn. 100).

2. Moábský král, který v rané době soudců okupoval území Z od Jordánu a byl zavražděn Ehúdem (Sd 3,12nn).

J.P.U.L.

EGYPT Starověké království a dnešní republika na SV Afriky, spojená se Z Asií Sínajskou šíjí.

I. Název

1. Egypt

Název „Egypt“ je odvozen od ř. *Aigyptos*, lat. *Aegyptus*. Jde zřejmě o přepis egypťského $H(wt)-k'-P(h)$, vyslovovaného zhruba Hut-ka-ptah („palác ducha Boha Ptaha“), jak vyplývá z klinové podoby *Hikutpah* v Amarnských dopisech přibližně z r. 1360 př. Kr. „Hutkoptah“ představuje jedno z jmen Memfisu, staroegyptského hlavního města na Z břehu Nilu, ležícího nad dnešní Káhírou (která jej vlastně nahradila). Je-li toto vysvětlení správné, potom se muselo jméno města užívat *pars pro toto* pro Egypt obecně, kromě jména Memfis užívaného Reky, stejně jako dnešní Káhira a Egypt jsou pro Araby obojí *Masr*.

2. Misrajim

Obvyklé hebr. (a běžné semitské) slovo pro Egypt je *misrajim*. Poprvé se tento výraz objevuje v mimobiblických pramenech v 14. stol. př. Kr.: jako *msrm* v ugaritských (S kenaanských) textech a jako *msri* v Amarnských dopisech. Asyrskobabylónské dokumenty z 1. tis. př. Kr. zmiňují *Mušur* či *Musri*, naneštěstí však tento termín používají dvojnásobně – pro Egypt na jedné straně a pro oblast v S Sýrii/Malé Asii na straně druhé, někdy také (problematicky) pro část S Arábie (viz literatura citovaná Oppenheimem in *ANET*, str. 279, pozn. 9). O nepravděpodobné možnosti, že v 1 Kr 10,28 *Musri* označuje S Sýrii, viz

*MISRAJIM. Má se za to, že slovo *Mušri* znamená „pomezí“ nebo „hraniční území“ a že se dá použít pro kterékoli pohraničí (egyptské, syrské či arabské; sr. Oppenheim, *loc. cit.*). Ačkoliv toto vysvětlení vypadá z asyr. vojenského hlediska věrohodně, těžko může platit v případě významu hebr./kenánského tvaru *mišrajim/mšym* ze 2. tisíciletí. To, že *mišrajim* je duální tvar odrážející dualitu Egypta (viz níže II), je možné, i když ne zcela jisté. Spiegelberg in *Recueil de Travaux* 21, 1899, str. 39–41 zkoumal odvození *msr* od eg. (*i*)*mšr* = (opevňovací-) stěny, které se týká strážních pevností na egyptsko-asijské hranici z doby kolem r. 2000 př. Kr. a později. Tyto pevnosti byly tím prvním, s čím se Semité při návštěvách Egypta tenkrát setkávali. Uvedenému argumentu dodává váhu skutečnost, že tento termín se mohl asimilovat do semitského *māšōr* = pevnost. V této chvíli však není

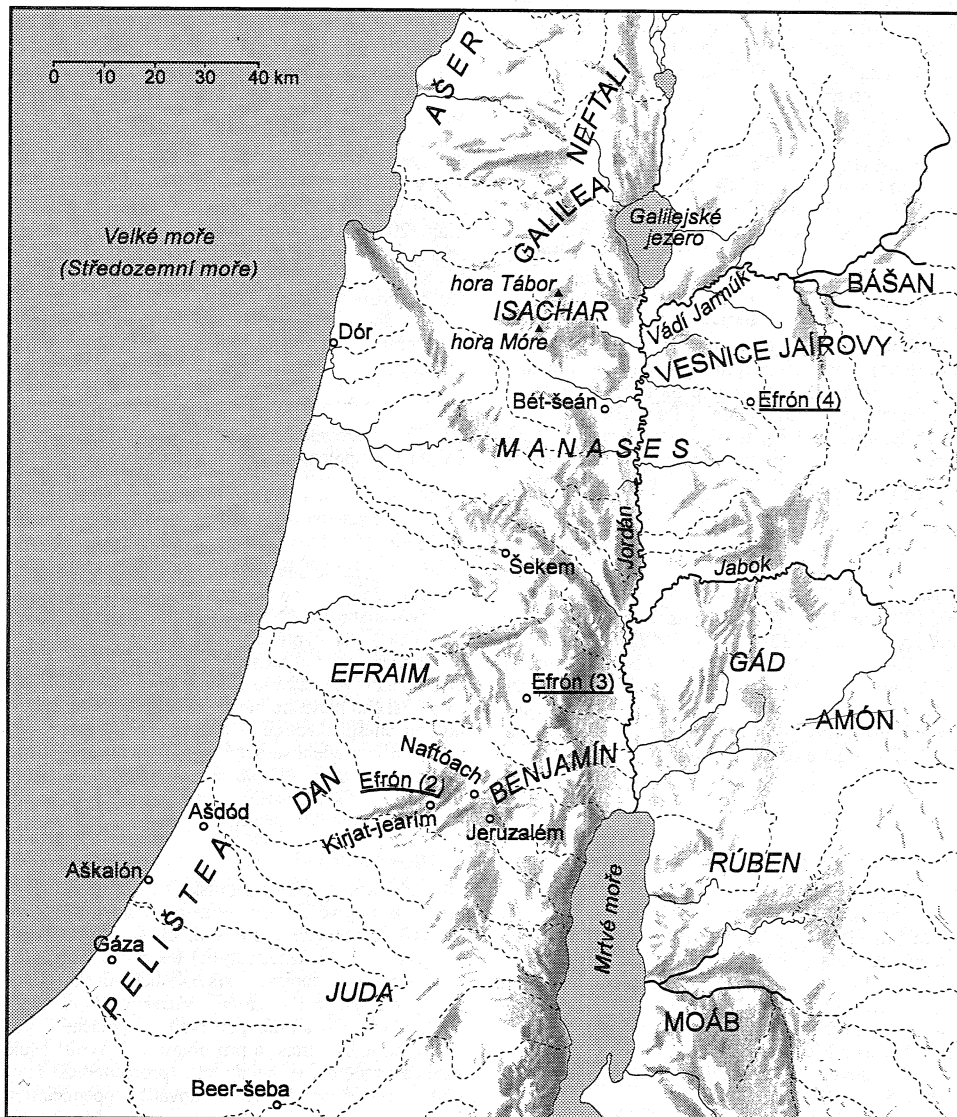
možné poskytnout konečné a úplné vysvětlení slova *mišrajim*.

II. Přírodní a zeměpisné podmínky

1. Obecně

Současný politický celek „Egypt“ vypadá přibližně jako čtverec, rozkládající se od afrického pobřeží Středozemního moře na S k 22 S šířky (I 100 km od S k J) a od Rudého moře na V k 25 V délky na Z. Celková plocha činí kolem 1 000 250 km², avšak 96 % celé rozlohy zabírá poušť a jen 4 % úrodné oblasti. 99 % egyptských obyvatel žije na oněch 4 % země.

Skutečný Egypt představuje povodí Nilu. Hérodotos je často nazýval „darem Nilu“. Leží v pouštní oblasti mírného pásma s teplým klimatem bez dešťů –



Tři místa, nesoucí jméno Efrón: na hranici Judy, poblíž Bét-elu a poblíž Bét-šeánu.

roční srážky v Alexandrii dosahují sotva 190 mm, v Káhiře 30 mm a v Asuánu jsou téměř nulové. Co se týče životodárné vody, závisí Egypt zcela na Nilu.

2. Dvoji Egypt

Z historie víme, že starověký Egypt se rozkládal v dlouhém úzkém údolí Nilu od prvního kataraktu v Asuánu (ne od druhého jako dnes) k oblasti Memfisu a Káhiře a kromě toho v širokém, plochem trojúhelníku nilské Delty, sahajícím od Káhiře k moři. Zeměpisný kontrast údolí a Delty vyvolává dojem dvojitosti charakteru Egypta.

a) *Horní Egypt*. Údolí lemují po obou stranách skály (vápence na S a pískovce na J od Esny, asi 530 km J od Káhiře) a jeho šíře není nikde větší než 19 km, někdy se zužuje na pouhých několik set metrů (jako u Džebel Silsily). Při každoročních záplavách přinášel *Nil vždy znovu čerstvý nános na území podél svých břehů až do doby, kdy tuto jeho činnost zbrzdila moderní stavba Asuánské přehrady. Rostliny mohou růst pouze v místech, kam dosahuje voda. Hned vedle už najdeme jen poušť přecházející ve skalní útesy.

b) *Dolní Egypt*. Asi 20 km S od Káhiře se Nil dělí na dvě hlavní ramena. S rameno se vlévá do moře u Rosetty a V u Damietty ve vzdálenosti asi 145 km. Od Káhiře k moři je vzdálenost asi 160 km. Mezi těmito dvěma velkými rameny Nilu a ještě dále za nimi na V a Z se rozprostírá plochá, bažinatá oblast Delty, tvořená výhradně naplaveninami přinesenými řekou. Je protkána průplavy a zavodňovacími kanály. Už od starověku patřila k Dolnímu Egyptu kromě vlastní Delty i nejsevernější část údolí Nilu – začínala hned na J od Memfisu/Káhiře. Starověká tradice se zmiňuje o sedmi ústích Nilu v Deltě na pobřeží (Hérodotos), staré egyptské prameny hovoří o třech důležitých.

3. Starověký Egypt

Na Z od údolí Nilu se táhne Sahara, plochá skalnatá poušť s pohyblivým pískem. V ní leží paralelně s údolím řada oáz – velkých přirozených proláklín, které je možno obýdlet a obdělávat, protože mají zásoby artézské vody. Na V mezi údolím Nilu a Rudým mořem se rozprostírá Arabská poušť, hornatý terén s určitým nerostným bohatstvím: zlatem, dekorativními kameny včetně alabastru, brekcie a dioritu. Za Suezským zálivem leží skalnatý Sínajský poloostrov.

Egypt byl díky pouštím značně izolován od ostatního světa, takže mohl rozvinout svou vlastní kulturu. Současně však přístup z V Sínajskou šíjí či Rudým mořem a Vádí Chammatem a z J po Nilu zajišťoval dostatečný příliv vnějších vlivů i jejich následný odliv.

Starověký zeměpis Egypta z doby faraonů je pozoruhodně složitá záležitost. Historická jména provincií se nejprve objevují ve Staré říši (4. dynastie) ve 3. tis. př. Kr., některá však zřejmě vznikla dříve jako teritoria, na nichž původně v prehistorii žily oddělené malé komunity. Na základě tradičního výčtu z řecko-římské doby, odkud jsou geografické údaje nejuplněnější, se napočítalo 22 takových celků v Horním Egyptě a 20 v Dolním.

III. Lidé a jazyk

1. Lidé

Nejstarším důkazem lidské činnosti v Egyptě jsou paleolitické pazourkové nástroje z nilských teras. První skuteční Egyptané, kteří sídlili jako zemědělci v údolí

Nilu (a jejichž tělesné pozůstatky se dochovaly) jsou tzv. Taso-Badarjané, první předdynastická (prehistorická) kultura. Zdá se, že byli afrického původu, stejně jako příslušníci dalších dvou následujících období prehistorické kultury, nejlépe nazývaných Nakada I a Nakada II. Ta končí kolem r. 3000 př. Kr. nebo brzy po něm. Současní Egyptané jsou přímými potomky obyvatel starověkého Egypta.

2. Jazyk

Jazyk starověkého Egypta má smíšený původ a velmi dlouhou historii. Obvykle se nazývá „hamitosemitský“, v podstatě jde o hamitský jazyk (tj. příbuzný libyjsko-berberským jazykům S Afriky) prosláklý v prehistorii jazykem semitským. Egyptská slovní zásoba se z velké části podobá semitské, existují zde i syntaktické analogie. Nedostatek nejstaršího psaného materiálu nedovoluje srovnání s hamitským jazykem. O příbuznostech egyptského jazyka viz A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 3 a (podrobněji) G. Lefebvre, *Chronique d'Égypte*, 11, č. 22, 1936, str. 266–292.

Podle psaných dokumentů můžeme v historii egyptského jazyka bez obtíží rozlišit pět hlavních stadií. *Staroegyptština* měla starobyloou sevřenou formu a používala se ve 3. tis. př. Kr. Jazyk *středního období* byl možná dialektem 9.–11. dynastie (2200–2000 př. Kr.). Užíval se všeobecně k psaní dokumentů během Střední a na počátku Nové říše (přibližně do r. 1300 př. Kr.) a v lehce pozměněné podobě se vyskytoval v úředních textech nadále až do řecko-římské doby. *Pozdní egyptský jazyk* představoval lidovou řeč Nové říše a doby mladší, začal se však více šířit ještě dvě století předtím (1800–1600 př. Kr.). Je to rovněž jazyk dokumentů, literatury a úředních textů Nové říše od 9. dynastie dále. Starý, střední i pozdní jazyk byl psán hieroglyfickým a posvátným písmem (*PISMO). Písmo, jež se běžně užívalo ve stále se vyvíjejícím egyptském jazyce v dokumentech datovaných od 8. stol. př. Kr. do řecko-římské doby, se nazývalo *démotické*. *Koptština* představuje poslední stadium egyptského jazyka, je národním jazykem římsko-byzantského Egypta, má několik dialektů a literárním prostředkem se stala díky egyptským křesťanům, Koptům. Nezařadila se egyptským písmem, nýbrž koptskou abecedou vytvořenou z řecké abecedy, k níž bylo přidáno sedm dalších znaků z demotického písma. Koptština přetrvávala jako čistě liturgický jazyk koptské (egyptské) církve až do dnešních dob. Užívá se stejně jako latina v římskokatolické církvi.

IV. Historie

Z celé dlouhé historie Egypta se budeme zabývat pouze charakteristickými rysy a těmi obdobími, která mají přímou souvislost s Písmem. Další podrobnosti lze nastudovat z literatury uvedené na konci článku v bibliografii.

1. Egypt do r. 2000 př. Kr.

a) *Předdynastický Egypt*. Základy Egypta byly položeny během tří po sobě jdoucích fází předdynastického osídlení. Komunity rostly, žily ve vesnicích, měly své místní svatyně a víru v posmrtný život (dovšvědčenou pohřebními zvyklostmi). Ke konci posledního prehistorického období (Nakada II) existoval určitý kontakt se sumerskou Mezopotámií. Mezopotámské vlivy byly tak silné, že zanechaly své stopy na utvářející se egyptské kultuře (sr. H. Frankfort,

EGYPT

Birth of Civilisation in the Near East, 1951, str. 100–111). Právě v této chvíli se objevuje hieroglyfické písmo, egyptské umění nabývá své charakteristické podoby a nastává počátek monumentální architektury.

b) *Archaický Egypt*. Prvním králem celého Egypta byl zřejmě Namer z Horního Egypta, který dobyl soupeřící království Deltu. Možná je totožný s Ménésem, jehož zná pozdější tradice, a zcela jistě je zakladatelem 1. dynastie. Během prvních dvou dynastií se egyptská kultura rozvíjela a rychle vyspívala.

c) *Stará říše*. V období 3.–4. dynastie dosáhl Egypt vrcholu své prosperity, nádhery a kulturního rozkvětu. Stupňová pyramidy krále Džósera s přilehlými budovami znamená první větší stavbu z opracovaného kamene v historii (2650 př. Kr.). Ve 4. dynastii představoval faraon absolutního pána, a to nejen teoreticky (jak tomu bylo vždy), ale skutečně, což nebylo nikdy předtím ani potom. Nejvyšší moc po něm měl vezír, pod ním stáli vedoucí různých administrativních oddělení. Zprvu tyto úřady zastávali členové královské rodiny. Během tohoto období dosáhla kultura vysoké úrovně v architektuře (vrcholem je Cheopsova pyramida ze 4. dynastie), sochařství a malovaném reliéfu, ve výrobě nábytku a v klenotnictví. V 5. dynastii byla moc králů ekonomicky oslabena a v mocenském pozadí vlády stáli kněží slunečního boha Rē. V období 6. dynastie Egyptané aktivně prozkoumali Núbii (pozdější Kúš) a obchodovali s ní. Úpadek královské moci však stále pokračoval, až vyvrcholil za 94leté vlády Pjopeje II. Literatura té doby obsahuje několik mudroslovných knih – Imhotepa, Hardidjeja, (?Kaira) Kagemnimu a zvláštní pozornost si zasluhuje kniha Ptah-hotepova.

d) *První mezidobí*. V Deltě, kde byl svržen zavedený řád, nastala doba sociálního povstání a asijské infiltrace. Noví králové Střední říše (9. a 10. dynastie) Deltu dobyli a pokusili se nastolit pořádek. Nakonec se dostali do sporu s thébskými princí v Horním Egyptě, ti vyhlásili svou nezávislost (11. dynastie) a nakonec přemohli své severní soupeře, znovu sjednotili Egypt pod jedno mocné žezlo (králů Intepa a Mentuhotepa). Nepokoje tohoto bouřlivého období narušily sebedůvěru Staré egyptské říše a daly vzniknout řadě pesimistických spisů, které patří mezi nejlepší a nejpozoruhodnější v literatuře Egypta.

2. Střední říše a Druhé mezidobí

a) *Střední říše*. Po 11. dynastii se ujal vlády Amenemhet I., zakladatel 12. dynastie, mocný muž své doby. Pozoruhodný je on i celá jeho dynastie (asi 1991 př. Kr.). Na vratký trůn jej zvolili šlechtici, kteří žárlivě střežili svou místní nezávislost, přesto však usilovali o upevnění království programem materiální reformy. Tu ohlašovala a zdůvodňovala literární díla vytvořená jako královská propaganda (viz G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XII^e Dynastie*, 1956). Amenemhet I. se v nich prohlašoval za (politického) spasitele Egypta. Přebudoval v této souvislosti administrativu, podporoval prosperitu zemědělství a bezpečnost země zajistil tak, že na asijské hranici postavil řadu pevností. Vláda už nesídlila v Thébách, tak jako za 11. dynastie, neboť ležely příliš daleko na J. Amenemhet I. ji přestěhoval zpět do strategicky mnohem výhodnější oblasti Memfis, do Ithet-Tavy, střediska pro tento účel zvláště vybudovaného. Sesóstris III. vytáhl do Palestiny a dostal se až k Šekemu („Sekmem“). Dosah egyptského vlivu v Palestině, Fénicii a J Sýrii v období 12. dynastie na-

značují Klatební texty (19. stol. př. Kr.), v nichž jsou za účelem magického prokletí zachycena vedle núbijských a egyptských jmen také jména zřejmě nepřátelských semitských princů a jejich území. (Viz W. F. Albright, *JPOS* 8, 1928, str. 223–256; *BASOR* 81, 1941, str. 16–21 a *BASOR* 83, 1941, str. 30–36.)

Toto období se stalo zlatým věkem egyptské klasické literatury, obzvláště krátkých povídek. Egypt 12. dynastie, dobře organizovaný a pečující o svou asijskou hranici, byl zřejmě Egyptem doby Abrahamovy. Příkaz, který faraon vydal svým lidem o Abrahamovi (Gn 12,20), když opouštěl Egypt, má přesnou paralelu (opačnou) v příkazu vydaném kvůli vracejícímu se vyhnanci Sinuhetovi (*ANET*, str. 21, řádky 240–250) a v obraze skupiny 37 asijských návštěvníků Egypta, který lze vidět jako součást slavné výzdoby hrobky v Beni-hasanu (viz např. *IBA*, obr. 25, str. 28n). Thébský Amün, spojený se slunečním bohem jako Amen-Rē, se stal hlavním národním bohem. Většinu nadějí na posmrtný život však Egyptané vkládali do Osirise.

b) *Druhé mezidobí a Hyksósové*. Necelé století po r. 1786 př. Kr. se dostala k moci nová linie králů 13. dynastie. Vládli stále z Ithet-Tavy a patřil jim skoro celý Egypt. Jednotlivá období panování byla vesměs krátká, takže jeden vezír musel sloužit více králům. Nedostatek pevné, stabilní, osobní královské vlády nevyhnutelně vedl k úpadku státního aparátu. V té době se v Egyptě nacházelo mnoho semitských otroků, dokonce až v Thébách (*JOSEF). Semitští náčelníci (eg. „vládci cizích zemí“ – *ḥk w-ḥ'swt* = Hyksósové) nakonec získali v Dolním Egyptě převahu a (zřejmě rychlým pučem) převzali vládu nad Egyptem v Ithet-Tavě (vytvořili tak 15. a 16. „hyksóskou“ dynastii), odkud vládli asi 100 let. Ve V Deltě založili také hlavní město Avaris (J od současné Kantary). Tito semitští faraoni pokračovali zcela ve stylu tradičního kralování. Převzali nejprve egyptskou státní administrativu jako fungující systém, postupem času však ustanovili do vyšších úřadů semitské úředníky. Z nich je nejznámější kancléř *hūr*.

Do tohoto prostředí dobře zapadá příběh Josefa (Gn 37–50). Jako mnozí další, byl i on semitským služebníkem v domácnosti významného Egyptana. Královský dvůr má přísné egyptskou etiketu (Gn 41,14; 43,32; *JOSEF), přesto však je Semita Josef dosazen do vysoké funkce (stejně jako *hūr*, zřejmě o něco později). Zvláštní a již existující směsice semitských a egyptských prvků, která se zrcadlí ve vyprávění o Josefovi (bez ohledu na to, že jde o hebrejský příběh odehrávající se v Egyptě), zapadá dokonale do hyksóského období. Navíc byla za Hyksósů v popředí V Delta (Avaris).

V historii Egypta se tento stav zopakoval až v Mojžíšově době (tj. v 19. dynastii nebo nejdříve na samém závěru 18. dynastie).

Nakonec se thébská knížata utkala s Hyksósy na S. Král Kamóse převzal od Apopiho III. (*Awoserre*) celý Egypt s výjimkou města Avaris ve SV Deltě (podle jeho nedávno objevené historické stély, viz L. Habachi, *The Second Stela of Kamose*, 1972). Kamosův nástupce Ahmóse I. (zakladatel 18. dynastie a Nové říše) vyhnal Hyksósy a všechny jejich přívržence (egyptské i asijské) z Egypta a v Palestině je porazil. Nástin kultury tohoto období (ilustrovaný) viz W. C. Hayes, *Scepter of Egypt*, 2, 1959, str. 3–41.

3. Nová říše

V následujících pěti stoletích, přibližně od r. 1552 do

Prehistorie do 3100 př. Kr.

4. tis. př.Kr. Tři po sobě jdoucí předdynastické kultury:

Tasijská a badarijská, první zemědělci

Nakada I: přechází do

Nakada II: na konci tohoto období výskyt samostatných království Horního a Dolního Egypta.

3. tis. př.Kr. *Archaická doba (protodynastická)*: 1. a 2. dynastie, 3100–2680 př.Kr.

Stará říše, doba pyramid: 3. – 6. dynastie, 2680–2180 př.Kr. První velká egyptská kultura.

První mezidobí: 7.–11. dynastie, 2180–2040 př.Kr.

2. tis. př.Kr. *Střední říše*: 11.–12. dynastie, 2134–1786 př.Kr. Druhý věk rozvinuté egyptské kultury.

Druhé mezidobí: 13.–17. dynastie, včetně nadvlády Hyksósů, 1786–1540 př.Kr.

Nová říše: 18.–20. dynastie, 1552–1069 př.Kr. Třetí velké období egyptské civilizace.

1. tis. př.Kr. *Pozdní období*: 21.–31. dynastie, 1069–332 př.Kr. Dlouhé období úpadku, střídané příležitostnými krátkými obdobími rozmachu.

Helénistický Egypt: Alexandr Veliký a Ptolemaiovcí, 332–30 př.Kr.

1. tis. po Kr. *Římská a byzantská doba*: Egypt (koptský) se stává součástí křesťanského světa, 30 př.Kr. – 641 po Kr.

Poté následuje islámské období, trvající dosud.

Nástin hlavních období egyptské chronologie od prehistorie do r. 641 po Kr.

r. 1069 př. Kr., egyptská politická moc a vliv vyvrcholily. Byl to věk největšího vnějšího majestátu a bohatství, ale zároveň na sklonku této epochy došlo ke zhroucení staroegyptského řádu a posléze k rozpadu egyptského života a civilizace, který nastal během „pozdního období“.

a) *18. dynastie*. První králové této řady (kromě Thutmose I.) byli zřejmě spokojeni s vyhnáním Hyksósů a s tím, že vládli Egyptu a Núbii ve starých tradicích 12. dynastie. Energický Thutmose III. se však chopil politiky svého děda Thutmose I., jenž usiloval o dobytí Syropalestiny a o co největší rozšíření egyptské hranice, s cílem předejít jakékoli možnosti opakování hyksóské hegemonie. Z vládců palestinských a emorejských městských států se stali vazalové, platící tribut. Tato struktura trvala téměř jedno století, až do konce panování Amenhotepa III. (kolem r. 1360 př. Kr.). Během tohoto krátkého období byl Egypt svrchovanou mocí starověkého Blízkého východu.

V té době nebyly Théby jediným hlavním městem, z administrativních důvodů (zvláště s ohledem na Asii) byl Memfis na S výhodnější. Amenhotep III. dával přednost bohu Atonovi, představovanému slunečním kotoučem a zároveň usiloval o zmaření ambicí kněží, kteří stále ctili Amūna. Jeho syn Amenofis IV. se s Amūnem rozešel úplně a současně téměř se všemi ostatními starými bohy, zakázal jejich uctívání a vymazal jejich jména z památníků. Vyhlásil jedinou bohoslužbu, a to bohu Atonovi, své jméno změnil na Achnaton a přestěhoval se do nově vybudovaného hlavního města ve Středním Egyptě (Achet-aton, dnešní Tell el-Amarna). Přímo boha Atona uctívala jen královská rodina, obyčejní lidé ctili Atona v osobě samotného faraona Achnatona.

Mezitím se egyptská hegemonie v Syropalestině poněkud oslabila. Malí vládcové v té oblasti spolu navzájem bojovali a usilovali o prosazení svých vlast-

ních ambicí, udávali se navzájem faraonovi a žádali od něj vojenskou pomoc k prosazení svých plánů. Tato informace pochází ze známých Amarnských dopisů. Doma musel Achnaton nakonec přistoupit na kompromis s opozicí a během dvou či tří let po jeho smrti došlo k úplné obnově Amūnovy bohoslužby, jeho bohatství a slávy.

Moci se chopil generál Haremheb a začal znovu dávat záležitost Egypta do pořádku. Po jeho smrti usedl na trůn jeho kolega Paramese, který jako Ramesse I. založil 19. dynastii a vládl jeden rok.

b) *19. dynastie* (asi 1300–1200 př. Kr.). Po Haremhebově vnitřním uspořádání Egypta se Setchi I. (syn Ramesse I.) cítil schopen obnovit egyptskou moc v Sýrii. Z boje s Chetejci vyšel jako vítěz a tyto dvě mocnosti uzavřely smlouvu. Setchi zahájil rozsáhlý stavební program v SV Deltě (první od doby Hyksósů) a usadil se tam. Možná, že založil hlavní město Deltu, které pak jeho syn Ramesse II. zvelebil a pojmenoval po sobě Pi-Ramessē = Dům Ramesse (Ramesses z Ex 1,11). Ramesse II. představoval majestát faraona *par excellence* a oslnil pozdější generace do té míry, že devět dalších králů převzalo jeho jméno (Ramesse III.–XI.). Kromě vybudování deltské rezidence podporoval tento král za své dlouhé 66leté vlády stavební rozvoj po celém Egyptě a Núbii. 20 let bojoval v Sýrii (většinou proti Chetejcům, včetně bitvy o Kádeš), dokud ho okolnosti (únava z boje a výskyt nových nepřátel) nepřiměly podepsat se svým chetejským současníkem Chattušilišem III. smlouvu o trvalém míru. Jeho nástupce Mernephtah podnikl jedno krátké tažení do Palestiny (dobyti Gezeru do svědčuje nápis v Amadé, nezávisle na slavné izraelské stéle) a zřejmě se tento útok mj. dotkl též Izraelců. Musel též odrazit nebezpečnou invazi („mořských národů“) z Libye. Jeho nástupci byli neúspěšní.

První polovina 19. dynastie byla zřejmě svědkem

útlaku Izraelců a exodu (*CHRONOLOGIE SZ). Obnova vlády za Haremheba a velký důraz na stavební činnost ve V Deltě ze strany Setchi I. i Ramesse II. spolu s následnou potřebou početné a levné pracovní síly, to vše tvoří pozadí útluaku Hebrejů, jenž vyvrcholil při práci na výstavbě sídel Pitom a Raamses (Ex 1,8–11). *Raamses budoval faraó jako svou velkou rezidenci. *Pitom bylo město ve Vádi Tumilát. O podmínkách tohoto otroctví a o tom, jak Hebrejové vyráběli cihly, se podrobněji rozepisuje Ex I,12–22 (*CIHLA, *MOJŽIŠ).

Co se týče Mojžišova mládí, není nic výjimečného ani neuvěřitelného na tom, že byl Z Semita vychován u egyptského dvora, snad v harim při deltské rezidenci, určené k odpočinku. Faraoni měli v zemi takových harim několik (sr. J. Joyotte in G. Posener, *Dictionary of Egyptian Civilization*, 1962). Nejspodnější od doby Ramesse II. vychovávali v královských harim Asijce, kteří se tam připravovali pro různé úřady (viz S. Sauneron a J. Joyotte, *Revue d'Égyptologie* 7, 1950, str. 67–70). Semita Ben'Ozen ze Šūr-Bášānu („Skála Bášanu“) byl královským číšníkem (wb'-nsw) faraona Merneptaha (J. M. A. Janssen, *Chronique d'Égypte* 26, č. 51, 1951, str. 54–57 a obr. 11), jiný jeho semitský číšník se jmenoval Pen-Hasu[r]i („ten z Chasóru“; sr. Sauneron a Joyotte, *op. cit.*, str. 68, pozn. 6). Našla se zmínka o tom, že nějaký Egyptan z nižších kruhů v době kolem r. 1170 př. Kr. spílá svému synovi za to, že uzavřel pokrevní bratrství s deltskými Asijci (J. Černý, *JNES* 14, 1955, str. 161nn). Z toho vyplývá, že egyptská výchova a vzdělání Mojžiše v Ex 2 jsou zcela věrohodné. Pokud by někdo chtěl toto líčení zpochybnit, musel by snést důkazy. Mimoto vidíme, že Mojžiš dostal nejlepší možné egyptské vzdělání té doby. Viz dále *MOJŽIŠ. O kouzelnících viz *MAGIE A KOUZELNICTVÍ, o raných *EGYPTSKÉ RÁNY. Útek Mojžiše (Ex 2,15) lze srovnat s útekem dvou uprchlých otroků v Papyru Anastasi V (*ANET*, str. 259). Viz též odstavce o vydávání uprchlíků ve smlouvě mezi Ramessem II. a Chetejci (*ANET*, str. 200–203). O pohybu národů či větších skupin viz chetejský příklad citovaný ve článku *EXODUS, o počtu Izraelců při exodu viz *PUTOVÁNÍ POUŠTÍ. Mezi Egyptem a Kenaanem té doby docházelo k neustálému pohybu a přesunům obyvatelstva (sr. zprávy o hranicích in *ANET*, str. 258–259). Doba 19. dynastie byla v egyptské historii nejvíce kosmopolitní. Hebrejsko-kenanštiny převzatá slova pronikala do egyptského jazyka a literatury ve velkém množství, více než v 18. dynastii. Egyptští úředníci hrdě dokazovali svou znalost kenaanštiny (Papyrus Anastasi I, viz *ANET*, str. 477b). V Egyptě akceptovali semitská božstva (Baal, Anat, Rešef, Aštarta či Aštárot), která zde dokonce měla i své chrámy. Proto Hebrejové nemohli neslyšet o zemi Kenaan, takže o Kenaancích a jejich zvycích věděli hodně ještě předtím, než vyšli z Egypta. Znalost těchto věcí zachycená v Pentateuchu tedy nemusí nutně naznačovat, že k jeho sepsání došlo až po izraelské invazi do Kenaanu, jak se mnozí často omylem domnívají.

c) 20. dynastie. V pravou chvíli nastolil pořádek princ Setnachte. Jeho syn Ramesse III. byl posledním velkým egyptským faraonem. V první dekádě jeho vlády (1190–1180 př. Kr.) došlo k rozsáhlému pohybu obyvatelstva ve V středozemní kotlině, které smetlo chetejskou říši v Malé Asii, úplně rozložilo tradiční kenaansko-emorejské městské státy Syropalestiny a hrozilo Egyptu vpádem z Libye a Palestiny. Tyto útoky Ramesse III. ve třech zoufalých bitvách odrazil a

dokonce nakrátko vstoupil se svým vojskem do Palestiny. Jelikož ale jeho nástupci Ramesse IV.–XI. byli většinou neschoptí, řízení státu pomalu upadalo, rostla korupce a ekonomika trpěla chronickou inflací, která způsobila lidu těžkosti. V této době vyvrcholily slavné loupeže v královských hrobech v Thébách.

4. Pozdní období historie Egypta a Izraele

Od této doby jsou už dějiny Egypta dějinami úpadku, který přerušují jen krátká období vlády některých výjimečných panovníků. Vzpomínka na minulou velikost Egypta se však za egyptskými hranicemi zachovala a špatně posloužila Izraeli i Judovi, když se chtěli na tuto „nalomenou třtinu“ bláhově spolehnout.

a) 21. dynastie a spojené království. Na sklonku panování Ramesse XI. vládl v Horním Egyptě generál Herihor (tehdy též nejvyšší kněz Amūna) a v Dolním Egyptě princ Nesbanebdžet I. (Smenés). Politicky se toto období označovalo jako „renaissance“ (*whm-mswt*). Po smrti Ramesse XI. se stal Smenés faraonem v Tanidu (21. dynastie), zatímco potomci Herihora na oplátku získali v Thébách dědičný úřad velekněžství Amūna a vládu nad Horním Egyptem pod tanidskými faraony. Tak v době 21. dynastie jedna část Egypta vládla celé zemi jen s benevolencí druhé!

Tyto zvláštní okolnosti pomáhají vysvětlit umírněnou politiku této dynastie v Asii: politiku přátelství a spojení se sousedními palestinskými státy, kdy se vojenské operace omezily pouze na „pořádkové“ akce sloužící k zabezpečení egyptské hranice v JZ části Palestiny. Silně působily i komerční motivy, neboť Tanis byl velkým přístavem. To vše koresponduje se SZ odkazy z té doby.

Když král David dobyl Edóm, byl Hadad, mladý edómský dědic, odveden do bezpečí do Egypta. Tam se mu dostalo velmi příznivého přijetí, takže když vyrůstal, získal manželku z královského rodu (1 Kr 11,18–22). Jasný příklad zahraniční politiky 12. dynastie nacházíme hned na počátku Šalomounovy vlády. *Faraó „dobył a vypálil Gezer“ a dal jej jako věno své dceři, Šalomounově manželce (1 Kr 9,16; sr. 3,1; 7,8; 9,24; 11,1). Kombinace „pořádkové“ akce v JZ Palestině (Gezer) a spojení s mocným izraelským státem zajistilo Egyptu bezpečnost asijské hranice a nepochybně přineslo oběma zemím hospodářský zisk. V Tanidu objevili archeologové poškozený reliéf, zobrazující faraona Siamūna, jak zabíjí cizince (zřejmě Pelištejce) sekerou egejského typu. Tento zvláštní detail svědčí o tom, že to byl právě Siamūn, kdo vedl akce v zemi Pelištejců (pronikl až ke kenaanskému Gezeru) a stal se Šalomounovým spojencem. (O této scéně viz P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 40, obr. 5.)

b) Libyjská dynastie a rozdělení království.

1. *Šišk. Po smrti posledního tanidského krále r. 945 př. Kr. nastoupil pokojně na trůn pod jménem Šešonk I. (bibl. Šišk) mocný libyjský kmenový náčelník (? z Búbastis/Pibaste), a tak založil 22. dynastii. Svou vládu vnitřně konsolidoval Egypt a zahájil agresivní asijskou politiku. Šalomounův Izrael vnímal ne jako spojence, ale jako politického a obchodního protivníka na své SV hranici. Proto začal usilovat o zničení hebrejského království. Za Šalomounova života však Šešonk prozíravě nepodnikal žádné kroky, pouze poskytl útočiště politikům uprchlíkům, zvláště Jarobeámovi, synu Nebatovu (1 Kr 11,29–40). Po Šalomounově smrti znamenal Jarobeámovův návrat rozdělení království do dvou menších oblastí – Jarobeám

vládl v jedné a Rechabeám v druhé. Brzy nato, v „5. roce“ panování Rechabeáma, r. 925 př. Kr. (1 Kr 14,25n; 2 Pa 12,2–12) a zřejmě po hraničním incidentu s beduíny (zlomek stély, Grdseloff, *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, 1, 1947, str. 95–97), vpádl Šišk do Palestiny a podmanil si Izrael i Judu, jak vyplývá z objevu jeho stély u Megidda (C. S. Fisher, *The Excavation of Armageddon*, 1929, str. 13 a obr.). Na seznamu připojeném k triumfálnímu reliéfu, který dal Šišk vytesat v chrámě Amūna (Karnak) v Thébách, je uveden mnoho biblických místních jmen (viz *ANEP*, str. 118 a obr. 349). (Viz též *SUKEICI.) Šešonkův záměr byl jasný a konkrétně vymezený: získat politické a ekonomické zabezpečení podmaněním bezprostředních sousedů. Neučinil žádný pokus o obnovu říše z doby Tutmose či Ramesse.

2. *Zerach. Z 2 Pa 14,9–15; 16,8 vyplývá, že Šiškův nástupce Osorkon I. se snažil napodobit úspěch svého otce v Palestině, ale byl příliš pasivní na to, aby se tam sám vypravil. Proto zřejmě poslal do Palestiny svého generála Zeracha, Kúšijce, který utrpěl velkou porážku od judského krále Asy někdy v r. 897 př. Kr. Tím skončila agresivní politika Egypta v Asii. Přesto však, stejně jako Šešonk I., i Osorkon I. udržoval vztahy s městem Byblos ve Fénicii, kde se našly sochy obou faraonů (*Syria* 5, 1924, str. 145–147 a deska 42; *Syria* 6, 1925, str. 101–117 a deska 25).

3. Egypt a Achabova dynastie. Takelot I., následník Osorkona I., byl zřejmě bezvýznamný člověk, který dopustil, aby mu královská moc unikla. Další král, Osorkon II., zdědil Egypt, jehož jednotu byla už úplně podkopána. Místní libyjské provinční vládci postupně získávali větší nezávislost a v Thébách se objevily separatistické tendence. Proto se Osorkon II. uchýlil k původní „umírněné“ zahraniční politice (podobně slabé) 21. dynastie, k politice spojení s palestinskými sousedy. Dověduje to nález v paláci Omriho a Achaba v Samari – alabastrová váza Osorkona II., která patřila k diplomatickým darům od spoluvládci (Reisner, *etc.*, *Harvard Excavations at Samaria*, 1, 1924, obr. na str. 247). Vyplývá z toho, že Omri i Achab byli ve spojení s Egyptem a s Týrem (sr. Achabův sňatek s Jezabelou). Osorkon II. si také nchal postavit sochu v Byblosu (M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, 1, str. 115–116 a deska 43).

4. Hósea a „Só, král Egypta“. V „umírněné“ politice, kterou oživil Osorkon II., pokračovali i jeho ještě slabší nástupci, za jejichž vlády se Egypt postupně rozpadl na lokální provincie s králi vládnoucími na různých místech (23. dynastie) současně s hlavní, mateřskou 22. dynastií v Tanidu/Sóanu. Předtím, než došlo ke zdvojení vlády (asi po vzájemné dohodě), otiřála egyptským státem občanská válka soustředěná kolem Théb (sr. R. A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, 1958), takže mohlo těžko uplatňovat silnou vnější politiku.

To vše naznačuje, proč se r. 725/4 př. Kr. poslední izraelský král Hósea tak pohotově obrátil o pomoc proti Asýrii k Sóovi, králi egyptskému (2 Kr 17,4), a jak nemístná byla tato jeho důvěra v rozdělený a slabý Egypt. Na záchranu Samari před pádem nepřišla žádná pomoc. Totožnost krále Sóa byla dlouho zahalená tajemstvím. Zřejmě jde o Osorkona IV., posledního faraona 22. dynastie, 730–715 př. Kr. Skutečnou moc Dolního Egypta držel v rukou Tefnachte a jeho následník Bekenrinf (24. dynastie) ze Saidy v Z Deltě. Osorkon IV. byl tak bezmocný, že se v r. 716 př. Kr. na egyptské hranici vykoupil od asyrského Sargo-

na darem dvanácti koní (H. Tadmor, *JCS* 12, 1958, str. 77–78).

c) Etiopie – „třtina nalomená“. V Núbii (Kús) mezitím vzniklo království, ve kterém vládli princové, jejichž kultura byla čistě egyptská. Kašta a Pianchi, ctitelé Amūna, vznesli nárok na protektorát nad Horním Egyptem. V jedné bitvě porazil Pianchi Tefnachte z Dolního Egypta, aby ochránil Théby, okamžitě se však navrátil do Núbie.

Jeho následník Šabako (asi 716–702 př. Kr.) však okamžitě znovu dobyl Egypt a r. 715 př. Kr. odstranil Bekenrinf. K Asýrii byl Šabako přátelsky neutrální. R. 712 vydal na žádost Sargona II. jednoho uprchlíka a jeho pečeti (zřejmě z diplomatických dokumentů) archeologové objevili v Ninive. Šabako měl nepochybně dost práce doma v Egyptě, takže se nevěnoval do zahraničních záležitostí. Jeho následníci v této dynastii (25.) však žel nebyli tak moudří. Když r. 701 př. Kr. napadl asyrský *Sanherib judského krále Chizkijáše, nerozvážně nový etiopský faraó Šebitko poslal svého stejně mladého a nezkušeného bratra *Tirhāka, aby se Asýrii postavil (2 Kr 19,9; Iz 37,9), což vyústilo v těžkou porážku Egypta. Etiopští faraonové si neuvědomovali asyrskou převahu – po tomto neúspěchu byl Tirhāk poražen Asýrií ještě dvakrát (asi 671 a 666/5 jako král) a Tanutamon jednou – jejich nekompetentní zasahování do záležitostí Palestiny způsobilo Egyptu i Palestině utrpení. Asyrský král je posměšně tituloval „nalomená třtinaová hůl“ (2 Kr 18,21; Iz 36,6). Aššurbanipal, podrážděný stálým vměšováním Egypta, nakonec r. 664/3 př. Kr. vyplenil starobylé svaté město Théby a vyloupil chrámový poklad shromážděný po 14 století. Prorok Nahum (3,8–10) nemohl najít vhodnější přírovnání než právě pád tohoto města, když hlásal blížící se zničení Ninive. Asýrie nicméně nebyla schopna Egypt okupovat. Zanechala tu jen posádky na klíčových místech.

d) Egypt, Juda a Babylón. V Egyptě, který se nyní octl ve zmatku, dokázal místní bystrý vládce ze Saidy (Z Delta) díky svému mimořádnému talentu sjednotit zemi pod své žezlo. Byl to Psamtek I., který tak založil 26. (saidskou) dynastii. Se svými následníky dokázal obnovit vnitřní jednotu a prosperitu Egypta. Kolem zdravého jádra řeckých žoldnérů vybudoval schopnou armádu, podporoval obchod s řeckými obchodníky a postavil na Středozemním a Rudém moři silné flotily. Avšak zřejmě ve snaze kompenzovat nedostatek vnitřní, skutečné životnosti Egypta, hledal inspiraci v jeho zašlé slávě. Napodobovalo se starobýlé umění a uměle se zaváděla móda archaických titulů.

Navenek tato dynastie (s výjimkou tvrdohlavého Hofry) praktikovala pokud možno politiku rovnováhy sil v Z Asii. Psamtek I. např. nenapadl Asýrii, ale zůstal jejím spojencem proti vzrůstající moci Babylónu. Proto také Néko II. (610–595 př. Kr.) táhl na pomoc oslabené Asýrii (2 Kr 23,29) proti Babylónu, když judský Jóšijáš zpečetil osud Asýrii tím, že za cenu svého života zdržel Néka u Megidda. Egypt se považoval za dědice asyrského vlastnictví v Palestině, jeho vojska však utrpěla porážku u Karkemiše r. 605 př. Kr., takže celá Syropalestina připadla Babylónu (Jr 46,2). Judský Jójakim tak zaměnil na tři roky vazalství Egyptu za vazalství Babylónu. Tabulky babylónských letopisů ukazují, že mezi Egyptem a Babylónem vznikl konflikt, jenž r. 601 př. Kr. vyústil v otevřený boj, a na obou stranách došlo k těžkým ztrátám. Nebukadnesar pak zůstal 18 měsíců v Babylónii, aby obnovil a posílil svou armádu. V té době se Jójakim

EGYPT

vzbuřil (2 Kr 24,1n); nepochybně doufal v pomoc Egypta, jenže ta nepřišla, neboť Neko zůstal prozíravě neutrální. Nebukadnesar tedy nebyl při svém dobývání Jeruzaléma r. 597 př. Kr. nikým obtěžován. Psamtik II. zachoval mír. Jeho návštěva v Byblosu se týkala spíše ohlášených obchodních záležitostí než jiných zájmů ve Fénicii. Bojoval jen v Núbii. Avšak Vahjebre (589–570 př. Kr.) bláhově odložil zdrženlivost dynastie stranou a táhl na pomoc Sidkijášovi v jeho revoltě vůči Babylónu (Ez 17,11–21; Jr 37,5). Spěšně se však vrátil do Egypta, když Nebukadnesar dočasně ukončil své (druhé) jeruzalémské obléhání, aby jej zahnal. Vahjebre nechal Jeruzalém padnout do rukou Babylóňanů r. 587 př. Kr. Po dalších pohromách nakonec *Chofru-Vahjebrehu nahradil r. 570 př. Kr. Ahmose II. (Amasis, 570–526 př. Kr.). Jak už dříve prorokoval Jeremjáš, Nebukadnesar nyní táhl proti Egyptu (zmínka na poškozeneč babyl. tabulce), nepochybně aby zabránil jakémukoli dalšímu vměšování z této strany. Musel však s Ahmosem dosáhnout určité dohody, neboť od té doby až do chvíle, kdy byli oba pohlaceni Médo-Persii, stál Egypt s Babylónem bok po boku proti rostoucí hrozbě Médie. Avšak r. 525 př. Kr. se Egypt i se svými spojenci dostal pod perskou nadvládu Kambýsovu. O tomto období více viz *BABYLÓNIE a *PERSIE.

e) *Porobené království*. Zprvu byla perská vláda v Egyptě (Dareios I.) spravedlivá a pevná. Opakované egyptské vzpoury však přinesly ztupení perské politiky. Egyptané vyvinuli protiperskou propagandu, která byla dobře přijata v Řecku (sr. Hérodotos), neboť sdíleli stejného nepřítele. Nakrátko, v letech 400–341 př. Kr., získali poslední rodilí egyptští faraoni pochybnou nezávislost – do té doby, než se opět dostali pod nadvládu Persie. Té pak byli poddáni 9 let, až do okamžiku, kdy do země vstoupil r. 332 př. Kr. Alexandr jako „osvoboditel“ (viz F. K. Kienitz v bibliografii a G. Posener, *La Première Domination Persée en Égypte*, 1936). Z Egypta se pak stala nejprve helénistická monarchie *Ptolemaiovců, později byl pokračován Byzantskou říší. Od 3. stol. po Kr. byl Egypt převážně křesťanskou zemí se svou vlastní, nakonec schizmatickou (koptskou) církví. V r. 641/2 po Kr. ovládl egyptskou říši islám, a tak zahájil její středověkou a moderní epochu.

V. Literatura

1. Rozsah egyptské literatury

a) 3. tisíciletí př. Kr. K nejznámějším dílům Staré říše a prvního mezidobí patří literatura náboženská a mudroslovná. Velcí mudrci Imhotep, Hardžedef a Ptahhotep vytvořili „pokyny“ či „naučení“ (eg. *sb'jt*) – psané sbírky náročných mravních zásad moudrého jednání v každodenním životě, obzvláště pro mladé muže, kteří si dělali naděje na vysoký úřad – a tak zahájili velmi dlouhou egyptskou tradici. Nejlépe dochované je dílo Ptahhotepovo, viz Z. Žába, *Les Maximes de Ptahhotep*, 1956. O pyramidálních textech a memfidské teologii viz níže VI.

Kolaps egyptské společnosti starého pořádku v prvním mezidobí zobrazuje zřejmě *Ipuverovo napominání*, zatímco *Rozhovor zoufalce s vlastní duší* odráží agonii tohoto období z hlediska osobního konfliktu, který uvádí člověka na pokraj sebevraždy. *Naučení pro krále Merikaréa* vykazují pozoruhodný zájem o správné jednání ve státnických záležitostech, *Výmluvný venkovan* v devíti rétorických proslotech

v rámci prologu k prozaickému vyprávění a epilogu (sr. Jób) zase volá po sociální spravedlnosti.

b) *Rané 2. tisíciletí př. Kr.* V literatuře Střední říše vynikají příběhy a propagandistická díla. Nejskvělejší je *Sinuhetiv Životopis*, Egyptána, který strávil dlouhá léta v exilu v Palestině. Dílo *O trosečnickovi* lze označit za námořní fantazii. Mezi propagandistickou literaturou představuje *Nefertiho prorocví* („Neferrohu“ ze starších knih) pseudoporocví, jež označuje Amamenhata I. za spasitele Egypta. O prorocví v Egyptě viz Kitchen, *Tyndale House Bulletin* 5/6, 1960, str. 6–7 a odkazy. Dva loajalistické spisy „instrukcí“ – *Setepibřé a Naučení muže synovi* – sledují jediný cíl: ztotožnit v myslích příslušníků vládnoucí i pracující třídy dobrý život s věcmi trůnu. Tuto oddanost zřejmě vyjadřuje i poezie *Písní Sesostridovi III.* V souvislosti s vedením výuky ukazují *Naučení Chetihova, syna Duaufova* či *Satira o obchodu* výhodou povolání písaře nad ostatními (manuálními) profesemi, a to tak, že je vykreslují v černých barvách. O kouzelnických příbězích viz *MAGIE A KOUZELNICTVÍ (egyptské).

c) *Konec 2. tisíciletí př. Kr.* Během tohoto období vznikly další příběhy, včetně nádherných pohádek (např. *Povídka o princovi, kterému byl předurčen osud, O dvou bratech*), historických dobrodružných příběhů (*Dobytí Jaffy*, předchůdce díla *Alibaba a čtyřicet loupežníků*) a biografických zpráv jako *Ven-amunova cesta do Foiníkie*. (Ven-amun byl v neblahých dnech Ramesse XI. poslán do Libanonu pro cedrové dřevo). Poezie dosáhla vrcholu ve třech formách: lynické, královské a náboženské. V prvním případě známe několik milostných básní, jež svým stylem ohlašují něžné kadence Písně písní. Faraonové oslavovali svá vítězství triumfálními hymny, z nichž nejlepší jsou o Thutmosovi III., Amenhotepovi III., Ramesseovi II. a o Memepthahovi (izraelská stéla). Svě zastoupení má i mudroslovná literatura, nestojí však v popředí. Kromě „instrukcí“ Aniho a Amennachteho vznikla též pozoruhodná óda na Nesmrtelnost pisma. O Amemopově moudrosti viz níže 2.a,1.

d) 1. tisíciletí př. Kr. Z tohoto období zatím známe jen málo literatury. „Instrukce“ Ónhšeseonkovy psané demotickým staroegyptským písmem jsou datovány do posledních staletí př. Kr. a *Příběhy velekněží z Memfis* (kouzelníků) do 1. stol. po Kr. Většinu koptské (křesťanské) literatury tvoří překlady z řecké církevní literatury, jediným národním výrazným křesťanským spisovatelem je Šenoute.

2. Egyptská literatura a Starý zákon

Velmi neúplný výše uvedený nástin má zdůraznit množství, bohatost a rozmanitost rané egyptské literatury. Kromě položek zmíněných níže v bodě „Náboženství“ existuje celý soubor historických, obchodních a společenských textů. Egypt představuje pouze jednu z biblických zemí. Také sousední státy poskytují množství písemností (*ASÝRIE, *KENAAN, *CHETEJC). Relevance této literatury je dvojitá: za prvé, vzhledem k otázkám přímého kontaktu s hebrejskými písmennostmi, za druhé v tom, do jaké míry poskytují datované a srovnatelné přímé materiály té doby pro objektivní kontrolu SZ literárních forem a typů literární kritiky.

a) Otázky přímého kontaktu.

1. Gn 39; Ž 104. V minulosti se objevil názor, že incident Potifarovy nevěrné manželky v Gn 39 je založen na podobné události z mýtického Příběhu *O dvou bratech*. Jediným styčným bodem je však

pouze nevěrná manželka. Příběh je záměrně dílem čiré fantazie (hrdina se promění v býka atd.), zatímco vyprávění o Josefově představuje biografii, která se v každém ohledu týká skutečnosti.

Dnes se egyptologové většinou nedomnívají, že Achnatonův „Hymnus na Atona“ inspiroval části Ž 104, jak kdysi tvrdil Breasted (sr. J. H. Breasted, *Dawn of Conscience*, 1933, str. 366–370). Stejný univerzalizmus a adorace božstva jako stvořitele a udržovatele se objevuje v hymnech na Amūna, datovaných před Atonem i po něm. V nich se mohly tyto koncepty dochovat až do doby hebrejské tvorby žalmů (tak např. J. A. Wilson, *Burden of Egypt/Culture of Ancient Egypt*, str. 224–229). Ani toto slabé spojení však nemá váhu, neboť tentýž univerzalizmus se nachází již v Z Asii (sr. příklady in W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1957 ed., str. 12–13, 213–223), a je tedy příliš obecně rozšířen na to, aby se mohl stát kritériem dokazujícím přímý vztah. K stejnému závěru můžeme dojít s ohledem na tzv. kající žalmy dělníků z thébské nekropole z 19. dynastie. Poctit nedokonalosti či hříšnosti není pro Egypt nijak přiznací (spíše je tu zcela atypický) a egyptské žalmy by mohly být srovnávány s významem lidské hříšnosti chejetského krále Muršilise II. (ANET, str. 395b) a s babylónskými kajícími ódami. Ty opět dokazují, že zmíněné pojetí bylo všeobecně rozšířené (i když mohlo mít různé místní důrazy), a nemožou se používat jako důkaz přímého vztahu (sr. G. R. Driver, *The Psalms* in D. C. Simpson [ed.], 1926, str. 109–175, obzvláště 171–175).

2. Moudrost Amemopova a Přísloví. Pod dojmem velké verbální podobnosti mezi různými oddíly v egyptských „instrukcích“ Amemopova (1100 př. Kr., viz níže) a „slov moudrého“ (Př 22,17–24,22) citovaných Šalomounem (ztotožnění „mého poznání“ z 22,17 s Šalomounovým z 10,1) mnozí po vzoru Ermana předpokládali, že kniha Přísloví si vypůjčila z Amemopova. Jen Kevin a McGINCHNEY se odvážili zastávat opačný názor. Jiní vědci spolu s knihou W. O. E. Oesterleye, *Wisdom of Egypt and the Old Testament*, 1927, pochybovali o oprávněnosti těchto dvou extrémů a uvažovali o tom, že možná Amemop i Přísloví čerpali ze společného fondu staroorientální mudroslovné tradice, zvláště pak ze staršího hebrejského díla. Mnoho badatelů dosud sdíli stanovisko údajné závislosti Přísloví na Amemopovi (např. P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 113, 127), avšak toto pojetí je příliš zjednodušené. Výzkum Amemopova díla i knihy Přísloví na pozadí celé oblasti starověkého mudroslovní Blízkého východu stále trvá a nedávno se ukázalo, že ve skutečnosti *neexistuje* adekvátní základ pro předpokládanou závislost těchto děl ani jedním směrem. Je třeba se zmínit o dvou dalších skutečnostech. První souvisí s datem – Plumley (*DOTT*, str. 173) a zmiňuje káhirský stěp Amemopova, který „může být datován s určitou jistotou do 2. poloviny 21. dynastie“. Proto egyptský Amemop nemohl žít později než v r. 945 př. Kr. (= konec 21. dynastie). Dnes mají egyptologové spíše tendenci jej zařadit do 18.–20. dynastie. V každém případě nevidíme objektivní důvod, proč by hebrejská „slova moudrého“ neměla být stejně stará jako Šalomounova vláda, tj. 10. stol. př. Kr. Druhá věc se týká slova *šilsóm*, jež nacházíme v Př 22,20 a které Erman a další překládají jako „třičet“, což by naznačovalo, že Přísloví napodobují 30 kapitol Amemopova. Avšak Př 22,17–24,22 neobsahuje 30, ale 33 napomenutí, a

nejjednodušší interpretace považuje slovo *šilsóm* za neúplný výraz *'etmól šilsóm* (= dřívě, již) a překládá dotyčnou větu prostě: „Zdali jsem ti již dřívě nepsal rady poznání?“

b) *Literární užití a SZ kritika*. Škoda, že konvenční metody literární kritiky SZ (viz též *BIBLIČKA KRITIKA) se zvláště během minulého století utvářely a formovaly pouze s pomocí nejpovrchnějších odkazů na vlastní rysy dobové literatury biblického světa, vedle níž hebrejské písemnosti vznikaly a s jejímž literárními fenomény vykazují pozoruhodné vnější, formální podobnosti. Aplikace takové externí a hmatatelné objektivní kontroly nemůže selhat v tom, že bude mít drastické důsledky pro tyto metody literární kritiky. Egyptské texty jsou obzvláště bohatým zdrojem těchto vnějších kontrolních dat, cenná potvrzení poskytuje i mezopotámská, S kenaanská (ugaritská) a chejetská literatura aj. Předěžný nástin viz K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, k. 6–7.

VI. Náboženství

1. Bohové a teologie

Egyptské náboženství nikdy netvořilo jednotný celek. Po celé zemi existovali místní bohové, mezi nimi Ptah, memfidský bůh řemesla, Thovt, bůh učení a Měsíce v Hermopoli, thébský Amūn, „skrytý bůh“, který zastínil boha války Mentu a stal se státním božstvem Egypta 2. tisíciletí, Hathor, bohyně radosti v Dendeše, a mnoho dalších. Pak tu byli kosmičtí bohové: první a přední Rē¹ neboli Atum, bůh Slunce, jehož dcera Ma'at zosobňovala Pravdu, Spravedlnost, Právo a kosmický řád. Dále pak Nūt, bohyň oblohy, a Šu, Geb a Nūn, po řadě bohové vzduchu, země a prvotního vodstva. Pravému národnímu náboženství se nejvíce blížil kult Osirida a jeho cyklus (manželka Isis, syn Horus). Osiridův příběh obsahoval mocný lidský apel: dobrý král, zavražděný svým zlým bratrem Sethem, se stává vládcem říše mrtvých a posmrtně vítězí v osobě svého syna a mstítelce Hora, který za podpory své matky Isis získal pozemské království svého otce. Egyptané se mohli ztotožnit s Osiridem, oživeným v jeho posmrtném království. Další aspekt Osirida jako boha vegetace jej spojoval s každoročním vyvěláním Nilu z břehů a následnou obnovou = života a byl v egyptském kultu mocně kombinován s pohřebním aspektem.

2. Egyptská bohoslužba

Egyptská bohoslužba představovala naprostý protiklad semitské bohoslužby obecné, zvláště pak hebrejské. Chrám byl od okolí izolován vysokými zdmi a bohoslužbu zde konali jen sloužící kněží. Ostatní obyvatelstvo se aktivně účastnilo uctívání velkých bohů jen tehdy, kdy bůh o velkých svátcích vycházel v nádherném procesi. Kromě toho hledali lidé potěšení u domácích a nižších bůžků. Kult velkých bohů sledoval jeden obecný vzor – s bohem se jednalo jako s pozemským králem. Každý den ho probouzeli ze spánku písní, pak jej umyli a oblékli (tj. jeho podobu, sochu), předložili snídani (ranní oběť), následovaly dopolední záležitosti, dostal polední a večerní jídlo (tomu odpovídající oběti) a potom byl připraven na noc. Kontrast těchto pozemských egyptských přírodních božstev a stále bdělého, svrchovaného Boha Izraele s jeho didaktickým obětním systémem, jež symbolizoval potřebu a prostředek smíření k vyprávění se s vinou člověka, a s pokojnou obětí v obecn-

EGYPT

ství ve stánku či v chrámu, může být sotva větší. O egyptské chrámové bohosluzbě viz H. W. Fairman, *BJRL* 37, 1954, str. 165–203.

3. Náboženská literatura

Do 3. tisíciletí př. Kr. spadají tzv. pyramidální texty (nalezené v pyramidách 6. dynastie). Jde o velkou skupinu „zaklínadel“, tvořících vlastně neuvěřitelně složité královské pohřební rituály, a též o memfidskou teologii, která oslavuje boha Ptaha jako první příčinu všeho, co vzniká v mysli (srdci) a realizuje se mocným slovem (jazyk). Ve všech obdobích existují hymny a modlitby adresované bohům, obvykle plné mytologických zmínek. Pozoruhodnou ilustrací dobového univerzalizmu jsou některé hymny o Amūnovi a Achnatonův známý hymnus na Atona z epochy Nové říše, viz výše V (Literatura, 2.a, 1.). Epické básně o bozích, které se dochovaly do současnosti, existují jen v citátech. Pohoršlivá část cyklu Osirida se dochovala v *Boj Hora se Sutechem*. Texty z rakví ze Střední říše (tehdy obvykle malované na vnitřních stěnách) a „Kniha mrtvých“ z Nové říše a pozdního období nejsou nic jiného než sbírky magických zaklínadel zajišťujících ochranu a blaho zesnulých v životě po smrti. Na stěnách hrobů faraonů Nové říše nacházíme zvláštní „přívodce“ pekelným zeměpisem. O magické literatuře viz *MAGIE A KOUZELNICTVÍ. Ohledně překladů náboženských textů viz *ANET*.

4. Víra spojená s pohřbem

Promyšlená víra Egyptanů v posmrtný život našla svůj výraz v konkrétních materiálních představách o slavnějším Egyptě v jiném světě, kde vládne Osiris. Alternativní představy obsahovaly doprovázení slunečního boha Rē na jeho každodenní pouti po obloze a podsvětím, či přebývání mezi hvězdami. Tělo bylo hmotným rozšířením duše. Mumifikace představovala prostě umělý prostředek zachování těla, když začaly být hroby velmi složité na to, aby sluneční paprsky vysušily tělo přirozeným způsobem, jak tomu bylo v prehistorických mělkých hrobech. Předměty, zanechávané v hrobech mrtvým k dispozici obvykle lákaly zloděje. Zájem Egyptanů o smrt nebyl morbidní. Tito radostní, pragmatičtí, materialističtí lidé si prostě chtěli s sebou vzít dobré věci tohoto světa a užívali k tomu magických prostředků. Hrob se pokládal za věčný fyzický příbytek zesnulého. Pyramidy byly královské hroby, jejichž tvar napodoboval podobu posvátného kamene slunečního boha Rē v Heliopolu (viz I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, 1961). Tajné hroby faraonů Nové říše vytesané ve skále v údolí králů u Théb měly zmást zloděje, ale nepodařilo se jim to, stejně jako pyramidám, které měly nahradit.

BIBLIOGRAFIE. Obecně: Populární úvody k starověkému Egyptu: L. Cottrell, *The Lost Pharaohs*, 1950, a *A Life under the Pharaohs*, 1955; P. Montet, *Everyday Life in Egypt in the Days of Ramesses the Great*, 1958. Velmi užitečné je dílo S. R. K. Glanvillea (ed.), *The Legacy of Egypt*, 1942 (nová ed., 1965); dobře ilustrovaný je W. C. Hayes, *Scepter of Egypt*, 1, 1953; 2, 1959. Podobně G. Posener, S. Sauneron a J. Yoyotte, *Dictionary of Egyptian Civilization*, 1962. O Egyptě a Asii W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zum Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 1962. Standardní dílo představuje H. Kees, *Ägypten*, 1933, jež tvoří 1. část *Kulturgeschichte des Alten Orients* v sérii *Handbuch der Altertumswissen-*

schaft; H. Kees, *Ancient Egypt, a Cultural Topography*, 1961 je též užitečná a spolehlivá kniha. Plnou bibliografii lze získat in I. A. Pratt, *Ancient Egypt*, 1925, a její *Ancient Egypt (1925–41)*, 1942, téměř všechno předválečné; W. Fedem, 8 seznamů in *Orientalia* 17, 1948; 18, 1949; a 19, 1950 z let 1939–47; a J. M. A. Janssen, *Annual Egyptological Bibliography*, 1948nn., §§ pro 1947 dál, plus B. J. Kemp, *Egyptology Titles*, každoročně. Též Porter-Moss, *Topographical Bibliography*, 7 sv.

Původ jména: Brugsch, *Geographische Inschriften*, 1, 1857, str. 83; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, str. 124*, 211*.

Zeměpis: O povrchové struktuře a zeměpisu Egypta je velmi hodnotným dílem J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939. O současných statistikách viz nástin in *The Middle East*, 1958. Mnoho informací obsahuje *Baedeker's Egypt*, 1929. Popisu pouští se věnuje A. E. P. Weigall, *Travels in the Upper Egyptian Deserts*, 1909. O raném státě a osídlení údolí Nilu píše W. C. Hayes, „Most Ancient Egypt“ = *JNES* 22, 1964. O nejstarším egyptském zeměpisu získáváme informace in (Sir) Alan Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 sv., 1947, s dobrou diskusí a odkazy na literaturu. Viz též *EGYPTSKÁ ŘEKA, *CHĀNES, *MEMFIS, *NAFTUČANĚ, *NIL, *ÓN, *PATROS, *PI-BESET, *RAAMESSES, *THÉBY, *SÓAN atd.

Jazyk: Podrobnější pojednání o eg. jazyce a příslušná bibliografie viz Sir A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*³, 1957. Koptština viz W. C. Till, *Koptische Grammatik*, 1955, celá bibliografie je in A. Mallon, *Grammaire Copte*, 1956; anglicky sr. C. C. Walters, *An Elementary Coptic Grammar*, 1972.

Historie: Standardním dílem je É. Drioton a J. Vandier, *L'Égypte* (Collection „Clio“)⁴, 1962, jež obsahuje celou diskusí a bibliografii. Hodnotné je dílo J. A. Wilsona, *The Burden of Egypt*, 1951, přetištěné jako paperback, *The Culture of Ancient Egypt*, 1956. Různá vydání *History of Egypt* J. H. Breasteda a *Ancient History of the Near East* H. R. Halla jsou nemoderní. Viz též A. H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 1961; a zvl. *CAH*³, sv. 1 a 2, 1970nn.

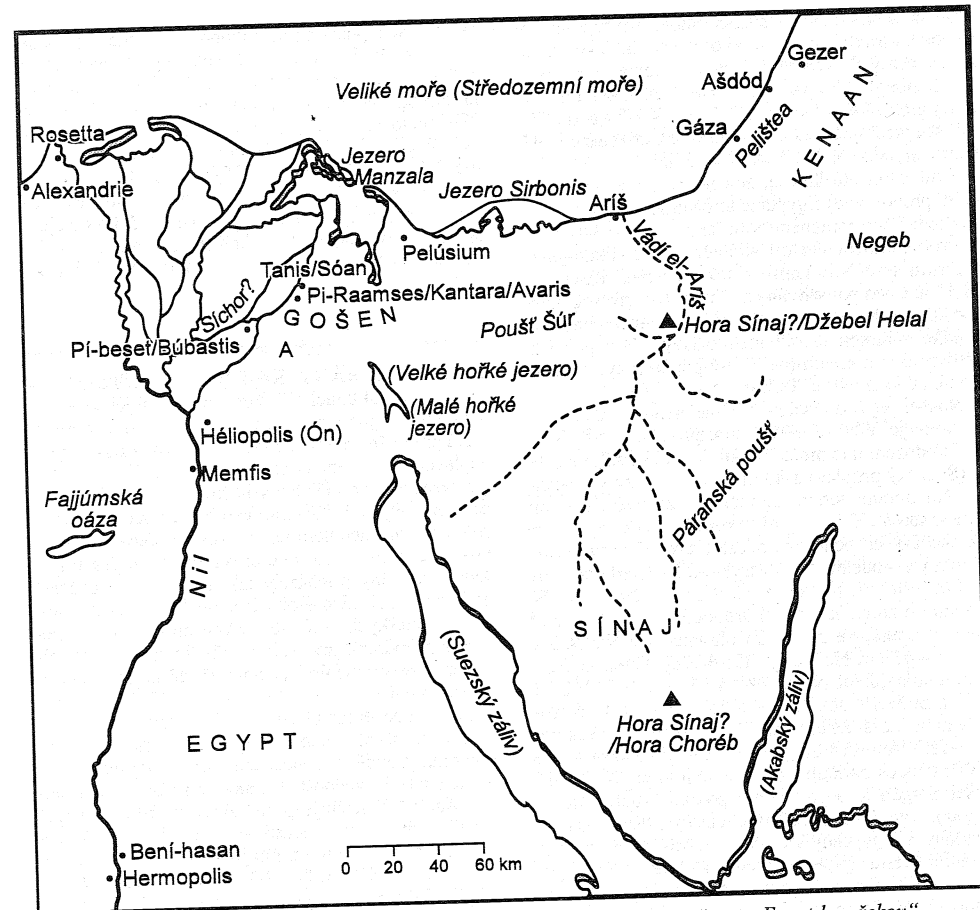
O historických písemnostech Egypta viz L. Bull in R. C. Dentan (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, 1955, str. 3–34; C. de Wit, *EQ* 28, 1956, str. 158–169.

O rivalském egyptském kněžstvu viz H. Kees, *Das Priestertum im Ägyptischen Staat*, 1953, str. 78–88 a 62–69, též *Nachträge*, 1958; viz též J. A. Wilson, *Burden of Egypt/Culture of Ancient Egypt*, k. IX. O pozdním období viz K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 př. Kr.)*, 1972, zvl. část IV.

O Egyptě pod perskou nadvládou viz F. K. Kienitz, *Die Politische Geschichte Ägyptens, vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, 1953. O babylónských letopisných tabulkách viz D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956. O malé, avšak velmi důležité korekci dat 26. dynastie v Egyptě viz R. A. Parker, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo Abteilung*, 15, 1957, str. 208–212.

O Egyptě v době řecko-římské viz *CAH*, pozdější svazky; Sir H. I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, 1948 a jeho *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, 1953 a pozdější vydání; W. H. Worrell, *A Short Account of the Copts*, 1945.

Literatura: O literárních dílech, sr. W. K. Simpson



Mapa Egypta, ukazující Vád-el 'Ariš a řeku Síchor. Obojí může být ztotožněno s „Egyptskou řekou“.

(ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, 1972, a M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1–2, 1973–6; mnohé historické texty in J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 sv., 1906/7. Důležité, ale zkrácené výběr najdete v *ANET*. Skvělé dílo, podávající výčet, identifikaci a rekonstrukci eg. literatury je Posenerovo *Recherches Littéraires*, 1–7, in *Revue d'Égyptologie* 6–12 (1949–60). Stále cenné na tomto poli je T. E. Peet, *A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine and Mesopotamia*, 1931. Dále B. Vachala, *Moudrost starého Egypta*, KPK Praha, 1992, *Pověsti a legendy faraónského Egypta*, KPK Praha, 1994. (První souborné české vydání všech dochovaných staroegyptských literárních památek tohoto druhu.) Z. Žába, *Tesáno do kamene, psáno na papyru*, Svoboda Praha, 1968.

Náboženství: Pěkný nástin eg. náboženství podává J. Černý, *Ancient Egyptian Religion*, 1952; detailněji spolu s bibliografií najdeme in J. Vandier, *La Religion Égyptienne*, 1949; dobré je H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 1956; sr. též S. Morenz, *Egyptian Religion*, 1973. J. Heller, *Starověká náboženství*, Kalich, Praha 1988, str. 7–100. (Obsahuje komentovanou bibliografii českých a zahraničních autorů.)

K.A.K.

EGYPTSKÁ ŘEKA Správná identifikace „Egyptské řeky“ je dosud nejistá. Je třeba pečlivě zkoumat několik různých hebr. výrazů. *j' 'or misrajim* = řeka (= *Nil) Egypta, se týká přímo Nilu, jeho každoroční vzedmutí a opadnutí je zmíněno v Am 8,8 a jeho horní rozsah v Egyptě v Iz 7,18 (plurál). Výraz *n'har misrajim* = (tekoucí) řeka Egypta se objevuje jen jednou (Gn 15,18), při obecné definici zaslíbené země, ležící mezi dvěma řekami, Nilem a Eufratem. Tyto dva termíny (*j' 'or/n'har misrajim*) jsou zcela samostatné tvary, irelevantní výrazu „egyptská řeka“ = *nahal misrajim* či „egyptské vádí proudu vod“. Identifikace tohoto termínu je nicméně spojena s termínem Síchor (KP), jak bude z následujícího zřejmé.

Ze SZ vyplývá, že Síchor je součástí Nilu, viz paralelismus Síchor a *j' 'or* (Nil) v Iz 23,3 (EP má místo Síchor Delta), a Síchor jako Nil koresponduje s asyrskou velkou řekou (Eufrat) v Jr 2,18. Síchor představuje nejzášší JZ hranici území, ale přesto ji má Jozue obsadit (Joz 13,3). Odtud Izraelci vyšli uvítat schránu do Jeruzaléma v 1 Pa 13,5 a Joz 13,3 specifikuje toto místo jako V Egypta. Proto je Síchor místem nejzáššího dosahu nejvýhodnějších starověkých ramen Nilu (pelúsijských), vtékajících do Středozemního moře Z od Pelúsia (Tell Farama). Název Síchor pochází z egyptského *š-hr* = Horovy vody. Tato eg. zmínka

souhlasí s biblickou lokalizací natolik, že je zmíněna síchorská produkce soli a rárkou pro nadekale hlavní město Delt Pi-Ramesse (Tanis či Kantara) a „řeka“ 14. dolnoegyptské provincie. Viz R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 74, 78 (jeho identifikace jezera Manzala není správná), obzvláště A. H. Gardiner, *JEA* 5, 1918, str. 251–252.

Skutečnou otázkou je, zda *nahal misrajim* = řeka (vádí proudu vod) Egypta je totožná se Síchor, nejvýhodnějším ramenem Nilu, či ne.

Proti ztotožnění stojí skutečnost, že nikde jinde v Písmu se o Nilu nemluví jako o *nahal*. Řeka z Iz 11,15 je často považována za Eufrat (asyrsko-eg. kontext, zvl. v. 16), a hrozba, že bude rozštěpena na sedm *n'hālīm* = ramen, která bude možná přejít v opáncích, představuje proměnu (ne běžný popis) řeky, o niž se jedná, ať je to Nil či Eufrat.

Není-li „egyptské vádí“ Nil, pak nejlepší alternativu představuje Vádí el-'Ariš, které protéká S od Sinaje do Středozemního moře 145 km V od vlastního Egypta (Suezský průplav) a 80 km z Z od Gázy v Palestíně. Na obranu tohoto ztotožnění lze uvést patrnou změnu terénu Z a V od el-'Ariše. Na Z od Egypta se už nachází jen neúrodná poušť a drobné křoviny, na V louky a obdělávatelná země (A. H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, str. 115). Vádí el-'Ariš mohlo tedy být přirozenou hranicí, zahrnující úrodnou zem a vylučující pouhou poušť, ve zvláštním ohraničení z Nu 34,5 a Joz 15,4,47 (sr. též Ez 47, 19; 48,28). Prostě opakování toho najdeme pak v 1 Kr 8,65 (= 2 Pa 7,8); 2 Kr 24,7 a Iz 27,12. Joz 13,3 a 1 Pa 13,5 by pak ukázaly na nejzářší JZ hranici (Síchor) izraelských aktivit (sr. výše). Asyrský Sargon II. a Esarchaddon také ve svých textech zmiňují egyptské vádí či potok. R. 716 došel Sargon k „egyptskému potoku (vádí)“ (*nahal musur*), „otevřel zapečetěný egyptský přístav“, smířil Asyřany a Egypťany za účelem obchodu a zmiňuje „hranici Města egyptského potoka“, kde ustanovil guvernéra. Alarmován asyrskou aktivitou, poslal faraon Osorkon IV. Sargonovi diplomatický dar „12 velkých koní“ (H. Tadmor, *JCS* 12, 1958, str. 34, 78). Toto vše dobře zapadá do představy, že *nahal musur* je Vádí el-'Ariš a ono „Město“ je osada El-'Ariš, asyr. *Arzá* (Tadmor, *art. cit.*, str. 78, pozn. 194 s další bibliografií o „Egyptské řece“).

Nelze přehlédnout, že jeden či dva body jasně podporují alternativní názor, totiž že „egyptské vádí“ je síchorské/pelúsijské rameno Nilu. Mnozí mají tendenci k přesnému ztotožňování termínů z Joz 13,3, Síchor, a Nu 34,5; Joz 15,4,47 (podobně 1 Kr 8,65 a 1 Pa 13,5), *nahal misrajim*. Z „egyptského vádí“ se pak stává jiné jméno pro Síchor-Nil. To však nedává dost prostoru jemným rozdílům v textech Pisma uvedených výše, jichž se to týká. Dále je pravda, že Sargon mohl dojít až k pelúsijskému (nejvýhodnějšímu) rameni Nilu. Jeho „Město“ by pak bylo Pelúsius – což by rozhodně Osorkona IV. znepokojilo. Ono „Město“ však jistě je Arza(n) z Esarchaddonova nápisu (*ANET*, str. 290–292, *passim*), které dobře odpovídá 'Ariši, ale ne Pelúsiu (eg. *sinw*, *swn*). Egypťané 19. dynastie zřejmě považovali oblast Pelúsiu za *de facto* konec vlastního Egypta: v Papyru Anastasi III, 1: 10, hůru (obecně Palestina) sahá „od Silé k 'Upa (= Damašek)“; Silé („Thel“) je dnešní Kantara, několik málo km J a V od dřívějšího pelúsijského ramene Nilu (R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, str. 69, 73 a odkazy). To však nic nedokazuje o hranicích Izraele. Jak již bylo řečeno, mezi Kantarou a 'Arišem

se rozkládá pustá země nikoho. V každém případě egyptská 19. dynastie uplatňovala autoritu nad celým pobřežním pásem Kantara – 'Ariš – Gáza a udržovala tam studně (viz A. H. Gardiner, *JEA* 6, 1920, str. 99–116, o tamní vojenské cestě). Ztotožnění egyptského vádí se Síchor/Nilem zastává H. Bar-Deroma, *PEQ* 92, 1960, str. 37–56, nebere však do úvahy souč. eg. a asyr. prameny, citovaný postbiblický materiál je nepřesný a příliš pozdního data. Záležitost ještě není uzavřena. Vádí el-'Ariš je však pravděpodobněji „egyptská řeka (vádí)“ nežli podle starších důkazů V Nil. K.A.K.

EGYPTSKÉ RÁNY Když Hospodin poslal Mojžíše, aby vyvedl Izrael z Egypta, upozornil jej, že k vysvobození dojde jen zásahem Boží svrchované moci, která přemůže veškerou moc faraónovu, a Egypt bude zaplaven divy a znameními Božími (sr. Ex 3,19–20). Áronova hůl, proměněná v hada, pozřela hady, v něž se proměnily hole faraónových věštců, ale faraónovo srdce zůstalo neoblomné. Bůh proto přivedl faraónovi i jeho lidu svou moc prostřednictvím deseti ran. Jednotlivé rány přicházely tak, aby zřetelně ukázaly na moc izraelského Boha a naopak na neschopnost bohů egyptských. Prvních devět ran bylo úzce spojeno s přírodními jevy údolí Nilu, zatímco desátá rána, smrt prvorozených, zcela patří do oblasti nadprorozené moci.

Prvních devět ran ukazuje, že Bůh užívá stvořeného řádu k dosažení svého účelu. Nové studie stále více potvrzují pravděpodobnost toho, co je popsáno v Ex 7–12, a také skutečnost, že autor této části Exodu sám vše viděl. V ranách je prvek zářačnosti spojen spíš s jejich intenzitou, načasováním a délkou. Zdaleka nejpodrobnější studii eg. ran je studie od G. Hortové v *ZAW* 69, 1957, str. 84–103, a v *ZAW* 70, 1958, str. 48–59. Zatímco její pojednání o prvních devíti ranách je vynikající, její pokus vysvětlit desátou ránu jako „prvotinu úrody“ místo „prvorozených“ vyznívá násilně a nepravděpodobně.

Hortová podtrhla, že prvních devět ran tvoří logicky propojený celek, počínaje abnormálně vysokým stavem vody na Nilu v obvyklých měsících červenci a srpnu a končící v březnu (hebr. *Abib*) řadou morových ran. Pro Egypt bylo stejně katastrofální, jestliže byly záplavy na Nilu příliš velké nebo příliš malé.

První rána (Ex 7,14–25)

Hospodin Mojžíšovi přikázal, aby vztáhl ruku s holí nad vody Nilu, aby se „proměnily v krev“; v důsledku toho ryby ve vodách zahynou, řeka bude zapáchat a voda se nebude dát pít; u ukončení této situace není napsáno nic. Situace odpovídá podmínkám, které vzniknou, jsou-li na Nilu příliš velké záplavy. Čím větší rozvodnění, tím větší množství prstů, „rudé země“, s sebou Nil nese z oblasti Modrého Nilu a Atbary. Čím více země s sebou nesl, tím červenější byla jeho barva. Mimořádné záplavy s sebou mohly přinést mikroorganismy *flagellates* a s nimi spojené bakterie: kromě toho, že zčervenala voda, vytvořily tyto organismy podmínky, v kterých ryby nemohly přežít a hromadně hylnou. Zápach rozkládajících se ryb by zamořil okolí. Nil se začíná rozvodňovat v červenci/srpnu, maxima dosahuje v září a potom opět opadá; tato rána tedy pravděpodobně postihla Egypt od července/srpna do října/listopadu.

Druhá rána (Ex 8,1–15)

O sedm dní později (7,25) byl Egypt postižen velkým množstvím žab, které, jak Hospodin slíbil, následujícího dne hromadně uhynuly, a zápach z nich naplnil zemi. Aby hejna žab vylezla z Nilu v srpnu, bylo normálně zcela nepravděpodobné. Rozkládající se ryby však zamořily i úkryty žab na březích Nilu a ty pak vylézaly ve velkém množství na břeh, do domů a polí, aby se zachránily. Rychlá smrt a zápach rozkládajících se žab naznačuje, že příčinou byl *anthrax* (*Bacillus anthracis*).

Třetí rána (Ex 8,16–19)

Hortová se domnívá, že se jednalo o abnormální množství moskytů (EP „komárů“; KP „štěnic“, JB „ovádů“), k jejichž neobvykle rychlému množení přispěl rozvodněný Nil.

Čtvrtá rána (Ex 8,20–32)

„Mouchou“ v tomto případě pravděpodobně byla *Stomoxys calcitrans*. Viz níže k šesté ráně, pro kterou se nejvíce hodí tento hmyz.

Pátá rána (Ex 9,1–7)

Hospodinova ruka dolehla v podobě „velmi těžkého moru“ na egyptská stáda, která byla na poli (nikoli na všechna stáda). To, že byla napadena dobytčí morem poze stáda na poli, naznačuje náказu *anthraxem*, který do polí zanesly žáby. Pokud byla izraelská stáda ve stájích, nenakazila se.

Šestá rána (Ex 9,8–12)

Vředy „hnisavých neštovic“ byly pravděpodobně kožními *anthraxem*, který se přenášel bodnutím mouchy *Stomoxys calcitrans*, která žije na hnující vegetaci a stala se přenašečem nemoci z rozkládajících se žab a dobytka. Vředy se mohly především objevovat na rukou a nohou (Ex 9,11; ani většici nemohli pro vředy před Mojžíšem stát; sr. Dt 28,27,35), což by mohlo být dalším klíčem ve prospěch navrženého určení nemoci a jejího nositele, která se objevila asi v prosinci/lednu.

Šestá rána (Ex 9,13–35)

Krupobití doprovázené bouří, blesky a deštěm. Tato pohroma zničila ječmen a len, ale nikoli pšenici a špaldu, protože ještě nebyly vzrostlé. To by odpovídalo začátku února. Fakt, že se tato nenadálá pohroma soustředila v tomto období na Horní Egypt, ale vyhnula se zemi Gošenu odpovídá klimatickým podmínkám těchto oblastí.

Osmá rána (Ex 10,21–29)

Velké množství srážek v Etiopii a Súdánu rozvodnilo Nil a tak zhruba v polovině března vznikly příhodné podmínky pro hustá hejna kobylek. Ty pak na své obvyklé trase byly V větrem v patřičnou dobu zaváty do S Egypta; „západní vítr“, *rúah-jām*, je doslova „mořský vítr“, tzn. vítr vanoucí od S (nebo SZ), a ten zavál kobylky přímo nad údolí Nilu. Hortová opravila „Rudé moře“ (*jām súp*) na „Jižní“ (*jāmìn*), ale to není zcela nutné.

Devátá rána (Ex 10,21–29)

„Taková temnota, že se dala nahmatat“. Byla to prašná bouře *chamsin*, ale ne obvyklá. Rozsáhlé záplavy s sebou přinesly nejméně prašnou „červenou ze-

mi“, která po ústupu vod pokrývala celou zemi. Výsledkem bylo, že když se zvedl *chamsin*, vzduch zhoustnul a potměněl; proto nemohl pronikat sluneční svět. Po „tři dny“ (Ex 10,23) *chamsin* trval. Jeho síla vede k domněnce, že se jednalo o začátek období, pravděpodobně března. Pokud Izraelci pobývali v oblasti Vádí Tumilat, pak se nejhrošímu vyhnuli.

Desátá rána (Ex 11,1–12,36)

Až dosud Hospodin dokazoval, že má absolutní vládu nad přírodními zákony. Vedl svého služebníka Mojžíše, aby oznámil jednotlivé rány, a uskutečňoval je jednu za druhou s rostoucí intenzitou, když faraón stále zatvrzeleji odmítal Boha Izraele tváří v tvář nejjasnějším důkazům jeho moci. V této poslední ráně se nezřetelněji projevila Hospodinova absolutní moc: šlo o smrt prvorozených. Přitom Hospodin předem varoval (Ex 4,23); faraon měl mnoho příležitostí, aby uznal Hospodina a uposlechl jeho příkaz. Nyní musel nést důsledky svého odmítnutí.

Další aspekty

Později Jozue připomněl v Kenaanu Izraeli, jak mocně jej Hospodin vysvobodil z Egypta prostřednictvím ran (Joz 24,5). I Pelištejci o nich věděli a báli se jejich Původce (1 S 4,8). Později o těchto bázeň vzbuzujících událostech zpíval žalmista (Z 78,43–51).

V Ex 12,12 Hospodin mluví o tom, jak postihne egyptská božstva svými soudy. Do velké míry to učinil již svými ranami, neboť eg. bohové byli svázáni především se silami přírody. Ha'pi, nilský bůh záplav, nepřinesl rozkvět, ale katastrofu; žáby, symbol bohyne plodnosti Heket, přinesly jen nemoci a zmar; krupobití, hromobití a dešť byly předzvěstí dalších ohromujících událostí (jako v textech z pyramid) a světlo slunečního boha Re bylo zatemněno.

Celý výčet ran představuje jednotný literární útvar. Teprve celek všech jednotlivých detailů v jednotě vyprávění koresponduje tak přesně s běžné pozorovatelnými fyzikálními a přírodními jevy. K.A.K.

EGYPTAN Ve Sk 21,38 podněcovatel vzpoury, s nímž si římský důstojník, velící pevnosti Antonia, spleť Pavla, když ho zatkl na území chrámu. Podle Josepha (*BJ* 2. 261–263; *Ant.* 20. 169–172) přišel tento Egypťan do Jeruzaléma r. 54 po Kr. a tvrdil o sobě, že je prorok, vedl velký zástup na Olivovou horu a slíboval, že na jeho příkaz padnou před nimi hrady města. Vojáci poslaní Félixem jeho následovníky rozehnali (došlo i ke krveprolití), Egypťan utekl. (*VZBOUHĚNÍ) F.F.B.

EHÚD (hebr. *ēhūd*). Benjamínské jméno (1 Pa 7,10; 8,6; Sd 3,15). Ehūd, syn Géry, vedl vzpuru proti moábské okupaci území V Benjamína (Sd 3). Požádal o soukromou audienci u krále Eglóna, zabil ho v jeho vlastní sídle a shromáždil Izraele, aby využili zmatku, který zachvátil Moábec. Určitě Eglóna zaskočil i tím, že byl levák. Hebr. výraz „deformovaná (doslova svázaná) pravá ruka“ je idiomatický; sr. Sd 20,16. J.P.U.L.

EKBATANY Dnešní Hamadan, kdysi metropole médské říše. Když *Kýros založil *Perskou říši (asi v r. 540 př. Kr.), stalo se město letním sídlem per-

ských králů. Jeho nádheru popisuje Hérodotos (1. 98) a Júd 1,1–4. Ve zdejším královských archívech byl uložen Kýrův výnos, povolující nové vybudování chrámu za *Zerubáela (Ezd 1,2; 3,8–13). Dekret vydal znovu s dodatkem *Dáreios (Ezd 6,6–12).

D.J.A.C.

EKRÓN Jedno z pěti hlavních pelištejských měst, důležité centrum, k němuž patřily závislé vesnice (Joz 15,45n). Nedávné výzkumy naznačují, že je lze ztotožnit s Chirbet al-Mukanna', které se dosud považovalo za *Elteke. Povrchové bádání r. 1957 prokázalo stopy osídlení v rané době bronzové. Vrcholné období, kdy Ekrón zabíral asi 40 akrů a byl zřejmě největším dosud v Palestině nalezeným sídlištěm doby železné, charakterizuje typická pelištejská keramika. V SV části města vystupuje pahorek, který by mohl naznačovat akropoli. Na J svazích se našly zbytky hradeb s branami a věžemi. Při rozdělování území se Ekrón stal hranicí mezi Judou a Danem (Joz 15,11. 45n; 19,43), v době Jozuovy smrti však stále ještě nebyl dobyt. Nakonec jej obsadil Juda (Sd 1,18), pak jej zřejmě získali Pelištejci, neboť tam přenesli schránku smlouvy z Gatu (1 Sa 5,10). Odtud ji odeslali povozem taženým kravami do Bét-šemeše (1 Sa 6). Zdá se, že v době Samuela patřil Ekrón opět dočasně Izraelcům (1 Sa 7,14), za vlády Saula si jej však Pelištejci znovu přivlastnili (1 Sa 17,52) a drželi ho ještě v době proroka Amose (Am 1,8). R. 701 př. Kr. vyhnali jisti Ekrónci Padiho, vládce Ekrónu a asyrského vazala, a Chizkijáš jej držel v zajetí v Jeruzalémě, avšak Sancherib při vojenských taženích toho roku Ekrón (*am-gar-ru-na*) dobyl a znovu uvedl Padiho na trůn (*ANET*, str. 287–288; *DOTT*, str. 66–67). V Esarchadónových análech se objevuje zmínka o Ekrónu jako o vazalském městě (*ANET*, str. 291; *DOTT*, str. 74), z etnického hlediska však bylo stále považováno za pelištejské (Jr 25,20; Sf 2,4; Za 9,5.7). Bible se další historií Ekrónu nezabývá, i když jméno městského boha *Baal-zebúba (2 Kr 1,2n) je známé i z NZ.

BIBLIOGRAFIE. J. Naveh, *IEJ* 8, 1958, str. 87–100, 165–170; J. Aharoni, *PEQ* 90, 1958, str. 27–31; Honigmann, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, str. 99; T. C. Mitchell in *AOTS*, str. 405–406. T.C.M.

ÉLA (hebr. 'ēlā = terebint).

1. Kmenový náčelník Edómu (Gn 36,41; 1 Pa 1,52), snad náčelník oblasti Ela, možná přístavu *Élat. 2. Syn Baešův, král Izraele po 2 roky, dokud nebyl Zimrím zavražděn v domě Arsy během pitky (1 Kr 16,6–14).

3. Otec Hóšey, posledního izraelského krále (2 Kr 15,30; 17,1; 18,1.9).

4. Syn Jozuova polepčnicka Káleba, syna Jefunova, (1 Pa 4,15).

5. Benjamínek, který se po exilu usídlil v Jeruzalémě (1 Pa 9,8). Jeho jméno patří mezi chybějící v paralelním seznamu v Neh 11. J.G.G.N.

ELAH, ÚDOLÍ (EP Dolina Posvátného stromu, hebr. 'ēlā = terebint). Údolí, které Pelištejci usnadnilo přístup do střední Palestiny; dějiště Davidova vítězství nad Goliášem (1 Sa 17,2; 21,9). Obecně se ztotožňuje s dnešním Vádí es-Sant, 18 km JZ od Jeruzaléma. J.D.D.

ÉLAM, ÉLAMCI Starobylé jméno Chúzistánské pláně, zavlažované řekou Kerchan, která vtéká do Tigridu S od Perského zálivu. Kultura této oblasti má stejné stáří jako kultury dolní Mezopotámie a je s ní úzce spjata. Místní obrázkové písmo se objevilo brzy po vynalezení *pisma v Babylónii. Élamce nemůžeme spojovat s jinou známou rasou, přestože jejich jazyk lze možná zařadit do drávidské skupiny. Zmínku o Élamovi jako synovi Šéma (Gn 10,22) můžeme považovat za důkaz přítomnosti Semitů v této oblasti. Z doby Sargona I. (kolem r. 2350 př. Kr.) a jeho následníků existuje archeologický důkaz o jejich vlivu na místní kulturu. Kamenné sochy znázorňují typicky akkadské postavy a nesou akkadské nápisy, i když jsou vyryty pro élamské vládce. Hornatá oblast na S a na V byla známa jako Anšan a od nejstaršího období tvořila součást Élamu. Sumerští a semitští obyvatelé pláni považovali tyto oblasti za přibýtek zlych duchů a nejstarší epika líčí hrůzy připravené pro ty, kdo jimi procházejí při hledání nerostného bohatství (viz S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1958, str. 57nn, 230nn).

Skutečnost, že Élam ovládal obchodní cestu na íránskou náhorní rovinu a na JV, z něj učinila předmět neustálých útoků z mezopotámských plání. Ty ovšem také slibovaly každému dobyvateli velké bohatství. Kolem r. 2000 př. Kr. povstala silná élamská dynastie, v níž po králi panoval jeho bratr a pak jeho syn, a ta ovládla několik měst v Babylónii, zničila moc sumerských vládců Uru a vyplnila je (viz *ANET*, str. 455nn, 480n). Do této doby élamského panství může být zasazen *Kedorlaómer (Gn 14,1). Babylónský Chamurapi vyhnal Élamce r. 1760 př. Kr., avšak „emorejská“ dynastie, k níž patřil, padla při chetejském a élamském útoku r. 1595 př. Kr. Invaze Kassitů ze stř. pohoří Zagros (*Babylónie) zatlačila Élamce nazpět do Šušanu, dokud jim obnovené síly neumožnily dobýt Babylón a po několika století v něm vládnout (asi 1300–1120 př. Kr.). Mezi trofejemi, jež tenkrát přinesli do Šušanu, byla slavná stéla Chamurapiho se zákoníkem. Od r. 1000 př. Kr. až do tažení asyrského Sargona (721–705 př. Kr.) není élamská historie známa. Sancherib a Aššurbanipal si Élamce podmanili a některé deportovali do Samař, Izraelce pak odvedli do Élamu (Ezd 4,9; Iz 11,11).

Po pádu *Asýrie zabrali Élam Indoevropané, kteří po své invazi kolem r. 1000 př. Kr. postupně získávali moc v Íránu. Tejspes, předchůdce Kýra, nesl titul „král Anšanu“ a Šušan se stalo nakonec jedním ze tří hlavních měst Médo-perské říše.

Izajáš vyzýval Élam, aby rozdrtil Babylón (Iz 21,2), což se skutečně stalo (sr. Da 8,2). Přesto i Élam bude nakonec zničen, dokonce i slavní lučištníci poražení (Jr 25,25; 49,34–39; sr. Iz 22,6; Ez 32,24). V zástupu o letnicích (Sk 2,9) se nacházeli lidé až z Élamu, zřejmě příslušníci židovských komunit, jež zůstaly v exilu v poloautonomním státě Elymais, který, i když užíval aramejštinu, přece byl posledním zábleskem élamské nezávislosti. (*ARCHEOLOGIE, *MÉDOVÉ, *PERSIE, *ŠÚŠAN).

BIBLIOGRAFIE. W. Hinz, *The Lost World of Elam*, 1972; E. Porada, *Ancient Iran*, 1965. A.R.M.

ELASAR Město či království, v němž vládl Arjók, spojenec élamského krále *Kedorlaómera, který zaútočil na Sodomu a zajal Abrahamova synovce Lota

(Gn 14,1.9). Navrhované identifikace závisí na totožnosti dotyčných králů. Ta obsahuje:

- 1) *al-Aššur* – Aššúr/Asýrie (tak Dhorme, Böhl, Dossin);
- 2) Ilansura – v textech z Mari, mezi Cháranem a Karkemíšem (Jeyvin);
- 3) Telassar – (2 Kr 19,12; Iz 37,12) v S Mezopotámii jako paralela k *Šinear = Singara, jméno však je třeba číst Til-Bašeri;
- 4) Larsa – v J Babylónii. To závisí na zastaralém ztotožnění *Amráfela s Chamurapim (z Babylónu).

BIBLIOGRAFIE. M. C. Astour in *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann, 1966, str. 77–78. D.J.W.

ÉLAT (ELÓT), ESJÓN-GEBER Osada na S konci dnešního Akabského zálivu. Poprvé o ní slyšíme jako o zastávce Izraelců na cestě pouští (Nu 33,35n; Dt 2,8) ve 13. stol. př. Kr. Élat nebo Esjón-geber tehdy představoval pouze studné a palmové háje poblíž dnešní Akaby, jež byla nejstarším sídlem v této oblasti.

Šalomoun (kolem r. 960 př. Kr.) založil měděné a rudné doly a hutě v Arabě na S od Esjón-geberu, nového sídla (Tell el-Chelejjeh), ležícího 4 km Z od Akaby, tj. starého Élatu. Badatelé už opustili názor, že Esjón-geber byla tavírou (Rothenberg, *PEQ* 94, 1962, str. 44–56; N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1970, str. 113–115), mohlo se tam však nacházet skladiště. V I. fázi sloužil Esjón-geber/Élat jako cílový přístav Šalomounovy rudomořské obchodní flotily do Ofiru a Arábie (1 Kr 9,26; 2 Pa 8,17). Některou dobu po jeho vládě byl Esjón-geber vypálen a nakonec znovu vybudován (II. fáze) v 9. stol. př. Kr., pravděpodobně judským Jóšafatem (asi 860 př. Kr.), jehož flotila, určité napodobující Šalomounovu, ztroskotala (1 Kr 22,48; 2 Pa 20,36n) – zřejmě na místních útesech a vlivem silných větrů v této oblasti. Za judského Jóraa (kolem r. 848 př. Kr.) se vzbouřil Edóm (2 Kr 8,21n) a uchvátil, vypálil a znovu osídlil Esjón-geber. O nějakých 60 let později (asi 780 př. Kr.) judský Uzijáš (Azarjáš) znovu Esjón-geber od Edómců získal (2 Kr 14,22; 2 Pa 26,2) a přestavěl jej jako Élat (III. fáze). V tomto přebudovaném Élatu byla objevena pečeť jeho následníka Jótama. Aramejec (Syřan) Resín však odhal Élat judskému Achazovi (kolem r. 730 př. Kr.), dovolil, aby byl navrácen pod nadvládu (? spojenců) Edómců (2 Kr 16,6; jde o záměnu r za podobné d).

Během 7.–4. stol. př. Kr. (IV. a V. fáze) zůstal Élat edómským městem. V „edomizovaném“ Élatu archeologové objevili několik pečetí edómského „Kosana-la, služebníka krále“ (Edómu) ze 7. století. Pod vládou Persů napomohly cesty vedoucí přes Élat do Arábie dalšímu rozkvětu obchodu, jak dokazují nálezy aramejských střeptů (včetně stvrzenek za víno) z 5. a 4. stol. př. Kr. a dokonce jemná attická keramika, dovážená z Řeka do Arábie. Když Edómcé nahradili Nabatejci, Élat byl přestavěn na rozlohu dnešní Akaby; stal se za Nabatejců a Římanů známým jako Aila.

BIBLIOGRAFIE. O vykopávkách Nelsona Gluecka v Esjón-geberu viz E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 85–86; N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1970, str. 103–137. Rekonstrukce starověkého Esjón-geberu in N. Glueck, *The River Jordan*, 1946, str. 142, obr. 75. O státním otroctví v Esjón-geberu viz I. Mendelsohn, *BASOR* 85, 1942, str. 14–17. K.A.K.

ELDAD (hebr. „Bůh miloval“). Izraelský starší, v Nu 11,26–30 vystupuje spolu s Médadem. Snad je možné ztotožnit jej s Elíladem (Nu 34,21). Když Mojžíš rozestavil sedmdesát starších kolem stanu setkávání, zůstali tito dva v táboře, ač měli být mezi nimi. Přesto dostali od Hospodina dar prorocství, stejně jako všichni ostatní. Mojžíš jejich prorokování nezakázal, ale radoval se z tohoto projevu Boží moci a přál si, aby se všichni Boží lidé stali proroky. Tyto extatické stavy byly významným rysem SZ *prorocství. J.B.Tr.

ELEÁLE (hebr. 'el'ālē = Bůh je vyvýšen). Město na V od Jordánu, zmiňované vždy ve spojení s Češbónem. Dobyli je Gádovci a Rúbenovci (Nu 32,3), přestavbu provedli Rúbenovci (32,37) a po čase i Moabci. Později se stalo předmětem prorockých varování (Iz 15,4; 16,9; Jr 48,34). Ztotožňuje se s dnešním el-'Alem, 4 km SV od Češbónu. J.D.D.

ELEAZAR („Bůh pomohl“). Jméno celé řady SZ postav. Ve většině případů (1 S 7,1; 2 S 23,9n [1 Pa 11,12]; 1 Pa 23,21n; 24,28; Ezd 8,33; 10,25; Neh 12,42; Mt 1,15) je míněn třetí *Aronův syn, který po něm převzal úlohu velekněze (Nu 20,25–28; Dt 10,6). Již před smrtí svého otce zastával významnou pozici v kněžské hierarchii (Nu 3,32; 4,16; 16,37–40; 19,3n), která vyplynula z toho, že Hospodin potrestal jeho starší bratry Náaba a Abihúa (Lv 10,1n). Písmo se o něm často zmiňuje ve spojitosti s Mojžíšem a Jozuem, kdy jako velekněz patřil k vůdcům Izraele (např. Nu 26,1; Joz 14,1).

Téměř všechny SZ zmínky o Eleazarovi se nacházejí buď v „kněžských“ oddílech Pentateuchu, nebo v knihách Paralipomenon. V poexilní době představovali „synové Eleazarovi“ jednu ze dvou početnějších kněžských skupin „synů Aronových“ (1 Pa 24,4–6; v Ezd 8,2 se jeho syn Pinchas objevuje jako předek čeledi). Protože tehdy považovali za Eleazarova potomka Sádoka (1 Pa 6,1–8,50–53; 24,3); je patrné, že úřad velekněze zastávali příslušníci této čeledi. Pocházel z ní i známý Ezdráš (Ezd 7,5). Obecně se má za to, že tradice o Eleazarovi vznikla v kněžských kruzích na ochranu výlučných práv této skupiny, jejíž členové byli potomky jeruzalémských kněží předexilní doby (sr. Cody). Pokud je to pravda, ovlivní to způsob chápání příslušných textů. To, že Aron měl syna Eleazara, který po něm nastoupil do velekněžského úřadu a měl syna Pinchasa, spolehlivě potvrzují starší texty (Dt 10,6; Joz 24,33 a [?] Sd 20,28). Podle Joz 24,33 byl pohřben v Gibeji na území Efrajimcův.

BIBLIOGRAFIE. *IDB*, 2, str. 75–76; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, 1969, str. 171–174. G.I.D.

ELCHÁNAN

1. V 2 S 21,19 čteme, že Elchánan, syn Jaere Ore-gima, ubil Goliáše Gatského. Srovnáme-li text s 1 Pa 20,5, kde stojí „Elchánan, syn Jairův, ubil Lachmího, bratra Goliáše Gatského“, je z okolností i jmen zřejmé, že oba texty popisují stejnou událost.

Nabízí se závěr, že ve 2. knize Samuelově máme zajímavý příklad toho, jak snadno se do textu může dostat chyba. Jaere se stává totožným s Jair, když v hebr. zaměníme dvě poslední písmena tohoto jmé-

na. Výraz 'ór'gim = tkalci vznikl nepřesným opisováním a představuje duplikát místa, kde jiné překlady uvádějí „tkalci“. Hebr. slova „Betlémský“ a „Lachmí, bratr“ jsou si tak podobná, že jedno je téměř jistě zkomoleninou druhého. Mohli bychom tedy za originál a přesné čtení považovat 1 Pa 20,5. Alternativní řešení nabízí názor, že 1 Pa 20,5 je harmonizující midraš, který měl odstranit zřejmý rozpor mezi 2 S 21,19 a 1 S 17,12nn, kde Goliáše Gatského zabil David. Elchánan však mohlo být původně Davidovo jméno.

2. 2 S 23,24 a 1 Pa 11,26 uvádí Elchánana, syna Dóda Betlémského, mezi Davidovými předními bojovníky. Ide o jiného člověka.

BIBLIOGRAFIE: J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, str. 16n, 139.

G.T.M.
F.F.B.

ÉLÍ Příběh Élího vypráví 1 S 1–4. Byl „knězem“ v „domě Hospodina“ v Šilu (1 Sa 1,3,7.9). Tímto „domem“ musela být svatyně se stanem setkávání (Joz 18,1; Sd 18,31) a některými dalšími stavbami. Nacházela se tam i schrána (1 S 4,3). Nemáme k dispozici Élího rodokmen, ale srovnáním 1 Kr 2,27 s 1 Pa 24,3 zjišťujeme, že jeho syn Pinchas, a tedy i sám Élí, byli potomky nejmladšího Aronova syna Ítamar. Postrádáme informace o tom, jak kněžství přešlo z Eleazarovy linie na Ítamarovu větev (1 Pa 6,4–15), musíme však odmítnout samařskou tradici, že Hospodin tento úřad odebral Uzimou, dokud byl ještě dítětem, neboť jde o rasovou předpojatost. (Viz E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, str. 176).

Z 1 S 14,3 a 22,9nn je zřejmé, že Élího potomci přes Pinchase a jeho syna Achitúba vykonávali po určitou dobu kněžský úřad v Nóbu.

Pohorlivé chování Élího synů, kteří nedbali otcova napominání, Hospodin nemohl tolerovat, a proto za Élíma přišel muž Boží a vyhlásil nad nimi a jejich potomky soud (1 S 2,27–36). Jeho slova potvrdil Samuel, kterému to Hospodin zjevil, když byl ještě dítětem (1 S 3,11–14). Prorocství se částečně splnilo smrtí Chofního a Pinchasa (1 S 4,11) a brutální vraždou kněží v Nóbu (1 S 22,9–20). Podařilo se uniknout pouze Ebjátárovi, jenž spolu se Sádokem zastával kněžský úřad za Davidovy vlády (2 S 19,11). Definitivně se prorocství naplnilo ve chvíli, kdy jej Šalomoun zapudil (1 Kr 2,26n).

Élí „soudil Izrael po čtyřicet let“ (1 S 4,18). Svědectví o jeho službě negativně znomenala hříšná svatokrádež jeho synů a jeho vlastní slabost, když je nedokázal vyloučit z jejich svatého úřadu. G.T.M.

ELÍAB („Bůh je otec“). Běžné SZ jméno.

1. Syn Chelóna, předáka a představitele kmene Zabulón (Nu 1,9; 2,7 atd.).

2. Eliáb, Rúbenovec, syn Palúa a otec Dátana, Abírama a Nemúela (Nu 26,8n).

3. Nejstarší syn Jišaje a bratr Davida (1 S 16,5nn atd.), otec Abihajily (2 Pa 11,18), v 1 Pa 27,18 nazývaný Elihú.

4. Udatný bojovník z řad Gádovců a Davidův společník (1 Pa 12,9).

5. Lévijský hudebník z doby Davida (1 Pa 15,18nn).

6. Předek Samuela (1 Pa 6,27), zvaný též Elíel (1 Pa 6,34) a Elihú (1 S 1,1). G.W.G.

ELÍEZER (hebr. 'el'ezer = Bůh je [má?] pomoc). Jméno, které se objevuje v celé izraelské historii.

1. Damašský Elíezer, správce domu, jehož Abraham před narozením Izmaela a Izáka ustanovil za svého dědice (Gn 15,2n). Existují věrohodné důkazy o tom, že v době 2000–1500 př. Kr. bezdětní manželé mohli adoptovat někoho mimo okruh rodiny za dědice. Pokud se jim přece jen narodil vlastní syn, zaujal takový dědic hned druhé místo po něm. Viz též D. J. Wiseman, *IBA*, 1959, str. 25–26. O těchto zvycích v Urú kolem r. 1800 př. Kr. viz Wiseman, *JTVI* 88, 1956, str. 124. O podobných zvyklostech vypovídají i tabulky z *Nuzi, viz Speiser, *AASOR* 10, 1930, texty H 60, H 67, str. 30, 32 atd.

2. Druhý syn Mojžíšův, pojmenovaný Elíezer na památku toho, že Mojžíš unikl před faraonovým mečem (Ex 18,4; 1 Pa 23,15). Elíezerovi se narodil jen jeden syn Rechabjáš, ten však měl četné potomstvo. Jeden z nich, Šelomót, se stal Davidovým správcem skladů předmětů, které byly odděleny jako svaté (1 Pa 23,17n; 26,25n).

3. Vnuk Benjamínův a prapředek Benjamínovců (1 Pa 7,8).

4. Jeden ze sedmi kněží, kteří troubili na truby před schránou, když ji David dopravoval do Jeruzaléma (1 Pa 15,24).

5. Elíezer, syn Zikriův, za Davida kmenový velitel Rúbenovců (1 Pa 27,16).

6. Prorok, jenž judskému králi Jóšafatovi předpověděl, že jeho flotila ztroskotá u Esjón-geberu, což byl trest za jeho spojenectví s hříšným izraelským králem Achazjášem (2 Pa 20,35–37).

7. Jeden z jedenácti mužů, které Ezdráš poslal vyhledat lévijce, aby se vrátili do Jeruzaléma (r. 458 př. Kr., Ezd 8,16nn).

8.–10. Tři mužové, z nichž jeden byl kněz a jeden Lévijec, kteří si vzali za manželky cizinky (Ezd 10,18,23,31).

11. Jeden Elíezer se objevuje v Kristové pozemském rodokmenu (L 3,29). K.A.K.

ELÍHÚ (hebr. 'elihu = Můj Bůh je on).

1. Efrajimec, Samuelův praděd z otcovy strany (1 S 1,1). Zdá se, že jeho jméno v 1 Pa 6,27 zní Eliab a jako Eliel v 1 Pa 6,34.

2. Jeden z vůdců oddílů Manasesovců, kteří přeběhli k Davidovi před bitvou u Siklagu (1 Pa 12,20).

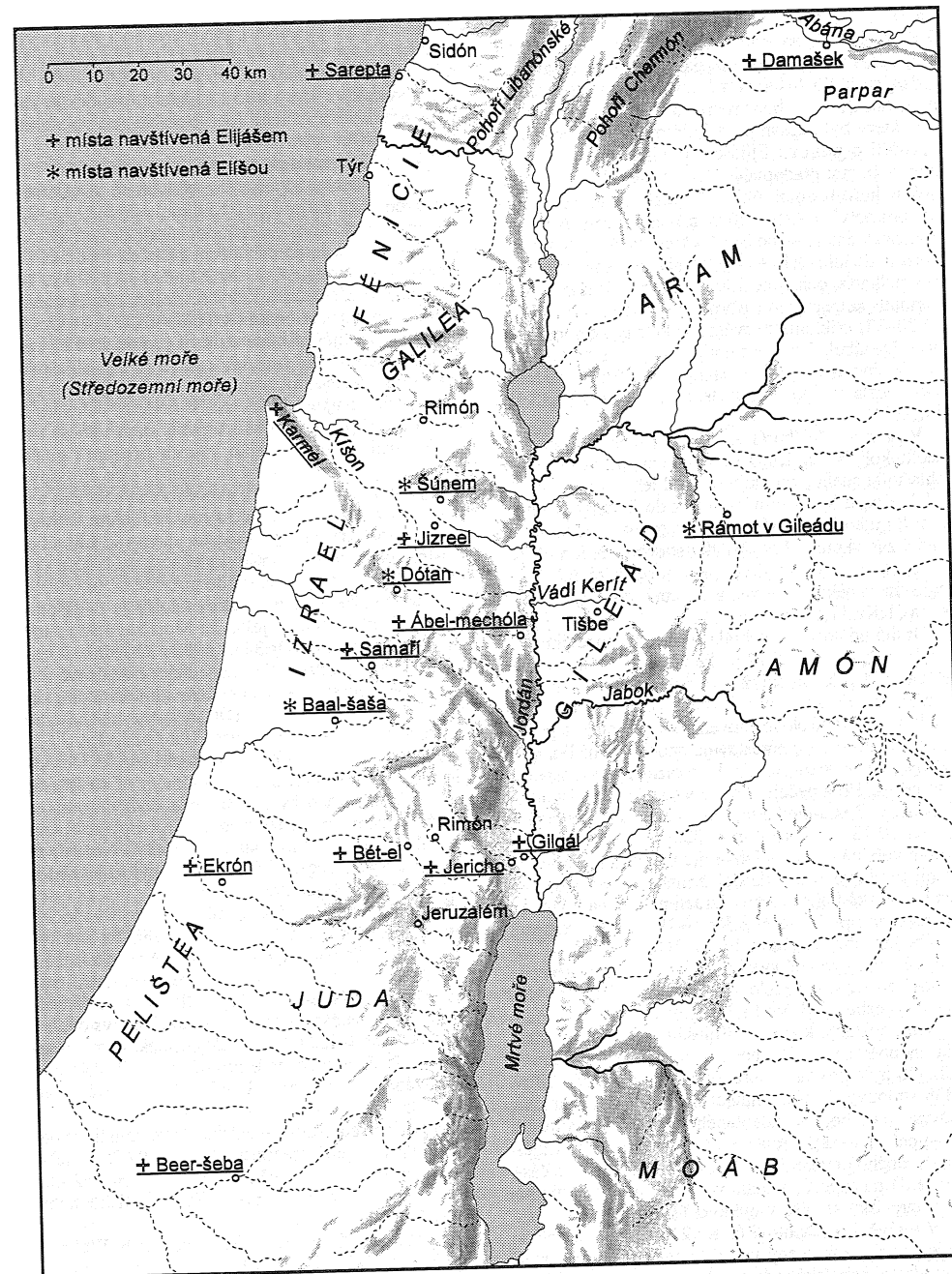
3. Kórachovec, člen skupiny vrátných, vnuk Obédóma a syn Šemajáše (1 Pa 26,7).

4. Velitel Judy, bratr (či blízký příbuzný) Davida (1 Pa 27,18), snad totožný s Eliábem (1 S 16,6).

5. Mladý Jóbův přítel, syn Berakeela Búzského z čeledi Rámovy (Jb 32,2,4–6; 34,1; 35,1; 36,1). Překvapuje, že se objevuje až na konci příběhu a není zahrnut do seznamu přátel, jejichž rozhovor s *Jóblem tvoří jádro knihy. Elihúovy řeči a jejich silný důraz na Boží svrchovanost slouží na jedné straně k přípravě na Boží zjevení (Jb 38), na druhé straně zvyšují napětí tím, že jej oddalují. D.A.H.

ELIJÁŠ Izraelský prorok 9. stol. př. Kr. Ve SZ se jeho jméno objevuje jako 'el'ijáhú a 'el'ijjá, v ř. SZ jako 'Eleiū a v NZ jako 'Eleias. Jméno znamená „Jah je El“ či „Jahve je Bůh“.

Elijášův původ naznačuje pouze zmínka v 1 Kr



Místa navštívená Elijášem a Elišou.

17,1 – „Tišbejský, z přistěhovalců gileádských“. Avšak ani toto není jasné. MT připomíná, že ačkoli sídlil v Gileádu (*mittōšābē gil'ād*), mohl se narodit kdekoli jinde (snad v Tišbe v Neftali). LXX čte *ek thesōn tēs galaad*, čímž naznačuje Tišbe v *Gileádu. Zdá se, že Josephus s tím souhlasí (*Ant.* 8. 319). Tradičně se ztotožňuje s místem asi 13 km S od Jaboku. Elijášova prorocká služba je zaznamenána v 1 Kr 17–19; 21; 2 Kr 1–2, a to nejčistší klasickou hebrej-

štinou, „jejíž typ může být sotva z doby mladší než 8. stol.“ (W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, str. 307). Příběhy tedy nemohly existovat v ústní podobě dlouho. Líčí jeho službu v S království v době omrijské dynastie (*OMRI). Elijáš byl současníkem Achaba a Achazjáše a z hlediska vyprávění o nanebevzetí (2 Kr 2) a odpovědi na Jóšafatovu otázku v 2 Kr 3,11 docházíme k závěru, že k jeho přenesení mohlo dojít někdy v době nástupu Jórama

na izraelský trůn. Nesrovnalost, kterou představuje 2 Pa 21,12–15, lze snad vysvětlit tím, že velmi sporný text v 2 Kr 8,16 vyloužíme jako poukaz na spoluvládnu judských králů Jósafata a Jórama (*CHRONOLOGIE SZ) nebo tak, že dopis budeme považovat za prorocký výrok, který byl napsán před Eliášovým nanebevzetím.

Oddíl o proroku Eliášovi představuje šest epizod z jeho života: předpověď sucha a následný útek, souboj na hoře Karmel, únik k Chorébu, Nábotova vinice, prorocství o Achazjášovi a nanebevzetí. S výjimkou poslední se v podstatě všechny týkají konfliktu mezi uctíváním Jahveho a *Baala, zde konkrétně Baala-melkarta, ochránce Týru. Achab se k této fénické variantě kenaanského přírodního náboženství (1 Kr 16,30–33) přiklonil po svém sňatku s týrskou princeznou *Jezábel. Za systematické mýcení bohoslužby Hospodinu a propagaci baalovského kultu v Izraeli však nesla zodpovědnost Jezábel (1 Kr 18,4.13.19; 19,10.14).

V prvním příběhu (1 Kr 17) se Eliáš objevuje bez jakéhokoli úvodu. Když Achabovi předá své prorocství ohlašující sucho, uchyluje se před jeho pravomocí do údolí Keritu V od Jordánu a pak do Sarepty (v dnešním Sarafundu u Sidónu se stále tohoto jména drží a vědci zde zkoumají pozůstatky starého středomošského přístavu). Eliáš byl na obou místech zázračně zachráněn a během pobytu v Sareptě vzkřísil vdovina syna (1 Kr 17,17–24).

Druhá událost se odehrála o tři roky později (1 Kr 18,1; sr. L 4,25; Jk 5,17 podle židovské tradice). Nastává totiž průlom, když v období sucha dochází ke svržení dominantní bohoslužby Baalovy na hoře Karmel. Svrchované slovo Jahveho, jež přivolalo a posléze odvolalo sucho, představuje zpochybnění Baalovy vlády nad přírodou. 1 Kr 17 ukazuje, jak Hospodin chrání Eliáše a pečuje o něho v samém středu bohoslužby Baala-melkarta, zatímco celá země strádá (1 Kr 17,12; sr. Jos., *Ant.* 8. 320–4). V 1 Kr 18 zaznívá veřejná výzva a Jahve dramaticky demonstruje svoji svrchovanost. Z dalších zmínek ovšem vyplývá, že baalovská bohoslužba v Izraeli nebyla na Karmelu vymyčena úplně (např. 2 Kr 10,18–21). O existenci oltáře Jahveho na Karmelu viz *OLTĀR. Keil se domnívá, že jej pravděpodobně postavili zbožní Hospodinovi ctitelé po rozdělení království. Někteří vykladači vynechávají 1 Kr 18,30b, jímž vv. 31–32a.

Třetí epizoda, která líčí Eliášův útek před Jezábeliným hněvem k Chorébu, je obzvláště významná. Choréb byla posvátná hora, na níž se zjevil Mojžišův Bůh smlouvy. Eliášův návrat na toto místo znamená návrat věrného, ale zdeptaného proroka k samému prameni víry, za kterou bojoval. Zdá se, že se Eliáš závěrečného pověření v 1 Kr 19,15–18 zhostil jen částečně. O nástupu Chazaela na syrský trůn a Jehúa na trůn izraelský se píše v cyklu o *Elišovi.

Vyprávění o Nábotovi (1 Kr 21) ilustruje a potvrzuje princip, zakotvený ve víře Izraele, že země, kterou vlastní izraelská rodina či kmen, je darem od Jahveho, a neuznání této skutečnosti a nerespektování práva jednotlivce či rodiny v rámci společenství smlouvy vyústí v soud. Eliáš zde vystupuje jako ochránce etických požadavků víry, které v kultu Baala naprosto chyběly.

Pátý příběh, zaznamenaný v 2 Kr 1, opět ilustruje střet Jahveho s Baalem. Achazjášova závislost na Baal-zebúbůvi, syrském bohu života (Baal-zebúb textů z Ras Šamry, sr. Mt 10,25; jméno Baal-zebúb, tj. „Pán much“, zřejmě představovalo způsob, jak se syr-

skému božstvu posmívat), přivolává Boží soud (2 Kr 1,6.16). Trest ohněm postihuje také ty, kdo se odvážili odporovat Hospodinu slovu tím, že chtěli ublížit jeho prorokovi (2 Kr 1,9–15). Eliášovu prorockou kariéru dramaticky uzavírá jeho nanebevzetí ve víchru (**arā*). Eliášův výkřik (2 Kr 2,12) se znovu ozývá v 2 Kr 13,14, tentokrát se týká jeho samotného.

V souvislosti s Eliášovým významem si všimneme dvou věcí. Za prvé, že zaujímá své místo ve SZ tradici extatického prorocství, pocházejícího od Samuelových dob, a je předchůdcem písčích *proroků 8. století. O jeho spojení se starší tradicí svědčí fakt, že je předně mužem činu, který se nechá vést Duchem a nedbá na lidskou opatnost (1 Kr 18,12). V pozadí perikopy o Eliášovi dále existují prorocké školy ze dnů Samuela (1 Kr 18,4.13; 2 Kr 2,3.5.7). Eliášovo spojení s pozdějšími proroky spočívá v jeho trvalé snaze volat svůj lid k návratu k uctívání Jahveho a k prosazování mojžišského úrovně spravedlnosti ve společnosti. V obou těchto věcech předjímá plněji rozvinutá prorocství Ámose a Ozeáše. Tato Eliášova obhajoba mojžišské víry je podepřena několika detaily, které naznačují paralelu mezi Eliášem a Mojžišem. Dost zřetelný je Eliášův návrat k Chorébu, dalším podobným rysem je skutečnost, že Eliáše doprovází Eliša, který v jeho díle pokračuje, jako tomu bylo u Mojžíše a Jozua. Tato analogie je dosti překvapující. Připomeňme ještě, že Mojžišovu smrt half atmosféra tajemství (Dt 34,6) a jeho následník si zajišťuje loajalitu Izraele tím, že jedná v Mojžišově duchu a dokazuje svou schopnost převzít jeho úlohu zázračným překročením řeky (Dt 34,9; Joz 4,14). Podle tohoto vzoru se poměrně přesně řídí vyprávění o Eliášovu nanebevzetí (2 Kr 2). I skutečnost, že Hospodin prorokovi dvakrát odpovídá ohněm (1 Kr 18,38; 2 Kr 1,10.12), jako by připomínala Boží přítomnost a soud ohněm ve svědectví o vyjití z Egypta (např. Ex 13,21; 19,18; 24,27; Nu 11,1; 16,35). Není divu, že v židovském hagadickém myšlení byl Eliáš viděn jako protějšek Mojžišův.

Za druhé, o jeho službě je řečeno, že byla započata „dříve, než přijde na Hospodinův veliký a hrozný“ (Mal 4,5–6). Toto téma je populární v židovské Mišně (*TALMUD A MIDRÁŠ) a bylo běžným předmětem rozhovorů během Ježíšovy služby (Mk 8,28). Ježíš ukázal, že Malachiášovo prorocství se týká vystoupení *Jana Křtitele (Mt 11,14; 17,12n). Eliáš se znovu jako osoba objevuje na hoře proměnění (Mk 9,4) a je zmiňován jinde v NZ v L 4,25–26; Ř 11,2–4; Jk 5,17–18.

Ve SZ se setkáváme s dalšími třemi muži tohoto jména. Prvním je Benjamínský kněz (1 Pa 8,27; hebr. *’ēlijā*), druhý je také kněz a třetí laik, přičemž oba tito si vzali za ženy cizinky (Ezd 10,21.26 hebr. *’ēlijā*).

BIBLIOGRAFIE. E. Fohrer, *Elia*?, 1968; R.S. Wallace, *Elijah and Elisha*, 1957; H.H. Rowley, *Men of God*, 1963, k. 2; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1963, k. 2 komentáře ke knihám Královským od J.A. Montgomeryho a H.S. Gehmana, ICC, 1951 a J. Graje, *OTL*?, 1970; F. James, *Personalities of the Old Testament*, 1939, k. 9. B.L.S.

ÉLIM (hebr. „terebynty“ či „duby“). Místo druhé zastávky Izraelců, po překročení Rudého (Rákosového) moře na cestě z Egypta. Tábořili nedaleko v Mafé v etamské pustině (pojmenované podle Etamu ve V

Deltě), za pouští Šúr, na V od dnešního Suezského průplavu. Odtud došli do Élimu, kde je dvanáct pramenů a sedmdesát palem. Pak „vytáhli z Élimu a utábořili se u Rudého (Rákosového) moře“; odkud nakonec došli do *Sínské pouště, Ex 15,27; 16,1; Nu 33,9–10.

Doba zastávky v Élim brzo po vyjití z Egypta a cestě po kraji pouště (Šúr), a před zastávku u Rudého moře před dosažením pouště Sin naznačuje, že Élim leží na Z straně Sínajského poloostrova, čelem k Suezskému průplavu. Jakákoli bližší lokalizace je nejistá, přijatelnou možností je však už dlouho Vádí Gharandel (či Ghurundel), známé zavlažovací místo s tamarisky a palmami, 60 km JJV od Suez, podél Z strany *Sinaje. (*POUŠŤ PUTOVÁNÍ).

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1, 1841, str. 99–100, 105–106 a mapa na konci; A.P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1887, str. 37–38; Wright and Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible*, 1956, str. 38–39 a příloha V.

K.A.K.

ELIŠA

1. (KP Elizeus). Izraelský prorok 9. století. Jeho jméno se v hebr. SZ objevuje jako *’ēlišā*; v ř. SZ jako *Elisaios*, u Josepha jako *Elissaios* a v NZ jako *Elishaios*. Jméno znamená „Bůh je spása“. Jeho otec se jmenoval Šáfat.

Vše, co lze vědět o Elišově původu, najdeme v 1 Kr 19,16.19–21. Není řečeno, kolik mu bylo let, ani kde se narodil, můžeme však předpokládat, že byl rodák z Ábel-mechóly (Tell Abú Sifri?) v jordánském údolí, a že ve chvíli, kdy ho Eliáš vyhledal, byl ještě mladý. Zdá se zřejmé, že patřil k rodině s určitým majetkem.

Jeho působení, datujeme-li je od jeho povolání, trvalo po dobu vlády Achaba, Achazjáše, Jórama, Jehú, Jóachaze a Jóáše, tedy v období více než 50 let. Vyprávění o Elišově působení je zaznamenáno v 1 Kr 19; 2 Kr 2–9; 13 a sestává asi z osmi epizod. Pro zřejmé přestávky ve vyprávění není možné mít jistotu ohledně přesného sledu událostí (např. 2 Kr 6,23 a 6,24; 5,27 a 8,4–5; 13,13 a 13,14nn). Epizody nevykazují stejné napětí mezi bohoslužbou Jahveho a bohoslužbou Baala, jako tomu bylo v případě vyprávění o *Eliášovi. Jde o službu, konanou v čele prorockých škol, skládající se z konání znamení a divů, a to jak na osobní, tak na společenské rovině. Eliša vystupuje jako druh vidoucího v tradici Samuelově, ke kterému přichází pro pomoc jak prostý člověk, tak král.

Zkoumáním těchto epizod v biblickém pořadí docházíme k následujícímu pozorování:

(1) Elišovo povolání (1 Kr 19,19–21) se nedálo pomazáním (1 Kr 19,16), nýbrž ustanovením do úřadu skrze plášť proroka Jóáše. Eliša zůstal Eliášovým služebníkem až do jeho nanebevzetí (1 Kr 19,21; 2 Kr 3,11).

(2) 2 Kr 2,1–18 znovu líčí Elišovo převzetí role učitele. Dvojnásobný díl Ducha, který spočinul na Eliášovi, připomíná jazyk a myšlenku Dt 21,17, zatímco celá epizoda je reminiscencí na Jozuovo nastoupení na Mojžišovo místo vůdce Izraele.

(3) Uzdravení škodlivé vody ve 2 Kr 2,19–22 má též svou paralelu, a to v událostech Exodu (Ex 15,22–25).

(4) Incident z 2 Kr 2,23–25 musíme chápat jako soud nad vědomým výsměchem novému vůdci školy proroků Jahveho. Někteří vědci vidí v Elišově pleši

prorockou tonzuru.

(5) Příběh o Elišově úloze v boji tří králů proti *Moábu (2 Kr 3,1–27) zmiňuje, že si při dotazování Jahveho vyžádal hudbu (v.15). Jde o silný náznak extatického prorocství, stejně jako v 1 S 10,5–13 (sr. 1 Pa 25,1).

(6) 2 Kr 4,1–7 je paralelou k Eliášovu zázraku v 1 Kr 17,8–16 a uvádí (7) delší příběh o Elišově jednání se Šünemankou (2 Kr 4,8–37), který má mnoho podobných bodů s 1 Kr 17,8–24.

(8) 2 Kr 4,38–41 a (9) 4,42–44 mluví o dvou zázracích, ke které Eliša učinil při sezení s prorockými žáky v Gilgálu, zřejmě v době hladomoru, zmiňovaném v 2 Kr 8,1. Druhý z divů předjímá Ježíšův zázrak zaznamenaný v Mk 6,35–44.

(10) Příběh o Naamánovi (2 Kr 5,1–27) nelze přesně datovat. Muselo k němu dojít během jednoho z dočasných období přestávky v boji mezi Izraelem a Sýrií. Redakční poznámka ve v.1, připisující syrská vítězství Jahvem, může být přirovnána k Am 9,7. Tato kosmická svrchovanost Jahveho je rozpoznána Naamánem (v.15) a jeho žádost o izraelskou půdu nemusí být nutně považována za potvrzení jeho víry, že vliv Jahveho je vázán na izraelské území. Eliša o tom nic neříká, ale propouští Naamána, aby šel svou cestou (v.19). Protože většina Izraelců neviděla nic špatného v tom, že do své pokleslé bohoslužby přijímají jiné bohy, sotva lze obviňovat Syřana z toho, že ihned nepřijal monoteismus. (*RIMÓN).

(11) 2 Kr 6,1–7 vypráví o Elišově zázračném činu a zároveň osvětluje životní podmínky prorockých bratrstev a jejich velikost (sr. 2 Kr 4,38–44).

(12) 2 Kr 6,8–23 a (13) 6,24–7,20 ukazují Elišu jako poradce králů a vysvoboditele od národní pohromy (sr. 2 Kr 3,1–27). Druhá z těchto epizod se týká aramejského *Ben Hadada a „izraelského krále“. Naneštěstí nevíme přesně, o kterého se jedná.

(14) 2 Kr 8,1–6 evidentně patří před 5,1–27, neboť zde pokračuje vyprávění o Šünemance (2 Kr 4,8–37).

(15) 2 Kr 8,7–15, (16) 9,1–13 a (17) 13,14–19 ukazují, jak Eliša zasahuje do státních záležitostí. První z nich popisuje nástup *Chazaela na trůn v Damasku (sr. 1 Kr 19,15). Elišově odpovědi (v. 10) můžeme rozumět tak, že se král zotaví ze své nemoci, ale zemře z jiného důvodu, anebo může jít o spontánní prorokovo odpověď, kterou muselo opravit vidění od Jahveho (sr. 2 S 7,1–17; 2 Kr 4,26–36). Pomazáním Jehúa splnil Eliša poslední z úkolů, jež Hospodin světil Eliášovi (1 Kr 19,15n), a tak uspěl předpovězený pád omrijské dynastie (1 Kr 21,21–24). Tato prorocky inspirovaná revolta kontrastuje s podobnou kněžskou vzpourou v J království, kdy byla odstraněna z trůnu Atalja (2 Kr 11). Pokud se Eliša dožil vlády izraelského Jóáše, muselo mu ve chvíli smrti být asi 80 let. Vidíme ho jako oblíbence krále, který si uvědomuje jeho politickou cenu (v. 14). Sympatické a mimetické prvky jako průvodní jevy prorocství nejsou SZ cizí.

Ačkoli je Eliša prorokem 9. století a patří k prorocké tradici, již vděčíme za písčích proroky 8. století, má přece více společného s extatickými proroky 11. století. Svými dary poznání, předvídaní a schopnosti konat zázraky se v mnohém podobá Samuelovi. Vystupuje jako hlava prorockých škol a druzí jej kvůli výjimečnému obdarování často vyhledávají. Ačkoli má domov v Samaří (2 Kr 6,32), neustále se (podobně jako Samuel) pohybuje z místa na místo a je vítaným hostem na královských dvorech a v pohodlně zařízených domech. Ačkoli jeho vztah k *Eliášovi

připomíná vztah mezi Jozuem a Mojžíšem, skutečnost, že Eliášova služba pokračovala službou Jana Křtitele a Elišova přímo předjímá záračný aspekt Ježíšovy služby, jí dodává ještě větší význam. O Elišovi se v NZ mluví jen jednou (L 4,27).

BIBLIOGRAFIE. R. S. Wallace, *Elijah and Elisha*, 1957; J. A. Montgomery a G. S. Gehman, *The Books of Kings*, ICC, 1951; J. Gray, *1 and 2 Kings*, OTL, 1970; F. James, *Personalities of the Old Testament*, 1939, k. 10.

2. (KP Elísa), nejstarší syn *Jávanův (Gn 10,4 = 1 Pa 1,7). Jméno později přešlo na jeho potomky, kteří osídlili přímořskou oblast ('*ijē* = ostrovy, pobřeží) obchodující purpurem s Tyrem (Ez 27,7). Je velmi pravděpodobné, že biblické jméno '*išá* (Lxx *Elisa*) se má ztotožnit s Alašia z mimobiblických pramenů. Vyskytuje se v eg. a klinopisných nápisech (Boghaz-Koi, Alalach, Ugarit) a v osmi Amarnských dopisech, kde se zpravidla objevuje v podobě *a-la-ši-ia*. Tyto texty naznačují, že Alašia exportovala měď a většina souhlasí s její polohou v Enkomi na V. pobřeží Kypru. Tam archeologové pod vedením C. F. A. Schaeffera odkryli důležité obchodní centrum pozdní doby bronzové. Jméno Alašia lze též použít na oblast politického vlivu města a někdy může zahrnovat i nejzápadnější místa fénické pobřeží.

BIBLIOGRAFIE. R. Dussaud in C. F. A. Schaeffer, *Enkomi-Alasia*, 1952, str. 1–10; AS 6, 1956, str. 63–65; KB³, str. 55. T.C.M.

ELJAKÍM (hebr. '*el-jāqim* = Bůh zakládá?; ř. *Elia-keim*). Jméno alespoň pěti různých lidí. Dva byli předky našeho Pána (Mt 1,13; L 3,30), jeden knězem, vrstevníkem Nehemjáše (Neh 12,41). Jméno Eljakím nosil také král, kterého faraon Něko dosadil místo Jóšijáše a přejmenoval na Jójakíma (2 Kr 23,34; 2 Pa 36,4).

Nejvýznamnější osobou tohoto jména byl syn Chilkijáše, jehož ustanovili za správce místo zavrženého Šebny (Iz 22,20nn). Od doby Šalomouna (1 Kr 4,6) existoval tento úřad v S i J království (1 Kr 16,9; 18,3; 2 Kr 10,5); a zřejmě jej v době, kdy Azarjáš trpěl malomocností (2 Kr 15,5), zastával Jótam. Když Sancherib obléhal Jeruzalém, šel Eljakím vyjednávat s nejvyšším číšníkem (KP Rabsace, 2 Kr 18,18,26n; Iz 36,3,11,22). Pak ho Chilkijáš poslal se zprávou k Izajášovi (2 Kr 19,2; Iz 37,2). Eljakím se též objevuje jako „služebník Jójakíma“ (*n'r jwkn*) na třech otiscích pečeti ze 6. stol. př. Kr. E.J.Y.



Pečeť s nápisem „Náleží Eljakímovi, služebníkovi Jójakíma“ (l'jkn n'r jwkn). Otisky této pečeti byly nalezeny na držadlech džbánů v Tell Beit Mirsimu, Bét-šemeši a Ramat Ráchel. Možná to byla pečeť Eljakímova (6. stol. př. Kr.), nůž však jít i o starší datování.

ELJAŠÍB Ve SZ se takto jmenuje několik lidí: potomek Davida (1 Pa 3,24), kněz doby Davidovy (1 Pa 24,12), zpěvák (Ezd 10,24), syn Zátia (Ezd 10,27) a syn Banía (Ezd 10,36). Jméno se též objevuje na pečeti s střepech z *Aradu.

Nejdůležitější je velekněz z Nehemjášovy doby. Poprvé se o něm zmiňuje Ezd 10,6 jako o otci Jóchana, tehdy však ještě není označován za velekněze. Josephus říká, že když Ezdráš r. 458 př. Kr. přišel do Jeruzaléma (Ant. 11. 154), zastával úřad velekněze Eljašíbův otec Jójakím. Když se r. 445 př. Kr. vrátil Nehemjáš, byl již veleknězem Eljašíb a pomáhal při budování městských hradeb (Neh 3,1,20n). Později přistoupil na kompromis – spříznil se s Tóbijášem (Neh 13,4) a uvolnil mu místnost v prostorách chrámu (Neh 13,5). Jeden z jeho vnuků se oženil s dcerou Sanbalata (Neh 13,28). Jeho genealogii najdeme v Neh 12,10n. J.S.W.

ELOI, ELOI, LEMA SABACHTANI Nachází se v Mk 15,34 a v poněkud pozměněné podobě v Mt 27,46. Jde o jeden z Kristových výroků na kříži, citát ze Ž 22,1. Tvar „Eli“ mohl vést k záměně s Eliášem, proto pokládáme za původní spíše Mt čtení. Ježíš užívá aramejštinu; Targum k Ž 22,1 čte: '*Ēli, 'Ēli, miṭṭil mā š'baqtani*.

Potíže s objasněním tohoto obratu jsou nejpádnějším důkazem jeho autenticity. Existují neadekvátní vysvětlení, že uvedená slova vyjadřují intenzitu lidských pocitů našeho Pána, že odrážejí zklamání jeho naděje, kterou nakonec Otec nastolil v novém věku, nebo že prostě jen citoval žalm jako výraz zbožnosti. Rozumět mu však lze jen ve světle NZ učení o smíření, podle něhož se Kristus ztotožnil s hříšným člověkem a prožil oddělení od Boha (sr. Fp 2,8; 2 K 5,21). Jde o tajemství, které nedokážeme pochopit.

BIBLIOGRAFIE. D. H. C. Read, „The Cry of Dereliction“, *ExpT* 68, 1956–7, str. 260nn. A.G.

ELÓN (hebr. '*elón, 'elón*).

1. Kenaanský Chetejec (Gn 26,34; 36,2).
2. Hlava rodiny kmene Zabulón (Gn 46,14; Nu 26,26) (Chelón v Nu 1,9; 2,7 atd.).
3. Zabulónský soudce Izraele (Sd 12,11n).
4. Město Danovců na J (Joz 19,43), snad Chirbet Alin, 2 km V od Bét-šemeše (GTT, str. 349). Může se jednat o totéž město jako v 1 Kr 4,9 (Elón a Bét-chánan) (Mazar, *IEJ* 10, 1960, str 67), nebo Ajalón (LOB, str. 278). Jméno, podobně jako *Éla, znamenalo „terebint“ (Joz 19,33, EP božíště). J.P.U.L.

ELŠÁFAN (hebr. '*elšāfan* = Bůh se skryl).

1. Nazýván též Elšáfan. Syn Uzíela, Lévijec (Ex 6,22), jenž se svým bratrem *Míšaelem vynesl těla Nádaba a Abihúa, když je Hospodin usmrtil za znesvěcení oltáře (Lv 10,1–5). Vůdce Kórachovců v poušti (Nu 3,30), který byl též otcem kněžského rodu (1 Pa 15,8; 2 Pa 29,13).
2. Syn Pamaka, jenž měl jako představitel kmene Zabulón pomáhat při rozdělení kenaanské země (Nu 34,25, EP Elšafan). D.W.B.

ELTEKE Město v Palestině, které připadlo pokole-

ní Dan (Joz 19,44), později se stalo lévijským městem (Joz 21,23). Sancherib je zmiňuje (Altakū) spolu s Timnou v seznamu měst dobytých v letech 701–700 př. Kr. (Chicagský hranol 3. 6; Taylorův hranol 2. 82–83). Někteří je ztotožňují s Chirbet el-Mukanou, ležící asi 40 km Z od Jeruzaléma (tak Albright), ale může tu jít o *Ekron. Další alternativou je Tell-eš-Šalaf, 16 km SSV od Ašdódu (Mazar).

BIBLIOGRAFIE. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sancherib*, 1924, str. 32; W. F. Albright, *BASOR* 15, 1924, str. 8; B. Mazar, *IEJ* 10 1960, str. 72–77.

T.C.M.

EMAUS Vesnice, snad 60 stadií (11 km) od Jeruzaléma, do níž se ubíral *Kleofáš spolu s dalším učedníkem. Cestou se k nim připojil vzkříšený Ježíš (L 24,13). Toto místo nelze přesně identifikovat. Jednou z možností je město dodnes známé jako 'Amvas, 32 km SZ od Jeruzaléma, kde Juda Makabejský porazil r. 166 př. Kr. Gorgiase (1 Mak 3,40,57; 4,3). Jeho vzdálenost od Jeruzaléma však neodpovídá Lukášovým údajům (pokud nepovažujeme za původní text ve variantním čtení kodexu Sinajského a dalších rukopisů, udávající 160 stadií). To by vyžadovalo od pouťníků dlouhou, ne však neuskutečnitelnou cestu.

Z míst vzdálených od Jeruzaléma asi 11 km jsou navrhována dvě. V 1. stol. zde existovala vesnice El-quebebe, kde křížáci nalezli pevnost a nazvali ji Castellum Emmaus; naneštěstí nelze toto jméno zpětně vysledovat až do 1. století. Josephus (*BJ* 7. 217) zmiňuje Vespasianovu vojenskou kolonii u Ammaous, zhruba 6 km Z od Jeruzaléma. Ta byla ztotožněna s Kalonií (lat. *colonia*) či s Chirbet Beit Mizou (starobylé Mozah). Ani v tomto případě není vzdálenost správná, pokud ovšem Lukášových 60 stadií nebylo míněno jako délka celé cesty tam i zpět.

BIBLIOGRAFIE. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, 1969, str. 177–180; ZPEB, 2, str. 299n. I.H.M.

EMEJCI (KP emimšti) Staří obyvatelé Moábu, které v Abrahamově době pobíral *kirjátajimské planiny Kedorlaómer (Gn 14,5). Mojžíš je vyličil jako veliký a početný lid, srovnatelný s *Anákovci (Dt 2,10, KP Enakim). Zřejmě byli považováni za příslušníky národů známých jako *Refájci. Moábci, kteří se na jejich území usídlili později, je nazývali '*emim* = hroživé bytosti (Dt 2,11, KP Emim, VJB Emovci). Mimobiblické prameny se o nich nezmiňují. (*ZRŮDA) T.C.M.

EMOREJCI Kenaanský národ (Gn 10,16), často uváděný spolu s Chetejci, Perizejci atd. jako protivník Izraele (Ex 33,2). Emorejci se usadili po celém pohorí na obou březích Jordánu (Nu 13,29). Abraham uzavřel spojeneckou smlouvu s Emorejci z Chebrónu a s jejich pomocí porazil čtyři krále, kteří vnikli do údolí kolem Mrtvého moře a zaútočili na emorejské město Chasesón-támar (Gn 14,5–7). Tento název také mohl označovat všechny obyvatele Kenaanu (Gn 48,22; Joz 24,15). Ezechiel popisuje Jeruzalém jako potomka Emorejců a Chetejců (Ez 16,3,45), čímž poukazuje na smíšené obyvatelstvo Palestiny (díky nepřetržitému přílivu obyvatel z východních stepí).

V 2. pol. 3. tisíciletí př. Kr. hovoří sumerské a ak-

kadské nápisy o Emorejcích (sum. *mar-tu*; akkad. *amurru*) jako o pouštním národu, neobeznameném s civilizovaným způsobem života, s obilím, domy, městy, organizovanou vládou. Jejich hlavní stanoviště se rozkládalo na hoře Bášar, pravděpodobně Džebel Bišr S od Palmyry. Kolem r. 2000 př. Kr. tyto přistěhovalci, kteří sem pronikali již po staletí, vytáhli směrem na Babylónii. Přispěli k pádu mocné 3. urské dynastie a ovládli několik měst (např. Larsu). „Emorejská“ dynastie se usadila v *Babylónu a její nej-mocnější král Chammurapi dobyl dva další důležité „emorejské“ státy – Aššúr a Mari (asi r. 1750 př. Kr.). Emorejce lze vysledovat podle lingvistických, především pak onomastických důkazů. Nejsou sice vždy spolehlivé ani definitivní, ale svědčí o tom, že tyto dynastie nade vši pochybnost pocházely ze Z a Cham-murapi je v dobovém textu označován jako Emorejec. 20 000 textů nalezených v *Mari je psáno většinou v akkadštině s mnoha západosemitskými rysy. Tvary osobních jmen v těchto písemnostech ukazují, že jména praotců lze utvářela na základě obecně známých způsobů. Dokumenty z Mari podávají informace o kočovných kmenech v Sýrii, zejména o *Mare-Jamina* (nebo možná *Bene-Jamina*) z oblasti hory Bášar. Jiná skupina sídlila v Libanónu a zabývala se obchodováním s koňmi. Toto království přetrvalo až do doby Amarnských dopisů a 19. eg. dynastie, kdy se v jednom zápisu hovoří o tributu ze státu Emóru. Zdá se, že jeho hlavním městem byl přístav Šumur (dnešní Tell Kazel) J od Arvadu. O této zemi se zmiňuje Joz 13,4.

Všeobecné nepokoje let 2100–1800 př. Kr. v Mezopotámii i Palestině úzce souvisely s rozpíností Emorejců. Vlna stěhování kočovného národa, který po sobě zanechal mnoho hrobů, ale málo náznaků budov, způsobila, že několik palestinských měst zůstalo v období mezi ranou a střední dobou bronzovou neobydlených. Hrnčířské výrobky těchto lidí jasně připomínají nádoby ze Sýrie, což může naznačovat, že se jednalo o příbuzné „Emorejci“ (viz K. M. Kenyonová, *Amorites and Canaanites*, 1966; W. G. Dever, *HTR* 64, 1971, str. 197–226). Abrahamovo putování lze časově umístit do druhé poloviny tohoto období.

V době příchodu Izraelců do Palestiny ovládali většinu Zajordánie emorejské králové – chešbónský Síchon a bášanský Óg (Joz 12,1–6; Sd 1,36). Jejich porážka představovala první krok k ovládnutí zaslíbené země a byla považována za nejdůležitější událost v dějinách Izraele (Am 2,9; Ž 135,11; 136,19). Toto území obsadili Gádovci, Rúbenovci a polovina Manasesovců (Nu 32,33). Později tvořilo jednu z dvanácti oblastí, které podporovaly Šalomounův dvůr (1 Kr 4,19). Joz 7,7 označuje za Emorejce muže z Aje a také Jeruzalém, Chebrón, Jarmút, Lakíš a Eglón byla emorejská knížectví, nad nimiž Izrael zvítězil (Joz 10,1–27). Severní Emorejci podporovali krále *Chasóru (Joz 11,1–14). Po osídlení země byli Emorejci podrobeni nuceným pracím a postupně se smísili s ostatním obyvatelstvem (1 Kr 9,20). Špatné vzpomínky na ně přetrvávaly a sloužily pro srovnání s Achabovým a Menášeho modlářstvím (1 Kr 21,26; 2 Kr 21,11; sr. Gn 15,16).

Emorejce jako mocnost oslabily kolem r. 1000 př. Kr. nájezdy Kassitů, Churrijců a Indoevropanů do Mezopotámie, Izraelců do Palestiny a Aramejců do Sýrie. Dříve než se ujal název *hatti* (chetejský), existovalo akkad. *amurru* jako označení Sýrie a Palestiny a jako synonymum pro „západ“.

ÉN-DÓR

BIBLIOGRAFIE. S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959; J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957; přehled od A. Goetze, *JSS* 4, 1959, str. 142–147; I. J. Gelb, *JCS* 15, 1961, str. 24–47; M. Liverani in *POTT*, str. 100–133. A.R.M.

ÉN-DÓR Dnešní 'En-dúr, 6 km J od hory Tábor. Město připadlo Manasesovcům, kteří si je však nikdy plně nepodrobili (Joz 17,11n). Endórská žena, která sehrála roli spiritistického média, když se jí Saul přišel dotazovat před poslední bitvou (1 S 28,7), byla zřejmě kenaanského původu, neboť Židé se pokusili podobné praktiky vymýtit (1 S 28,3). R.J.W.

ÉN-EGLAJIM (hebr. 'en-'eġlajim = pramen dvou telat). Místo, o němž Písmo hovoří pouze jednou (Ez 47,10), leží na pobřeží Mrtvého moře. Ačkoli nevíme, kde přesně, zmínka o *Én-gedí naznačuje polohu někde v SZ sektoru. Én-Eglajim nelze ztotožnit s moabským městem Eglajim ('eġlajim, Iz 15,8).

BIBLIOGRAFIE. *GTT*, str. 459–460; W. R. Farmer, *BA* 19, 1956, str. 19–21. T.C.M.

ÉN-GANÍM (hebr. 'en-gannim = pramen zahrady).

1. Město ve vlastnictví Judovců v Přímořské nížině (Joz 15,34), snad dnešní Beit Džamal, 3 km J od Bét-šemeše.

2. Lévijské město na území Isacharovců (Joz 19,21; 21,29), nazývané Aném (1 Pa 6,73). Ztotožňované s Jeninem, Olanem a Chirbet Beit Džannem, JZ od Tiberiady. G.G.G.

ÉN-GEDÍ (hebr. 'en-gedí = pramen kůzlete). Důležitá oáza a zdroj pitné vody Z od Mrtvého moře. Po dobytí připadla Judovi (Joz 15,62). Skrýval se zde David (1 S 32,29; 24,11n), neboť nerovný terén s hustým porostem poskytoval ideální útočiště. Je proslavená aromatickými bylinami a vůní (Pís 1,3). Vykopávky r. 1949 a 1960–5 odkryly několik pevností a pozdější synagogu. Chasesón-tamar = Én-gedí (Gn 14,7; 2 Pa 20,2). Viz *EAEHL*, str. 370nn.

G.G.G.

ÉN-CHADA „Prudký pramen“. Jde o jméno místa, které dostali do vlastnictví Isacharovci (Joz 19,21). Přes různé návrhy (viz *GTT*, str. 185) se jeho lokalita nepodařilo definitivně určit. T.C.M.

ÉN-CHASÓR Jméno místa, jež připadlo Neftaliovcům (Joz 19,37). Polohu neznáme, i když jistě domněnky byly navrženy (viz *GTT*, str. 198). Není totožné s *Chasórem. T.C.M.

ÉN-RIMÓN (hebr. 'en-rimmôn = pramen granátového jablka). Vesnice na území Judy, znovu osídlená po návratu z exilu (Neh 11,29). Buď vznikla spojením dvou samostatných vesnic Ajin a Rimón, nebo byla vždy jednotlivým celkem, což je pravděpodobnější, čteme-li Joz 15,32; 19,7; 1 Pa 4,32 jako Én-rimón. Původně dědičné náležela Judovi (Joz 15,32), brzy ji

však získali Šimeónovci (Joz 19,7). Odborníci ji ztotožnili s Umm er-Ramámínem, 15 km S od Beer-šeby. M.A.M.

ENOCH viz HENEOCH

ENÓŠ Syn Šeta a otec Kénana (Gn 4,26; 5,6–11; 1 Pa 1,1; L 3,38). Uvádí se, že žil 905 let. V jeho době začali lidé vyzývat Hospodinovo jméno. Hebr. slovo 'enóš = člověk se ve SZ vyskytuje asi 42x a často vyjadřuje aspekt pomíjivosti a smrtelnosti (Jb 4,17). Odpovídající sloveso 'anaš = být slabý (sr. *ADAM). N.H.

EPAFRAS V Ko 1,7; 4,12; a Fm 23 jeden z přátel a společníků apoštola Pavla, který jej nazývá svým „spoluslužebníkem“ a „spoluvězněm“. Jde o zkrácenou podobu jména Epafroditus, neměl by se však ztotožňovat s Epafroditem z Fp 2,25; 4,18 (jak to udělal T. R. Glover, *Paul of Tarsus*, 1925, str. 179). Zjišťujeme, že Epafras během Pavlovy služby v Efezu a pod jeho vedením evangelizoval města v údolí Lyku ve Frýgii a založil sbory v Kolosách, Hierapoli a Laodikeji. Později navštívil Pavla ve vězení v Římě. Jeho zpráva o stavu sborů v údolí Lyku přiměla apoštola k napsání Listu Koloským. F.F.B.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1879, str. 29nn.

EPAFRODITOS Makedonský křesťan z Filip. Neexistuje důvod jej ztotožňovat s Epafrasem z Ko 1,7; 4,12 či Fm 23. Jeho jméno znamená „příjemný“ či „pohledný“. Pavel ho nazývá „váš posel“ (*hymôn apostolon*, Fp 2,25), přičemž výraz *apostolon* se jinde častěji překládá „apoštol“. To neznámená, že Epafrodit zastával ve filipském sboru nějaký úřad, byl pouze poslem (sr. 2 K 8,23), který Pavlovi do římského vězení přinesl dar od sboru. Vážně onemocněl, pravděpodobně v důsledku vyčerpání cestou z Filip do Říma nebo během služby Pavlovi v Římě. Ve Fp 2,30 se říká, že „nasadil svůj život“ (KP opováziv se života), a opravdu šlo o riskování života. Je zde užito slovo *paraboleusamenos* = zahrávání si se životem, odvozené z *paraboleuesthai* = dáti v sázku.

BIBLIOGRAFIE. J. Agar Beet, „Epaphroditus and the gift from Philippi“, *The Expositor*, 3. série, 9, 1889, str. 64nn; C. O. Buchanan, „Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians“, *EQ* 36, 1964, str. 157nn. D.O.S.

EPIKÚREJCI Někteří z filozofů, s nimiž se Pavel setkal v Athénách (Sk 17,18), patřili k epikúrejské škole. Jejím nejznámějším žákem je římský básník Lukrétius (asi 98–55 př. Kr.). Zakladatel Epikúros se narodil r. 341 př. Kr. na ostrově Samos. Nejdříve studoval u Nausifana, Démokritova žáka, který ho učil vidět svět jako výsledek náhodného pohybu a kombinace nepatrných částic. Někjakou dobu žil v exilu v chudobě a postupně kolem sebe shromáždil kroužek přátel a začal je vyučovat svému vlastním učení. R. 306 založil v Athénách slavnou „Zahradu“, která se stala střediskem školy. Zemřel r. 270 př. Kr. po

velkém utrpení, způsobeném nemocí, avšak s pokojnou myslí.

Zkušenosti zakladatele doplněné obecnou životní nejistotou posledních staletí př. Kr. daly epikúrejskému učení zvláštní charakter. Celý systém měl na zřeteli praktický cíl, tedy dosažení štěstí pomocí stavu, kdy „člověk necítí bolest v těle ani neklid v duši“. Démokritův atomismus odmítal jakýkoli strach ze zasahování bohů do života i z posmrtného trestu. Bohové vedou dokonale vyrovnaný a klidný život a nemají nic společného s lidskou existencí. Smrt pak přináší konečné rozptýlení atomů, z nichž se skládáme.

Epikúrejci nacházeli uspokojení v tom, že omezovali své touhy a rozvíjeli přátelství, které jim přinášelo radost a potěšení. Vyhledávání extravagantních požitků, jež dalo „epikúrejcům“ moderní konotaci, vzniklo pozdější úchylnou v jejich úsilí o štěstí.

Snadno tedy pochopíme, proč se epikúrejcům zdálo Pavlovo učení o vzkříšení podivné a nechutné. Židovští rabíni užívali termín *apiqôrôs* k označení někoho, kdo odmítá život po smrti, později pak jako synonymum pro „nevěřícího“.

BIBLIOGRAFIE. Usener, *Epicurea*, 1887; A. J. Festugière, *Epicurus and his Gods*, angl. překl. 1955; N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, 1954. M.H.C.

EPIŠTOLA (Ř. *epistolē*; lat. *epistula*). Znamená jakýkoli dopis, tedy písemnou komunikaci mezi vzdálenými lidmi, bez ohledu na to, zda osobní či oficiální. V tomto smyslu se epištola stala součástí dědictví všech gramotných národů. Příklady nacházíme ve SZ (2 S 11,1; 1 Kr 21; 2 Kr 5; 10; 20; 2 Pa 30; 32; Ezd 4–5; 7; Neh 2; 6; Est 1; 3; 8–9; Iz 37; 39; Jr 29) a v ř. papyrech z Egypta (sr. všechny velké publikované sbírky papyrů, *passim* a zvláště korespondence Zenóna). Démétrios definoval dopis v *Typoi epistolikoi* (1. stol. př. Kr.) jako písemnou konverzaci, v díle *O stylu* 3. 223nn pak cituje Artemóna, starověkého sběratele Aristotelových dopisů, který je nazývá položivním dialogem.

Nejstarší sbírky řeckých dopisů Isokrata a Platóna, které znalci obecně považují za původní (alespoň zčásti), však svědčí o tendenci užívat dopisů a jejich formy v širším měřítku než jen při soukromé či úřední komunikaci. Mezi Isokratovými dopisy (368–338 př. Kr.) nacházíme proslavy a úvodí k proslouvům, Platón zase ve svém 7. dípise (asi 354 př. Kr.) odmítá všeobecně rozšířené falešné představy o své filozofii a svém chování. V obou případech se dopisy obracejí na jiné čtenáře, než je adresát, a tak se stávají formou publikace. Navzdory často se objevujícím námitkám, že co do rozsahu a tématu se vlastně nejedná o skutečný dopis, ale spíše o „spis s připojeným pozdravem“ (Démétrios, *O stylu, loc. cit.*), se užívalo epištolní formy v různých filozofických, vědeckých i literárních dílech (např. Epikúrovy *Listy* a tři literární dopisy Dionýsia z Halikarnassu). Teorii i praxi psaní dopisů se zabývali učitelé rétoriky (např. Démétrios *O stylu, idem, Typoi epistolikoi*) a psaní dopisů ve stylu korespondence mezi slavnými lidmi se v rétorických školách stalo součástí tzv. *prosōpopoieia*, cvičení. Těmto cvičením a ochetě velkých knihoven nakupovat další díla, obzvláště pak věhlasných lidí, lze přičíst rozšíření sbírek fiktivních dopisů v helénistické a římské době.

Když si G. A. Deissmann uvědomil prostotu větší

ny dopisů na papyrech, začal důsledně rozlišovat mezi „skutečnými dopisy“, jež jsou osobní, přímé, mají dočasnou platnost a nejsou „knižní“, a „epištolami“, jež jsou neosobní, míří na čtenářskou obec, mají trvalou platnost a knižní sloh. Jelikož vycítil podobnost mezi určitými prvky NZ epištol a papyry, klasifikoval většinu Pavlových listů, 2 J a 3 J jako dopisy, Žd, Jk, 1 Pt, 2 Pt, Ju a Zj jako epištolu a 1 J jako *diatribē* (*LAE*³, k. 3, str. 148–251). Důslednou diferenciaci však nelze provést, poněvadž existují rozdílné stupně literární úrovně, odlišný druh i okruh adresované „věřejnosti“ a různé druhy publikací.

Z dopisů, které psal Pavel církvím, obsahují K, Ga, Fp a Te mnoho osobních prvků, Ř méně a Ef a Ko nejméně. Ga a Ef se vyznačují rétorickou skladbou a vůbec ve všech objevíme zřetelné rétorické prvky. V pastoračních epištolách se dosti často vyskytují osobní zmínky, rétorických prvků je oproti tomu poměrně málo. List Filemonovi, který Deissmann srovnává s papyrem 417 z Britského muzea a správně jej považuje za nejosobnější NZ list, má brilantní styl a obsahuje výrazné rétorické elementy, zvláště když jej srovnáme s Isokratem, *Ep. 8* a Démétriem, *Typoi epistolikoi* 12. List Židům představuje nejmělečtější literární dílo NZ, od počátku do konce komponované podle schématu, jež stanovili řečníci: *proimion, thesis, diēgēsis, apodeixis, epilogos*. Je psán rytmickou, periodickou prózou. V Jk, 1 Pt, 2 Pt a Ju nacházíme málo osobního, všechny však mají vysokou literární úroveň, zejména 1 Pt, 2 Pt a Ju jsou rozhodně rétorické. 2 J a 3 J vypadají jako soukromá korespondence, 1 J však zcela postrádá formu dopisu. NZ epištol se tedy více či méně podobají kázáním. Některé lze označit za poslaná kázání, jiné mají spíše literární podobu dopisu.

BIBLIOGRAFIE. *LAE*, str. 146nn; R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, 1872; J. Sykutris, *Epistolographie in RE*, Supp. 5, str. 185–220; V. Weichert (ed.), *Demetrii et Libanii qui feruntur Typoi Epistolikoi et Epistolimaioi Characteres* (Teubner), 1910; O. Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe*, 1933; M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, 1936, str. 137–171, 185–189, 194–197, 205–213, 226–234. J.H.H.

ERASTOS

1. Pavlův pomocník, kterého spolu s Timoteem vyslali do Makedonie, aby mohl Pavel pokračovat v práci z Efezu (Sk 19,22). Snad nakonec skončil v Korintu (sr. 1 K 4,17) a Erastos mohl být jedním z „bratří“ z 2 K 8. Není to však jisté. Nepochybně se však o Erastovi, jenž zůstal v Korintu, zmiňuje 2 Tm 4,20.

2. Správce městské pokladny v Korintu, který posílá pozdrav v Ř 16,23 (*Kvartus). Lat. nápis z Korintu říká, že „Erastos dal na své náklady položit tuto dílnu z věčnosti za to, že byl ustanoven edilem“. Mnozí (např. Broneer) jej považují za biblického Erasta.

Jiní ztotožňují 1 a 2: G. S. Duncan např. z 2 Tm 4,20 vyvozuje, že Erastos na rozdíl od Timotea dorazil až do Korintu, kde se stal o rok či dva později pokladníkem (*St Paul's Ephesian Ministry*, str. 79nn). Tak rychlá kariéra však není pravděpodobná a jméno se navíc vyskytuje zcela běžně.

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, *JBL* 50, 1931, str. 42nn; O. Broneer, *BA* 14, 1951, str. 78nn, zvláště str.

EREK Starověké mezopotámské město, zmíněné v seznamu národů (Gn 10,10) jako součást Nimrodova vlastnictví v zemi *Sineáru. Sumerské je znalí jako *Unu(g)* a Akkadové jako *Uruk*. Patřil k největším městům sumerské doby. V seznamu sumerských panovníků figuruje jako sídlo 2. dynastie po potopě. Jedním z jeho králů byl Gilgameš, který se později stal slavnou postavou sumerských legend. Přestože bylo město osídleno i během dalších období, nikdy nedosáhlo svého bývalého významu. Dnes Uruk tvoří skupina kopců, mezi Araby známá jako *Warka*. Leží v J Babylonii, zhruba 64 km SZ od Uru a 6 km V od současného toku *Eufratu. Ačkoli toto místo prozkoumal W. K. Loftus již před více než sto lety (*Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, 1857), hlavní vykopávky provedla až řada německých expedic r. 1912, 1928–39 a 1954–60. Výsledky mají pro ranou historii Mezopotámie mimořádný význam. Po nálezech z ubajdského období (*SUMER) následovala monumentální architektura a kamenné sochy pozdního prehistorického období, jež bohatě ilustrují materiální kulturu Mezopotámie na počátku dějin. Právě v těchto vrstvách, datovaných od 4. tis. př. Kr., se našly nejstarší dosud známé nápisy. Jedná se o hliněné tabulky s obrázkovým písmem a je pravděpodobné, že jde o sumerský jazyk.

BIBLIOGRAFIE. R. North, „Status of the Warka Excavations“, *Orientalia* n. s. 26, 1957, str. 185–256. T.C.M.

ESARCHADDÓN (hebr. *'esarhaddōn*; asyr. *Aššur-ah-iddin* = Aššur d'al bratra). Asyrský a babylónský král v letech 681–669 př. Kr. Nastoupil na trůn po svém otci Sancheribovi, jehož r. 681 př. Kr. zabili v Tebetu (2 Kr 19,37; Iz 37,38). Esarchaddón ihned začal jeho vrahy pronásledovat, a to až do Hanigalbatu (J Arménie). Podařilo se mu také potlačit povstání v Ninive, které trvalo 6 týdnů. Teorii, že Esarchaddón byl hlavou probabylónské kliky či „syn“, kterého Babylónská kronika označuje za vraha (*DOTT*, str. 70–73), nelze podepřít pádnými důkazy. Jeho vlastní nápisy říkají, že jej otec ustanovil za korunního prince již dříve v předcházejícím roce, a i když byl vícekrát v Babylóně, náboženskému centru věnoval jen tolik pozornosti, aby nezanedbal péči o všechny starobylé svatyně. Esarchaddónovy první vojenské operace měly za cíl chránit S hranici a obchodní cesty před bojechtivým Teušpou a nájezdy Kimmerů (*GOMER), nad nimiž zvítězil. Jihobabylónské kmény v čele s Élamci, které předtím jeho otec porazil, se znovu vzbouřily a Esarchaddón byl nucen táhnout proti „přímořským zemím“, kde r. 678 př. Kr. ustanovil za šejka Na'id-Marduka, syna *Merodach-baladána. Esarchaddónovy srážky s Élamem a Babylóniány vyústily v deportaci mnoha zajatců, z nichž někteří sídlili v Samaři (Ezd 4,2).

Na Z pokračoval Esarchaddón v politice svého otce. Vyžadoval velké tributy od vazalských králů v Sýrii a Palestině. V seznamu poplatníků najdeme za týrským panovníkem Ba'alim, s nímž Esarchaddón uzavřel smlouvu poté, co se mu nepodařilo přistav izolovat a podmanit, i jméno judského (*Jaudi*) krále Menašeho (*Menasi*). Vládcové Moábu, Edómu a

Amónu se stali vazaly po řadě nájezdů na jejich území, kterými chtěl Esarchaddón oslabit vliv egyptského Tirháka, jenž podnítl řadu pelištejských měst ke vzpouře. Esarchaddón r. 676 př. Kr. po třileté válce vyloupil Sidón a část jeho území připojil do rozšířené asyrské provincie (pravděpodobně včetně Samari). Někteří z uprchlíků se usadili v nedalekém, nově vystavěném městě *Kār-Esarhaddon*. V této době patřily k jeho vazalům i Gáza a Aškalón.

Esarchaddón vyzval všechna království v Sýrii a Palestině, která spadala pod jeho pravomoc, aby mu poskytla materiál na realizaci jeho stavebních záměrů, neboť chtěl nyní přispět k obnově Asýrie a Babylónie. To může vysvětlovat dočasně odvláčení Menašeho do Babylónu (2 Pa 33,11). Do této doby možná spadají asyrské dopisy, které potvrzují převzetí poplatků ve stříbře od Judy, Moábu a Edómu.

V květnu r. 672 př. Kr. svolal Esarchaddón všechny vazalské krále, aby přijali rozhodnutí ohledně jeho nástupců. Čtěl se tak vyhnut nepokojům, s jakými se musel potýkat on sám. *Aššurbanipal se stal korunním princem a dědicem Asýrie, Šamaš-šum-ukinovi připadla Babylónie. V Kelachu (Nimrodu) se našly kopie Esarchaddónovy smlouvy, kterou při této příležitosti uzavřel s králi měděských měst. Všichni v ní museli slíbit svou loajalitu asyrskému národnímu božstvu Aššurovi a ochotu navěky sloužit Asýrii. Historie ukazuje, jak brzo tuto svou přísahu porušili.

Když Esarchaddón ovládl Z, podmanil si Egypt a považoval jej za asyrskou državu, již vládl Néko. Když se vítězná armáda stáhla, propukly místní intriky v otevřenou revoltu. Esarchaddón se musel vrátit, aby vzniklou situaci vyřešil, ale do Egypta nedorazil, neboť cestou zemřel v Cháranu r. 669 př. Kr. Zanechal po sobě pět synů a jednu dceru. Přežila jej též jeho matka, mocná manželka Sancheriba (Naqi'a-Zakutu).

BIBLIOGRAFIE. R. Roger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, 1956; D. J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, 1958. D.J.W.

ESDRAELON Řecký tvar jména *Jizreel. Ve skutečnosti se ř. a hebr. název týká dvou různých, byť přilehlých nížin, i když některá moderní díla rozšiřují termín Jizreel na obě oblasti. „Pravě“ údolí Jizreel se táhne od města Jizreelu k Bét-šeánu, s vyhlídkou na příkopovou propadlinu Jordánu s Galileou na S a horou Gilbóa na J.

Esdraelon je trojúhelníková aluviální planina, která se svou JZ stranou dotýká pohoří Karmel a spojuje Jokneám s Jibleámem a Én-ganitem (dnešní Jenín), S stranu tvoří linie od Jokneámu k nazaretským kopcům a V strana vede odtud zase zpět k Jibleámu a Én-ganimu. Na V středu vstup do údolí město Jizreel, na Z ponechává JZ výběžek galilejských kopců jen úzkou mezeru, již protéká potok Kišon přes Esdraelon do roviny Akry. Na úpatí SV svahů Karmelu ovládala významná města *Jokneám, *Megiddo, *Taanak a *Jibleám hlavní přechody a S–J cesty Z Palestínou, a spolu s městem Jizreel také důležitou V–Z trasu, spojující údolí Jordánu s pobřežím Středozemního moře, jedinou komunikaci, která neprošouvaly horské hřebeny. Esdraelon byla bažinatá oblast, jež nabyla svého významu právě díky těmto cestám. Údolí Jizreel bylo cenné ze zemědělského hlediska i díky své strategické poloze. O zeměpisných podrobnostech viz D. Baly,

ESCHATOLOGIE (Ř. *eschatos* = poslední). Termín se týká „učení o posledních věcech“.

Na rozdíl od cyklické koncepce dějin chápou biblické spisy historii jako lineární pohyb směrem k cíli. Bůh řídí běh událostí vstříc konečnému naplnění záměrů, které se svým stvořením má. Proto se biblická eschatologie neomezuje na úděl jednotlivce, ale týká se vyvrcholení celosvětových dějin, k němuž směřují všechny vykupitelské Boží činy v historii.

I. SZ perspektiva

Víra Izraele, jejímž charakteristickým rysem byl výhled vpřed, se datuje od okamžiku, kdy Hospodin povolal Abrahama (Gn 12,1–3) a zaslíbil mu zemi. Plně eschatologickou, vyhlížející konečný a trvalý cíl Božích záměrů v historii, se však stává až ve zvěstí proroků. Prorocký termín „den Hospodinův“ (a řada podobných výrazů, např. „onen den“) souvisí s budoucí historickou událostí, kdy Bůh rozhodujícím způsobem zasáhne jako Soudce a Spasitel. Proroci jej vždy chápou v bezprostředním vztahu k soudobému historickému kontextu a v žádném případě se nemusí nutně týkat závěru dějin. Postupně se však stále silněji prosazuje koncept konečného řešení historie: den soudu, po němž Hospodin nastolí nekonečný věk spásy. Plně transcendentní eschatologie, která očekává přímý a univerzální Boží čin, jenž přesahuje možnosti běžné historie a vede k radikální proměně světa, je charakteristická pro *apokalyptiku. Ta se také nachází v různých částech prorockých knih.

Proroci často líčí eschatologický věk spásy, který je protipólem soudu. V podstatě jde o epochu, v níž zvítězí Boží vůle. Národy budou sloužit Bohu Izraele a učít se poznávat jeho vůli (Iz 2,2 = Mi 4,1n; Jr 3,17; Sf 3,9n; Za 8,20–23). Mezi národy zavládne mír a právo (Iz 2,4 = Mi 4,3), pokoj nastane i v přírodě (Iz 11,6; 65,25). Boží lid bude žít v bezpečí (Mi 4,4; Iz 65,21–23) a prosperovat (Za 8,12). Boží zákon bude vepsán do jejich srdcí (Jr 31,31–34; Ez 36,26n).

S eschatologickým věkem je často spojován davidovský král, který se jako Boží zástupce ujme vlády v Izraeli (a někdy i v ostatních národech; Iz 9,6n; 11,1–10; Jr 23,5n; Ez 34,23n; 37,24n; Mi 5,2–4; Za 9,9n). Základním rysem těchto prorocství je fakt, že Mesiáš bude vládnout *spravedlivě*. (SZ ještě neuznává titul „Mesiáš“ [Kristus] pro označení eschatologického krále.) Existují další SZ přestavy o Mesiášovi: „podobný Synu člověka“ (Da 7,13), nebeský představitel Izraele, jemuž Hospodin svěří univerzální panství, třpící Služebník (Iz 53) a eschatologický prorok (Iz 61,1–3). Obvykle se má eschatologický akt soudu uskutečnit při příchodu samotného Boha (Iz 26,21; Za 14,5; Mal 3,1–5).

II. NZ perspektiva

Odlíšný charakter NZ eschatologie vyplývá z přesvědčení, že Bůh eschatologicky rozhodujícím způsobem jednal v Ježíši Kristu, i když k vyvrcholení dojde až v budoucnosti. V NZ nacházíme jak „již“ uskutečněné naplnění, tak „ještě ne“ stále otevřených zaslíbení. Novozákonní eschatologie obsahuje jak „realizovaný“, tak „budoucí“ aspekt – její charakter lze snad nejlépe vystihnout termínem *zpřítomněná eschatologie*.

Poznámka o eschatologickém naplnění, které již probíhá, znamená, že se pro NZ stala SZ eschatologie do jisté míry přítomnou realitou. Prorocké „poslední dny“ jsou již zde, neboť Kristus „přišel kvůli nám na konci časů“ (1 Pt 1,20), Bůh „v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu“ (Žd 1,2), křesťané jsou ti, které „zastihl přelom věků“ (1 K 10,11), „nastala poslední hodina“ (1 J 2,18), sr. též Sk 2,17; Žd 6,5. Na druhé straně NZ nesouhlasí s představou, že plnost již nadešla (2 Tm 2,18).

V otázce Božího vykupitelského díla je třeba zachovat teologickou jednotu mezi minulostí, přítomností a budoucností, mezi „již“ a „ještě ne“. Tradiční teologie přilíží často tyto dva aspekty oddělovala – dokonané Kristovo dílo na jedné straně, „poslední věci“ na straně druhé. Podle NZ nastaly „poslední dny“ ve chvíli, když se Ježíš ujal své služby. Historické Kristovo dílo zajišťuje a vyžaduje budoucí vyvrcholení Božího království a zároveň nás k němu směřuje. Křesťanská naděje do budoucna vyplývá z Kristova díla v historii. Křesťanská církev žije mezi „již“ a „ještě ne“, vtažena do probíhajícího procesu eschatologického naplnění.

Zpřítomněnou eschatologii nacházíme již v Ježíšově zvěsti o Božím království. Kristus svým poselstvím o tom, že se přiblížila eschatologická Boží vláda (Mt 4,17), modifikoval židovskou apokalyptiku, která se orientovala čistě na budoucnost. Její moc se již nyní projevuje v Ježíšových skutcích, když vítězí nad oblastí zla (Mt 12,28n). Boží království je přítomné v Ježíšově osobě a v jeho poslání (L 17,20) a vyžaduje naši odezvu. O účasti člověka na budoucím Království rozhoduje to, jak odpoví Ježíši v přítomnosti (Mt 9,1; 14,25).

Eschatologický charakter Ježíšova poslání je potvrzen jeho vzkříšením. Vzkříšení představuje eschatologickou událost, která patří ke SZ očekávání konečného údělu člověka. Nenadále vzkříšení jednoho člověka, Ježíše, který vstal z mrtvých dříve než všichni ostatní, vedlo církev k přesvědčení, že konec již nastal. Vstal jako „prvotina těch, kteří zemřeli“ (1 K 15,20). Kristus vstoupil v zájmu svého lidu do věčného života eschatologického věku, prošel touto cestou jako první (Žd 12,2), aby jej mohli ostatní následovat. Podle Pavlovy terminologie je Ježíš „poslední Adam“ (1 K 15,45), eschatologický Člověk. Eschatologické spasení nyní pro všechny ostatní lidi znamená, že mají podíl na jeho eschatologickém lidství, na jeho vzkříšeném životě.

Pro NZ pisatele je tedy smrt a vzkříšení Ježíše Krista absolutně rozhodující eschatologickou událostí, která určuje křesťanskou naději pro budoucnost: viz např. Sk 17,31; Ř 8,11; 2 K 4,14. To vysvětluje druhé zvláštní rys NZ eschatologie. Kromě charakteristického napětí mezi „již“ a „ještě ne“ se NZ eschatologie vyznačuje tím, že je *christocentrická*. Ježíšova role v NZ eschatologii daleko přesahuje úlohu Mesiáše ve SZ či pozdějším židovském očekávání. On jistě je nebeský Syn člověka (Dn 7), eschatologický prorok (Iz 61; sr. L 4,18–21), třpící Služebník (Iz 53) a dokonce davidovský král, i když ne v tom smyslu, jak si představovali jeho současníci. Podle NZ teologie Ježíš ztělesňuje jak Boží dílo eschatologického spasení, tak eschatologický úděl člověka. Tím je na jedné straně Spasitelem a Soudcem, přemožitelem zlého, výkonným zástupcem Boží vlády a zprostředkovatelem Boží eschatologické přítomnosti člověku. On sám je naplněním SZ očekávání Božího eschatologického

příchodu (sr. Mal 3,1 s L 1,76; 7,27). Na druhé straně je též eschatologickým Člověkem: svým vzkrísleným lidstvím dosahuje cíle všeho lidstva a definuje její. Nejvýstižněji se tedy dá náš úděl vyjádřit slovy, že budeme jako on (Ř 8,29; 1 K 15,49; Fp 3,21; 1 J 3,2). Z těchto dvou důvodů se křesťanská naděje soustřeďuje na příchod Ježíše Krista.

Ve všech NZ spisech nese eschatologie tyto dva typické rysy: je zpřítomněná a christocentrická. Nicméně existují rozdíly v důrazu, zvláště v oblasti rovnováhy mezi „již“ a „ještě ne“. Evangelium podle Jana klade velký důraz jak na realizovanou eschatologii, tak na ztotožnění eschatologického spasení s Ježíšem samým (viz např. 11,23–26), nevylučuje však budoucí očekávání (5,28n; 6,39).

III. Život křesťana v naději

Křesťan žije mezi „již“ a „ještě ne“, mezi Kristovým vzkríslením a budoucím všeobecným vzkríslením při jeho druhém příchodu. To vysvětluje zvláštní strukturu křesťanské existence, založené na dokonáném díle Ježíše Krista v historické minulosti a prožívané v naději na budoucnost, kterou tato událost odstartovala a garantuje jí. Uvedená struktura vyniká např. ve Verčeti Páně, kde je vzkríslený Ježíš přítomen uprostřed svého lidu v aktu „připomínání“ jeho smrti, což zároveň symbolicky předjímá budoucí eschatologickou hostinu a dosvědčuje naději na jeho příchod.

Doba mezi „již“ a „ještě ne“ je érou Ducha a církve. Duch je proroky zaslíbený eschatologický dar (Sk 2,16–18), díky němuž mají křesťané podíl na věčném životě přicházejícího věku. Církve, eschatologický Boží lid, který již byl přenesen z oblasti tmy do Kristova království (Ko 1,13), je dílem Ducha. Skrze Ducha již církve žije uprostřed tohoto nynějšího zlého věku (Ga 1,4) životem věku přicházejícího. V jistém smyslu se tedy starý a nový věk prolínají. Nové lidství posledního Adama existuje spolu se starým lidstvím prvního Adama. Virou víme, že staré pomijí a podléhá soudu, zatímco budoucnost spočívá v Kristu.

Proces eschatologického naplnění v období překrytí věků v sobě zahrnuje i misii církve, která naplňuje univerzalizmus SZ naděje. Smrt a vzkríslení Ježíše Krista představují eschatologickou událost univerzálního významu, kterou však musí církve všech dob rozhlásit po celém světě, aby jí lidé pochopili (Mt 28,18–20; Mk 13,10; Ko 1,23).

Hranice mezi starým a novým věkem však neprobíhá jen mezi církví a světem. Vede napříč církví i křesťanským životem jednotlivce. Jsme stále na přelomu starého a nového, žijeme v eschatologickém napětí mezi „již“ a „ještě ne“. Jsme spasení, a přece spasení teprve očekáváme. Bůh nás ospravedlnil, tj. anticipoval verdikt posledního soudu tak, že nás prohlásil za zproštěné viny díky Kristu. Přesto máme ve víře „očekávat spravedlnost, která je naší nadějí“ (Ga 5,5). Bůh nám dal Ducha, skrze něhož se podílíme na Kristově životě a vzkríslení. Duch však představuje pouze závdavek (2 K 1,22; 5,5; Ef 1,14) eschatologického dědictví, první splátku, která zaručuje plnost. Duch je příslibem (Ř 8,23) celé zně. Proto si během své současné křesťanské existence neustále uvědomujeme boj těla a Ducha (Ga 5,13–26), vnitřní zápas mezi přirozeností, za níž vděčíme prvnímu Adamovi, a novou přirozeností, která pochází od Adama posledního. Stále očekáváme vykoupení svých těl při vzkríslení (Ř 8,23; 1 K 15,44–50) a usilujeme o dokonalost (Fp 3,10–14). Napětí mezi „již“ a „ještě ne“ předsta-

vuje neodmyslitelnou součástí křesťanova života.

Z téhož důvodu obsahuje křesťanský život i utrpení. V tomto věku musí mít křesťan podíl na Kristových utrpeních, aby se ve věku budoucím mohl podílet na jeho slávě (Sk 14,22; Ř 8,17; 2 K 4,17; 2 Te 1,4n; Žd 12,2; 1 Pt 4,13; 5,10; Zj 2,10), sláva tedy patří k „ještě ne“ křesťanova bytí. To proto, že zatím máme pouze smrtelná těla a církve existuje ve světě, v oblasti satanova panství. Její poslání se proto nedá oddělit od pronásledování, stejně jako tomu bylo u Krista (J 15,18–20).

Je důležité si všimnout, že NZ eschatologie není v žádném případě pouhou informací o budoucnosti. Budoucí naděje vždy souvisí s křesťanským životem v přítomnosti. Proto se na ni NZ pisatelé často odvolávají, když napomínají věřící, aby žili způsobem, který odpovídá křesťanské naději (Mt 5,3–10,24n; Ř 13,11–14; 1 K 7,26–31; 15,58; 1 Te 5,1–11; Žd 10,32–39; 1 Pt 1,13; 4,7; 2 Pt 3,14; Zj 2n). Křesťanský život se vyznačuje tím, že se orientuje vsříc době, kdy univerzálně zvítězí Boží vůle (Mt 6,10). Těto realitě dává přednost i při pohledu na zdánlivou převahu zlého v tomto věku. *Očekává* ten den s palčivou touhou spolu se vším stvořením (Ř 8,18–25; 1 K 1–7; Ju 21) a snaží se *trpělivou vytrvalostí* rozporuplnost přítomnosti. Důsledná vytrvalost patří mezi ctnosti, jež NZ často spojuje s křesťanskou nadějí (Mt 10,22; 24,13; Ř 8,25; 1 Te 1,3; 2 Tm 2,12; Žd 6,11n; 10,36; Jk 5,7–11; Zj 1,9; 13,10; 14,12). V souzeních přítomného věku křesťané vytrvají, dokonce s radostí (Ř 12,12), v síle naděje, která pramení ze vzkríslení ukřižovaného Krista a ujistuje je o tom, že cesta kříže vede do Království. Křesťané, jejichž naděje se soustřeďuje na trvalé hodnoty přicházejícího Božího království, budou osvozeni z materiálních pout tohoto světa (Mt 6,33; 1 K 7,29–31; Fp 3,18–21; Ko 3,1–4). Křesťané, kteří žijí nadějí, že je Kristus postaví dokonale před svého Otce (1 K 1,8; 1 Te 3,13; Ju 24), touží po této dokonalosti i v přítomnosti (Fp 3,12–15; Žd 12,14; 2 Pt 3,11–14; 1 J 3,3). Jsou *bdělí* (Mt 24,42–44; 25,1–13; Mk 13,33–37; L 21,34–36; 1 Te 5,1–11; 1 Pt 5,8; Zj 16,15) jako služebníci, kteří denně očekávají příchod svého pána (L 12,35–48).

Křesťanská naděje není utopická. Boží království nevznikne díky lidskému úsilí, vybuduje ho sám Bůh. Jelikož Království představuje dokonalou realizaci Boží vůle ohledně lidstva, stává se také motivací křesťanského sociálního jednání v přítomnosti. Království anticipuje především církve, společenství těch, kteří uznali Krále, avšak známkou přicházejícího Království je i křesťanské jednání ve společnosti, realizující Boží vůli. Ti, kdo se modlí za příchod Království (Mt 6,10), se musí ze všech sil snažit podle své modlitby také jednat, ovšem s eschatologickým realismem, který si uvědomuje, že všechny anticipace Království v tomto věku jsou provizorní a nedokonalé a že si přicházející Království nikdy nesmí plést se sociálními a politickými strukturami tohoto věku (L 22,25–27; J 18,36), jež často budou ztělesňovat satanskou opozici Království (Zj 13,17). Proto křesťané nikdy nemají propadat deziluzi kvůli lidskému selhání, ale dál věří Božím zaslíbením. Lidský utopismus musí objevit svůj pravý cíl v křesťanské naději, ne naopak.

IV. Znamení časů

NZ důsledně mluví o Kristově příchodu jako o skutečnosti, která má bezprostředně nastat (Mt 16,28; 24,33; Ř 13,11n; 1 K 7,29; Jk 5,8n; 1 Pt 4,7; Zj 1,1;

22,7.10.12.20). Tato časová bezprostřednost je ovšem podmíněna očekáváním, že „nejprve“ musí ještě dojít k některým událostem (Mt 24,14; 2 Te 2,2–8), zejména pak jasným učěním, že datum konce nikdo z lidí nebude předem znát (Mt 24,36.42; 25,13; Mk 13,32n; Sk 1,7). Jakákoliv kalkulace je vyloučena, křesťan žije každodenním očekáváním právě proto, že nezná přesné datum. Bezprostřednost příchodu však souvisí více s *teologickým* vztahem budoucího naplnění ke Kristovu dílu v minulosti a současné situaci křesťanů než s datem. „Již“ je zaslíbením, zárukou a požadavkem pro „ještě ne“. Tím Kristův příchod vyvíjí na přítomnost soustavný tlak a motivuje křesťany, aby žili život směřovaný jemu vsříc. Tento teologický vztah vysvětluje charakteristické zkrácení perspektivy v Ježíšově prorockém soudu nad Jeruzalémem (Mt 24; Mk 13; L 21) a v Janově prorockém soudu nad pohanským Římem (Zj). Oba jsou předpovězeny jako události závěrečného triumfu Božího království, protože teologicky jimi vskutkan jsou, bez ohledu na chronologickou propast, která je dělí od definitivního konce. Právě příchodem Království Hospodin soudí mocnosti světa, dokonce v rámci historie tohoto věku. Všechny takovéto soudy předjímají poslední, konečný soud.

Tak jako Kristův příchod inspiruje budoucnost církve, musí inspirovat i její přítomnost, ať je časově blízký či vzdálený. Proto v tomto smyslu není křesťanská naděje v NZ nijak ovlivněna tzv. „oddálením *parusie*“, jež někteří badatelé považovali za hlavní rys raného vývoje křesťanské teologie. O „oddálení“ se výslovně zmiňuje 2 Pt 3,1–10 (sr. též J 21,22n) a ukazuje se, že má vlastní teologické zdůvodnění v Boží milostivé shovívavosti (sr. R 2,4).

Někteří exegeti se domnívají, že NZ poskytuje „znamení“, jimiž bude církve upozorněna na příchod konce (sr. Mt 24,3). Tato myšlenka vychází především z Ježíšova podobení o fíkovníku a z poučení, které z něho vyplývá (Mt 24,32n; Mk 13,28n; L 21,28–31). Přesto se zdá, že znamením, o nichž mluvíme, je buď pád Jeruzaléma (L 21,5–7,20–24), který, ačkoli signalizuje konec, neposkytuje *časovou* indikaci, nebo celkový stav na sklonku tohoto věku po vzkríslení Krista: falešný učitel (Mt 24,4n.11.24n; sr. 1 Tm 4,1; 2 Tm 3,1–9; 2 Pt 1–3; 1 J 2,18n; 4,3), války (Mt 24,6n; sr. Zj 6,4), přírodní pohromy (Mt 24,7; sr. Zj 6,5–8), pronásledování církve (Mt 24,9n; sr. Zj 6,9–11) a kázání evangelia po celém světě (Mt 24,14). Všechno toto jsou předzvěsti, podle nichž církve ve všech dobách ví, že žije v posledních časech, neposkytují však eschatologický časový plán. Konec bezpochyby nastane spolu s Kristovým příchodem (Mt 24,27–30).

NZ přesto očekává dobu svědectví církve, která má vyvrcholit zjevením *antikrista a obdobím mimořádného soužení (Mt 24,21n; Zj 3,10; 7,14). Jestliže se antikrist dosud nezjevil, znamená to, že konec ještě nenastal (2 Te 2,3–12).

Antikrist představuje v historii aktivní princip satanské opozice vůči Boží vládě (např. pronásledování židovských věřících za Antiocha Epifana: Da 8,9–12.23–25; 11,2 Inn), zvláště pak v poslední době, ve věku církve (1 J 2,18). Kristovo vítězství nad zlem, principiálně již vydobyté, se v tomto věku projeví především v utrpení církve. Ježíš plně zvítězí až na konci, kdy budou eliminovány mocnosti zla. Proto je v tomto věku úspěšné svědectví církve stále provázeno vzrůstajícím náporům satanské opozice (sr. Zj 12).

V antikristu, jenž je jak falešným Mesiášem či pro-

rokiem, inspirovaným satanem k předvádění podvodných zázraků (2 Te 2,9; sr. Mt 24,24; Zj 13,11–15), tak perzekuční politickou mocí, která si neprávem nárokuje božské počty, a tím se rouhá (2 Te 2,4; sr. Da 8,9–12.23–25; 11,30–39; Mt 24; 15; Zj 13,5–8), se zkoncentrují všechny zlé síly. Je pozoruhodné, že zatímco Pavel líčí zlo, jež na sebe vezme lidskou podobu (2 Te 2,3–12). Ostatní NZ zmínky poukazují na to, že antikrist je již přítomen v heretických učitelích (1 J 2,18n.22; 4,3) a náboženskopolitických aspirací Římského impéria (Zj 13). Každá velká krize historie církve je předzvěstí vyvrcholení.

V. Kristův příchod

Křesťanská naděje se soustřeďuje na tzv. „druhý“ Kristův příchod (Žd 9,28). SZ termín „den Hospodinův“, který NZ užívá o události konečného naplnění (1 Te 5,2; 2 Te 2,2; 2 Pt 3,10; sr. „den Boží“, 2 Pt 3,12; „rozhodující den všemohoucího Boha“, Zj 16,14), je vlastně „den Pána Ježíše Krista“ (1 K 5,5; 2 K 1,14; sr. 1 K 1,8; Fp 1,6.10; 2,16).

Kristův příchod se vyjadřuje pomocí *parusia* (příchod, přítomnost), *apokalypsis* (odhalení) a *epifania* (objevení se). Výraz *parusia* se v helénistické řečtině užívá v souvislosti s návštěvou bohů a vládců. Při Kristově *parusia* přijde tentýž Ježíš Nazaretský, který vystoupil na nebesa (Sk 1,11). Půjde však o univerzálně zřejmou událost (Mt 24,27), o příchod v moci a slávě (Mt 24,30), při němž Kristus zničí antikrista a zlo (2 Te 2,8), shromáždí svůj lid, živé i mrtvé (Mt 24,31; 1 K 15,23; 1 Te 4,14–17; 2 Te 2,1) a vykoná soud nad světem (Mt 25,31; Jk 5,9).

Kristův příchod bude též *apokalypsis*, kdy svět spatří jeho moc a slávu, jež mu náleží, neboť ho Bůh vyvyšší a posadí po své pravici (Fp 2,9; Ef 1,20–23; Žd 2,9). Dosud neviditelná skutečnost, že Kristus vládně nad světem jako Pán, bude při jeho *apokalypsis* zjevná.

VI. *Vzkríslení

Křesťané, kteří zemřeli, při Kristově příchodu vstanou z mrtvých (1 K 15,23; 1 Te 4,16) a ti, kdo budou v té chvíli naživu, budou proměněni (1 K 15,52; sr. 1 Te 4,17), tj. získají tutéž vzkríslenou podobu, aniž by museli zemřít.

Viru ve vzkríslení mrtvých nacházíme již v SZ textech (Iz 25,8; 26,19; Da 12,2) a běžně se o ní dočteme i v literatuře intertestamentární doby. Jak Ježíš (Mk 12,18–27), tak Pavel (Sk 23,6–8) v této věci stojí na straně farizeů proti saduceům, kteří vzkríslení popírali. Základem křesťanského očekávání vzkríslení je zmrtvýchvstání Ježíše, podle něhož je Hospodin „Bůh, který křísí mrtvé“ (2 K 1,9). On je „ten živý“, který byl mrtve, a hle, žije na věky věků a má „klíče od smrti“ (Zj 1,18).

Kristovo vzkríslení není pouhé oživení těla. Jde o vstup do eschatologického života, o naši proměnu v nesmrtelnou bytost. Jako takový je Ježíš počátkem eschatologického vzkríslení (1 K 15,23). Skutečnost Kristova vzkríslení garantuje budoucí vzkríslení křesťanů při jeho příchodu (Ř 8,11; 1 K 6,14; 15,20–23; 2 K 4,14).

Eschatologický život, život vzkrísleného Ježíše, zprostředkovává křesťanům již v tomto věku jeho Duch (J 5,24; Ř 8,11; Ef 2,5n; Ko 2,12; 3,1), což je též zárukou jejich budoucího vzkríslení (1 J 11,26; Ř 8,11; 2 K 1,22; 3,18; 5,4n). Proměna křesťanů do slavné Kristovy podoby, kterou působí Duch, však

ESCHATOLOGIE

nemůže být v tomto věku úplná, protože jejich těla jsou stále smrtelná. Dokonalé Kristovy podoby, vyznačující se neporušitelností, slávou a mocí (1 K 15,42–44), nabudou až při vzkříšení. Vzkříšená bytost není „tělo a krev“ (1 K 15,20), ale „duchovní tělo“ (15,44), cele proměněné a obživené Duchem vzkříšeného Pána. Z 1 K 15,35–54 vyplývá, že při vzkříšení neztrácíme své „já“, pouze se stává nezávislým na fyzické identitě.

NZ spojuje nesmrtnost pouze s Bohem (1 Tm 6,16), zatímco lidé jsou v důsledku svého původu z Adama od přirozenosti smrtelní (Ř 5,12). Věčný život je dar, který Bůh člověku dává prostřednictvím Kristova vzkříšení. Jen v Kristu a díky svému vzkříšení v budoucnosti lidé získají plný eschatologický život, který je mimo dosah smrti. Vzkříšení je proto ekvivalentem konečného dosažení eschatologického spasení člověka.

Z toho vyplývá, že odsouzení lidí v tomto plném smyslu vzkříšení k věčnému životu nevstanou. O vzkříšení zatracených se Písmo zmiňuje pouze příležitostně (Da 12,2; J 5,28n; Sk 24,15; Zj 20,5.12n; Mt 12,41n) a chápe je jako prostředek jejich odsouzení na soudu.

VII. Stav mrtvých

Křesťanská naděje na život po smrti nespočívá v předstávě, že část člověka přežívá smrt. Všichni lidé jsou kvůli svému adamovskému původu smrtelní. Nesmrtnost je Boží dar, který lidé získají vzkříšením celého člověka.

Proto bere Bible smrt vážně. Není to iluze. Je důsledkem hříchu (Ř 5,12; 6,23), zla (Dt 30,15.19) a lidé se jí děsí (Ž 55,5n). Smrt je nepřítelem Boha i člověka, takže vzkříšení představuje velké Boží vítězství nad smrtí (1 K 15,5–57). Smrt je „poslední nepřítel“, který bude zničen (1 K 15,26). Principiálně utrpěla porážku Kristovým vzkříšením (2 Tm 1,10), plně bude přemožena na konci (Zj 20,14; sr. Iz 25,8). Křesťané nemusejí prožívat strach ze smrti jedině díky tomu, že jim Kristovo vzkříšení zaručuje, že také vstanou z mrtvých (Zd 2,14n). Dokážou ji vidět jako spánek, z něhož se vzbudí (1 Te 4,13n; 5,10), nebo jako odchod k Pánu (Fp 1,23).

SZ líčí stav mrtvých jako existenci v šéolu, hrobu či podsvětí. Existence v šéolu však není životem. Jedná se o zemi temnoty (Jb 10,21n) a ticha (Ž 155,17), kde na Boha nikdo ani nevzpomene (Ž 6,5; 30,9; 88,11; Iz 38,18). Mrtví v šéolu jsou od Hospodina, zdroje života, odděleni (Ž 88,5). SZ připouští naději skutečného života po smrti, tj. v Boží přítomnosti (Ž 16,10n; 49,15; 73,24; možná Jb 19,25n), jen zřídka. Snad ji pomohl stimulovat příklad *Henocha (Gn 5,24; sr. Eliáš, 2 Kr 2,11). Jasně učení o vzkříšení nacházíme jen v Iz 25,9 a Da 12,2.

NZ ekvivalentem šéolu je „hádés“ (Mt 11,23; 16,18; L 10,15; Sk 2,27; Zj 1,18; 6,8; 20,13n), v mnoha případech se týká smrti či její moci. V souladu s některými dobovými židovskými představami jej L 16,23 popisuje jako místo, kde se hříšný po smrti trápí. Toto parabolické užití všeobecně rozšířeného názoru však nelze považovat za učení o stavu mrtvých. 1 Pt 3,19 nazývá mrtvé, kteří zahynuli při potopě, výrazem „duchové ve vězení“ (sr. 4,6).

NZ naděje pro mrtvé křesťany se soustřeďuje na to, že budou mít podíl na vzkříšení (1 Te 4,13–18), proto nacházíme tak málo důkazů o víře v „přechodný“, „prozatímní“ stav. Existují oddíly, které nazna-

čují či mohou naznačovat, že mrtví jsou s Kristem: L 23,43; Ř 8,38n; 2 K 5,8; Fp 1,23; sr. Žd 12,23. Obtížná pasáž 2 K 5,2–8 může znamenat, že si Pavel představuje existenci mezi smrtí a vzkříšením jako odtělesněné bytí v Kristově přítomnosti.

VIII. Soud

NZ trvá na realitě Božího soudu, který je vedle smrti jedinou nevyhnutelnou součástí budoucnosti člověka: „Každý člověk jednou umírá, a potom bude soud“ (Žd 9,27). Tato skutečnost vyjadřuje svatost biblického Boha, jehož morální vůle musí zvítězit. Před ním se na konci bude muset nastavit každý tvor schopný nést sám za sebe zodpovědnost a Hospodin posoudí, zda byl poslušný, nebo vzpurný. Když Bůh nakonec zvítězí v Kristově příchodu, oddělí poslušné od vzpurných, takže jedny navěky přijme do svého království, a druhé ne. V rámci historie se žádný poslední soud neodehrává, i když občas dochází k dílčím soudům. Bůh ve své shovívavosti dává všem lidem příležitost k pokání (Sk 17,30n; Ř 2,4; 2 Pt 3,9). Na konci však vyjde skutečné postavení každého člověka před Bohem najevo.

Soudcem je Bůh (Ř 2,6; Žd 12,23; Jk 4,12; 1 Pt 1,17; Zj 20,11) nebo Kristus (Mt 16,27; 25,31; J 5,22; Sk 10,42; 2 Tm 4,1,8; 1 Pt 4,5; Zj 22,12). Bůh soudí prostřednictvím svého eschatologického zástupce Krista (J 5,22.27.30; Sk 17,31; Ř 2,16). Proto jsou soudní stolice Boží (Ř 14,10) a Kristova (2 K 5,10) totožné. (Soud svěřený svatým [Mt 19,28; L 22,30; 1 K 6,2n; Zj 20,4] znamená, že mají moc vládnout s Kristem v jeho království, ne že budou při posledním soudu plnit určitou funkci.)

Měřítkem soudu je Boží nestranná spravedlnost, která člověka zhodnotí podle jeho skutků (Mt 16,27; Ř 2,6.11; 2 Tm 4,14; 1 Pt 1,17; Zj 2,23; 20,12; 22,12). To platí i pro křesťany. „Všichni se musíme ukázat před soudným stolicem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé“ (2 K 5,10). Hospodin bude vycházet z toho, kolik světla měl člověk k dispozici (sr. J 9,41), zda znal Mojžíšův zákon (Ř 2,12), nebo se musel řídit pouze svým svědomím (Ř 2,12–16). Podle těchto kritérií však nikdo nemůže být na základě skutků prohlášen za spravedlivého před Bohem (Ř 3,19n). Pro člověka, který se chce na soudu sám ospravedlnit, není naděje.

Je tu však naděje pro všechny, kdo hledají své ospravedlnění u Boha (Ř 2,7). Tuto spravedlnost, kterou Hospodin od člověka nežadá, ale daruje mu ji skrze Krista, zjevuje evangelium. Ježíšovou smrtí a jeho vzkříšením Bůh ve své milostivé lásce již vykonal svůj eschatologický soud ve prospěch hříšníků, kvůli Kristu je zprostil viny a v něm jim nabídl spravedlnost, již sami nemohli dosáhnout. Člověk, který má víru v Krista, nebude odsouzen (J 5,24; Ř 8,33). Rozsudek tedy záleží pouze na vztahu člověka ke Kristu (sr. Mt 10,32n). Zde hledíme význam „knihy života“ (Zj 20,12.15; tj. *Beránkovy knihy života*, Zj 13,8).

Smysl Pavlova učení o ospravedlnění je ten, že v Kristu Bůh předešel verdikt poslednímu soudu a vynesl osvobozující rozsudek v případě těch hříšníků, kteří věří Kristu. Janovo učení o tom, že soud se již děje skrze víru či nevěru v Krista, je podobné (J 3,17–21; 5,24).

Poslední soud zůstává eschatologickou skutečností i pro věřící (Ř 14,10), mohou jej však očekávat beze strachu (1 J 4,17). Máme naději, že u posledního sou-

du budeme nejen osvobozeni (Ga 5,5), ale dostaneme i „navrácenou spravedlnost“ (2 Tm 4,8), a to na základě téže Boží milosti, která nás zprostila viny (1 Tm 1,16). Skutky však nejsou ani v případě křesťana irelevantní (Mt 7,1n; 21,24–27; 25,31–46; J 3,21; 2 K 5,10; Jk 2,13), protože ospravedlnění nevylučuje nutnost poslušnosti. Vlastně ji teprve umožňuje. Ospravedlnění představuje základ, a to, co na něm pak člověk staví, je předmětem soudu (1 K 3,10–15): „Když mu dílo shoří, utrpí škodu; sám bude sice zachráněn, ale projde ohněm“ (3,15).

IX. *Peklo

Konečným údělem hříšných je „peklo“ (ř. *Gehenna*, z hebr. *ge'-hinom* = údolí Hinóm). Jedná se o název údolí za hradbami Jeruzaléma, kam lidé přinášeli své děti a obětovali je Molochovi (2 Pa 28,3; 33,6). V Jr 7,31–33; 19,6n se stalo symbolem soudu a v intertestamentární literatuře termínem pro eschatologické ohnivě peklo.

NZ líčí peklo jako místo, kde věčně plane oheň (Mk 9,43.48; Mt 18,8; 25,30) a červ neumírá (Mk 9,48), je to místo pláče a skřípění zubů (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 25,30), vnější temnoty (Mt 8,12; 22,13; 25,30; sr. 2 Pt 2,17; Ju 13), jezero hořící ohněm a sírou (Zj 19,20; 20,10.14n; 21,8; sr. 14,10). Kniha Zjevení je ztotožňuje se „druhým smrtí“ (2,11; 20,14; 21,8). Zde zahyne tělo i duše (Mt 10,28).

NZ obrazy pekla jsou ve srovnání s židovskou apokalyptikou a pozdně křesťanskými spisy pozoruhodně zdrženlivé. Užité obrazy čerpají především z Iz 66,24 (sr. Mk 9,48) a Gn 19,24.28; Iz 34,9n (sr. Zj 14,10n; též Ju 7; Zj 19,3). Očividně nejsou miněny doslovně, ale naznačují hrůzu konečného odsouzení do pekla, které Bible méně metaforicky popisuje jako vyloučení z Kristovy přítomnosti (Mt 7,23; 25,41; 2 Te 1,9). V obrazech Zj 14,10n; 20,10 (sr. 19,3) bychom asi neměli hned vidět důkazy věčného utrpení, NZ však jasně učí o věčném zahynutí (2 Te 1,9) či trestu (Mt 25,46), z něhož nebude úniku.

Peklo je údělem všech mocností zla: satana (Zj 20,10), démonů (Mt 8,29; 25,41), šelmy a falešného proroka (Zj 19,20), smrti a Hádu (Zj 20,14). Bude také údělem lidí, protože se ztotožnili se zlem. Pozoruhodné je, že v dvojnásobném údělu člověka neexistuje symetrie: Boží království je připraveno pro vykoupené (Mt 25,34), kdežto peklo pro ďábla a jeho anděly (Mt 25,41) a osudem lidí se stává jen proto, že odmítli své pravé určení, které jim Bůh v Kristu nabízí. NZ učení o pekle, stejně jako celá NZ eschatologie, není pouhou informací, ale varováním, které zaznívá v kontextu evangelijního volání k pokání a víře v Krista.

NZ učení o pekle nelze sladit s absolutním univerzalizmem, s učením o konečném spasení všech lidí. Pravdivým prvkem v tomto učení je, že Bůh touží zachránit každého člověka (1 Tm 2,4) a obětoval kvůli tomu svého Syna (J 3,16). Proto se také dá kosmický cíl Božího eschatologického jednání v Kristu popsat univerzalistickým termínem (Ef 1,10; Ko 1,20; Zj 5,13). Dogmatický univerzalizmus se dopouští stejného omylu jako symetrické učení o dvojí predestinaci: vytrhuje eschatologii z jejího pravého NZ kontextu evangelijní zvěsti. Oklešťuje evangelium o jeho eschatologickou naléhavost a výzvu. Evangelium staví před člověka jeho pravý úděl v Kristu a se vši vážností jej upozorňuje na důsledky, které nastanou, když se svým určením mine.

X. Milénium (Tisícileté království)

Již dlouhou dobu je mezi křesťany předmětem sporu výklad oddílu Zj 20,1–10, kde se mluví o tisíciletém období před posledním soudem (tzv. milénium), během něhož bude satan spoután a svatí se ujmou vlády spolu s Kristem. Stoupenci amilénarismu považují milénium za symbol věku církve a ztotožňují spoutání satana s Kristovým dílem v minulosti (Mt 12,29). Postmilénarismus vidí milénium jako budoucí období úspěchu evangelia v dějinách lidstva před Kristovým příchodem. Přivrženci premilénarismu je považují za časový úsek mezi příchodem Krista a posledním soudem. (Pro tento názor se též používá termín chiliasmus, zvláště pro tu formu, která zdůrazňuje materialistický aspekt milénia.) Premilénarismus se dále dělí na historický premilénarismus, kdy se milénium chápe jako další etapa v postupu Kristova království, mezistupeň mezi věkem církve a věkem budoucím (někdy se tato představa o třech fázích naplnění Kristova spásného díla zdůvodňuje pasáží 1 K 15,23–28), a dispencionalismus, který učí, že milénium není jen stupeň v Božím jediném univerzálním spásném činu v Kristu, ale zvláštní období, kdy se v doslovné podobě splní SZ proctví týkající se izraelského národa.

Musíme zdůraznit, že v Písmu nenajdeme žádný jiný oddíl, který by se zcela jasně týkal milénia. Aplikace SZ proctví o věku spásy právě na milénium odporuje obecnému NZ výkladu těchto proctví, jež vidí jejich naplnění ve spasení, které již Kristus nastolil a ve věku budoucím je dovrší. Tímto způsobem také Zjevení takovoto proctví vykládá v k. 21n. V rámci struktury Zjevení hraje milénium svou limitovanou úlohu, kdy demonstruje konečné vítězství Krista a jeho svatých nad mocnostmi zla. Hlavním předmětem křesťanské naděje není milénium, nýbrž nové stvoření se Zj 21n.

Autoři některých židovských apokalyptických spisů očekávají, že na této zemi bude existovat jakési předběžné Mesiášovo království ještě předtím, než nastane budoucí věk. Jan pravděpodobně toto očekávání adaptoval. Máme závažné exegetické důvody k tomu, abychom milénium považovali za důsledek Kristova příchodu, popisovaného ve Zj 19,11–21. (Viz G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation, NCB*, 1974, str. 284–298), čímž dáváme přednost historickému premilénarismu. Nelze však vyloučit, že představa milénia je brána příliš doslova, chápeme-li je jako přesný časový úsek. Ať už jde o časové období, nebo o symbol významu Kristova příchodu, teologický význam milénia je tentýž: vyjadřuje naději, že Kristus nakonec zvítězí nad zlem a spolu s ním bude vysvobozen jeho lid, který v přítomném věku trpěl pod tyranií zla.

XI. Nové stvoření

Z negativního hlediska je konečným cílem Božího zámeru se světem zmaření všech Božích nepřátel (satana, hříchu a smrti) a odstranění všech podob utrpení (Zj 20,10.14n; 7,16n; 21,4; Iz 25,8; 27,1; Ř 16,20; 1 K 15,26.54). Pozitivní stránku spatřujeme v tom, že Boží vláda v závěru dějin plně zvítězí (Za 14,9; 1 K 15,24–28; Zj 11,15), takže se v Kristu nakonec sjednotí všechny věci (Ef 1,10) a Bůh bude všechno ve všem (1 K 15,28).

Spolu s definitivním spasením lidí dojde i k vysvobození všeho tvorstva z otroctví hříchu a zániku (Ř

ESSEJCI

8,19–23). Křesťanská naděje není nadějí na vykoupění ze světa, ale na vykoupění světa. V den soudu (Zj 12,26; 2 Pt 3,10) povstane nově stvořený vesmír (Zj 21,1; sr. Iz 65,17; 66,22; Mt 19,28), „nové nebe a nová země, ve kterých přebývá spravedlnost“ (2 Pt 3,13).

Udělem spasených je být jako Kristus (Ř 8,29; 1 K 15,49; Fp 3,21; 1 J 3,2), být s Kristem (J 14,3; 2 K 5,8; Fp 1,23; Ko 3,4; 1 Te 4,17), mít podíl na jeho slávě (Ř 8,18.30; 2 K 3,18; 4,17; Ko 3,4; Žd 2,10; 1 Pt 5,1) a v jeho království (1 Tm 2,12; Zj 2,26n; 3,21; 4,10; 20,4.6), být Božími syny v dokonalém obecenství s ním (Zj 21,3.7), sloužit Bohu (Zj 7,15; 22,3), vidět Boha (Mt 5,8; Zj 22,4), a to tváří v tvář (1 K 13,12). Charakteristickými znaky křesťanské existence v budoucím věku jsou víra, naděje a zejména láska (1 K 13,13). Petřv i „spravedlnost, pokoj a radost v Duchu svatém“, jimiž se člověk těší z Boha (Ř 14,17).

Společný život vykoupěných s Bohem líčí řada obrazů: eschatologická hostina (Mt 8,11; Mk 14,25; L 14,15–24; 22,30), svatební hostina (Mt 25,10; Zj 19,9), obnovený ráj (L 23,43; Zj 2,7; 22,1n), nový Jeruzalém (Zj 12,22; Zj 21). To vše musíme chápat pouze jako náznaky, protože „co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují“ (1 K 2,9).

BIBLIOGRAFIE. P. Badham, *Christian Beliefs about Life after Death*, 1976; J. Baillie, *And the Life Ever-*

lasting, 1934; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1976; E. Brunner, *Eternal Hope*, 1954; O. Cullmann, „The Return of Christ“ in A. J. B. Higgins (ed.), *The Early Church*, 1956; S. J. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow*, 1975; M. J. Harris, *Them 1*, 1975–6, str. 50–55; J. Hick, *Death and Eternal Life*, 1976; G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, 1952; *idem*, *The Presence of the Future*, 1974; W. Manson, et al., *Eschatology*, 1953; R. Martin-Achard, *From Death to Life*, 1960; J. Moltmann, *Theology of Hope*, 1967; A. L. Moore, *The Parousia in the NT*, 1966; *NIDNTT 2*, str. 886–935 (obsahuje rozsáhlou bibliografii); R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 1963; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, 1958; S. H. Travis, *The Jesus Hope*, 1974.

R.J.B.

ESSEJCI (Ř. *Essēnoi*, *Essaioi*, *Ōssaioi*, nejpravděpodobněji z aram. *’āsēn*, *’āsajjā*, plurál od *’āsē*, *’āsājā* = léčitel; sr. Filónovi *Therapeutai*). Židovské náboženské společenství, které zaznamenalo období rozkvětu v 1. stol. př. Kr., třetí z židovských „filozofií“ či škol, o nichž píše Josephus Flavius (*BJ 2*. 119–161; sr. *Ant.* 18. 18–22). Kromě Josepha Flavia se o essejcích 2x zmiňuje jeho starší současník židovského původu Filón z Alexandrie (*Quod omnis probus 75–91*;

Hypothetica ap. Euseb., *Praep. Ev.* 8. 2) a 1x Plinius starší (*NH 5*. 17). Pozdější zpráva u Hippolyta (*Refut.* 9. 20. 13–23) se v podstatě řídí Josephem Flaviem, obsahuje však i některé informace, jež zjevně pocházejí z jiných pramenů.

Filónův popis essejců má sloužit k ilustraci jeho teze, že jen skutečně dobrý člověk je vpravdě svobodný. Odhaduje jejich počet na asi 4 000 a mluví o tom, jak žili ve vesnicích, těžce pracovali v zemědělství apod., a věnovali mnoho času společnému studiu morálních a náboženských otázek včetně výkladu svatých knih. Píše, že úzkostlivě dbali na obřadní čistotu. Měli všechny majetek společný, zdržovali se obětování zvířat, žili v celibátu, neměli otroky, starali se o ty ze svých řad, kteří pro nemoc či pokročilý věk nemohli pracovat, nepřisahal, neúčastnili se vojenské služby ani obchodních aktivit a vůbec pěstovali všechny ctnosti.

Pliniova zmínka se objevuje v souvislosti s popisem Mrtvého moře. Říká, že essejci žijí na jeho Z straně nad Ěn-gedí. Sídli tam prý po mnohé generace, odmítali ženy i peníze, a přece jejich počet neklesal, neboť se k nim neustále připojovali mnozí, které unavil běžný život. Plinius psal v letech 73–79 po Kr., za své vědomosti o essejcích však pravděpodobně věděl starším autorům, jako je Alexandr Polyhistor (1. stol. př. Kr.).

Filónovo i Pliniovo vyprávění je idealizované a poznamenané rétorickou nadsázkou. Flaviovo (i když připustíme, že pisatel měl ze soukromých důvodů tendenci modifikovat historickou pravdu) nás překvapuje svou věrnou konkrétností a tím, že je založeno na znalostech z první ruky. Podle něj se essejci nacházeli ve všech městech Judska, včetně Jeruzaléma. Vyznačovali se pohostinností. Essejce, který přišel z daleka k jinému essejci, přijali v domě jako bratra. Většina líčení Josepha Flavia však předpokládá takový způsob života, jaký by nemohli vést lidé ve městě. Je pravděpodobné, že plně zasvěcení essejci žili v oddělených komunitách, avšak s jejich řádem udržovali kontakty přidružení členové, žijící ve městě obvyklým způsobem života.

Josephus nám poskytuje celkem podrobný popis essejského iniciačního obřadu. Předpokládal tříletý noviciát. Na konci prvního roku byl novic (již nosící bílé roucho řádu) připuštěn k rituálnímu očištění vodou, musel však čekat ještě další dva roky, než se směl účastnit společného jídla. To bylo zřejmě symbolem plného členství. Dříve než kandidát přešel z noviciátu k právoplatnému členství, musel složit řadu slavnostních slibů.

Toto líčení nám připomíná pravidla přijetí do kumránského společenství, jak je detailně uvedeno v IQS, i když se v řadě jednotlivostí liší, např. IQS mluví o dvouletém, ne tříletém noviciátu.

Podle Josepha Flavia začínal essejčův den před východem slunce ranními modlitbami adresovanými Slunci, „jako kdyby ho prosil, aby vyšlo“. Pak se podle pokynů nadřízeného věnoval určeným úkolům a pracoval téměř celé dopoledne. V poledne se členové umyli ve studené vodě a zasedli ke společnému stolu. Poté se znovu oblékli do pracovního oděvu a pokračovali v práci na stanovených úkolech do večera, kdy se opět shromáždili k jídlu.

Hippolytos nic neříká o ranní modlitbě essejců ke Slunci, podle něj „setrvali na modlitbách od úsvitu a nepromluví ani slovo, dokud nezazpívali píseň chvály Bohu“. Praxe popisovaná Josephem Flaviem se může týkat Sampsejců, skupiny přidružené k essej-

cům, která získala své jméno (sr. hebr. *šemeš* = slunce) z aktu vzdání holdu Slunci jako manifestaci božství. Termín essejce se ve skutečnosti často užíval k označení dost širokého okruhu skupin židovských sekt, které vznikaly vedle hlavního proudu židovského života. Jednou z nich byla téměř jistě kumránská komunita. Takových společenství, o nichž víme tak málo, jako jsme věděli o Kumráncích před nálezem r. 1947 a v dalších letech, mohlo existovat ještě několik. (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE, *KUMRÁN)

Kdyby se jednou ukázalo, že kumránské společenství bylo společenstvím essejců, (snad těch, které Josephus odlišuje od ostatních, protože neodmítali manželství), musela by kumránská literatura, jelikož by pocházela přímo z essejského okruhu, zaujmout místo nadřazené ostatním dochovaným zprávám o essejcích. Pak by bylo správné prověřit tvrzení starověkých autorů kumránskými texty, a nikoli naopak.

BIBLIOGRAFIE. C. D. Ginsburg, *The Essenes*, 1864, 1955; J. B. Lightfoot, „On Some Points Connected with the Essenes“ in *The Epistle to the Colossians*, 1879, str. 348–419; D. Howlett, *The Essenes and Christianity*, 1957; H. Sérouya, *Les Esséniens*, 1959; A. Dupont-Sommer, *Essene Writings from Qumran*, angl. překl. 1961; H. Kosmala, *Hebräer-Esener-Christen*, 1959; G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, 1975, str. 8–36. F.F.B.

ESTER Podle Est 2,7 měla Ester židovské jméno Hadassa („myrta“). Může jít o ekvivalent perského *stara* („hvězda“), i když zde někteří vidí spojitost s babylónskou bohyní Ištar.

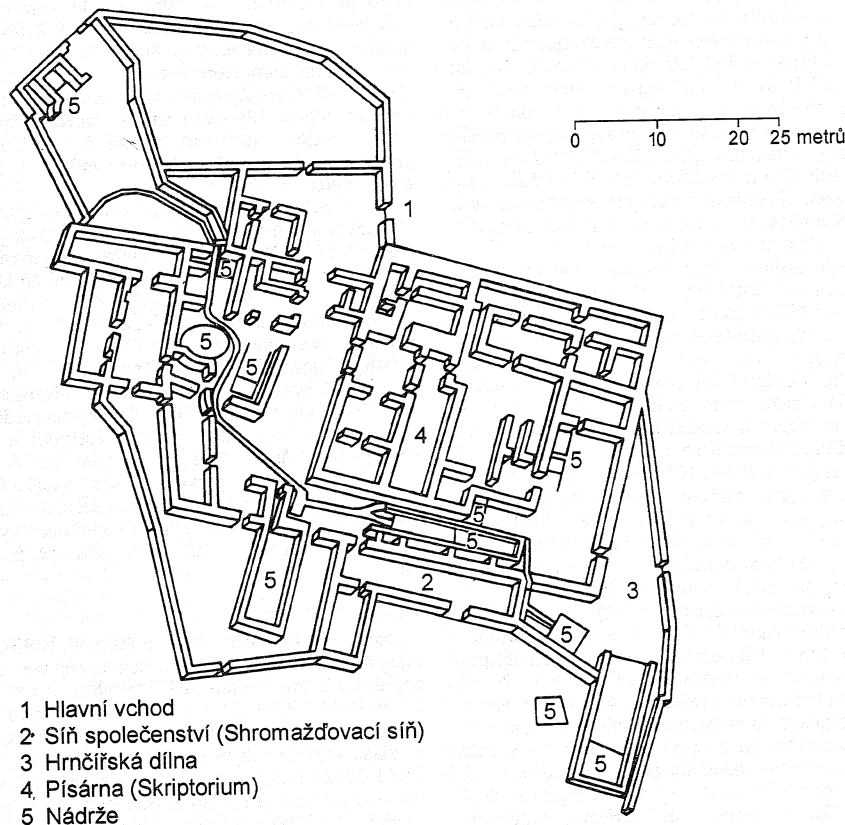
Ester se vdala za Achašveróse (Xerxes, 486–465 př. Kr.). Hérodotos a Ktesias říkají, že Xerxovou manželkou byla Amestris (pravděpodobně Vašti), která jej doprovázela na výpravě do Řecka, k níž došlo po událostech z Est 1. Na cestě domů vzbudila Xerxův hněv tím, že zmrázila matku jedné z jeho milenek a téměř vyvolala povstání (Her. 9. 108n). Není divu, že si Xerxes vzpomněl na svůj původní záměr se s ní rozvést. Nyní za ni hledal náhradu a našel ji v Ester. Amestris se v době vlády svého syna Artaxerxa I. znovu dostala k moci jako královna matka a je vlastně královnou z Neh 2,6. Uvědomíme-li si, že Ester zemřela jen několik let po událostech popisovaných v biblické knize, pak nespůsobuje chronologické zařazení obou královen potíže.

I když Ester byla statečná žena, která kvůli záchraně Židů riskovala život (4,11–17), Bible neschvaluje, že povzbudila Židy k masakrování nepřátel (k. 9). Její jednání bylo poplatné době, v níž žila. J.S.W.

ESTER, KNIHA Tato biblická kniha vypráví o tom, jak se Židovka *Ester stala manželkou perského krále a posléze zabránila rozsáhlému masakru Židů v Perské říši.

I. Základní obsahová linie

- 1,1–22. Achašveróš zavrhuje svou manželku Vašti za to, že se odmítla objevit na jeho hostině.
- 2,1–18. Na místo Vašti je vybrána Ester, neteř Žida Mordokaje.
- 2,19–23. Mordokaj informuje Ester o úkladech proti králi.
- 3,1–15. Mordokaj se odmítá poklonit Hamanovi, královskému oblíbenci, který pak na určitý den naplá-



- 1 Hlavní vchod
- 2 Síň společenství (Shromazďovací síň)
- 3 Hrnčířská dílna
- 4 Písárna (Skriptorium)
- 5 Nádrže

Plán budov v Chirbet Kumránu, které jsou považovány za sídlo essejského společenství. 2. stol. př. Kr. – 1. stol. př. Kr.

nuje masakr Židů.

5. 4,1–17. Mordokaj přesvědčuje Ester, aby se u krále přimluvila.

6. 5,1–14. Ester zve krále a Hamana na hostinu.

7. 6,1–14. Král rozkáže Hamanovi, aby vzdal veřejně poctu Mordokajovi za to, že předem upozornil na intriky.

8. 7,1–10. Při druhé hostině Ester říká králi o chystaném krveprolití; Haman umírá na kůlu, který připravil pro Mordokaje.

9. 8,1–17. Jelikož původní výnos nemůže být odvolán, vydává král nový edikt, jenž Židům dovoluje bránit se.

10. 9,1–19. Židé toho využívají a pobíjí své nepřátele.

11. 9,20–32. Záchrana se bude připínat o svátých púřím.

12. 10,1–3. Mordokaj zaujímá první místo po králi.

II. Autorství a doba vzniku

Kniha byla napsána po smrti Achašverošově (1,1). Ztotožníme-li Achašveroše s Xerxem, líčí děj po r. 465 př. Kr. Někteří Židé považují za autora Mordokaje, což naznačují zmínky v 9,20.32. Mnoho z jejího obsahu mohlo být vloženo do královských analů (viz 10,2 a snad i 6,1). To by vysvětlovalo vynechání Božího jména, ačkoli zmínka o postu za Ester v 4,16 jistě předpokládá i modlitbu a v 4,4 je formulováno učení o prozřetelnosti.

Je důležité, že ř. verze Ester obsahují 107 dalších veršů, kde se Boží jméno objevuje. Jsou součástí Apokryfů. Ve skutečnosti je v ř. jejich pořadí takovéto: 9,2–12,6; 1,1–3,13; 13,1–7; 3,14–4,17; 13,8–15,16; 5,1–8,12; 16,1–24; 8,13–10,3; 10,4–11,1. Ve 14,1 se uvádí r. 114 př. Kr., což může být datum, kdy byl pořízen ř. překlad či rozšířená verze.

III. Autentičnost

Ačkoli někteří vědci (např. R. H. Pfeiffer) považují celou knihu za smyšlenou, další vykladači souhlasí s výrokiem H. H. Rowleye, že autor, „jak se zdá, měl přístup k některým dobrým pramenům informací o věcech týkajících se Peršanů a jádro příběhu může být starší než samotná kniha“ (*Growth of the Old Testament*, str. 155). Příběh jako takový nepotvrdily žádné perské záznamy a mnozí pochybují o tom, že jej lze zasadit do rámce perské historie, kterou doposud známe.

Král Achašveroš se obvykle ztotožňuje s Xerxem (486–465 př. Kr.), i když ho někteří (např. J. Hoschander a A. T. Olmstead) považují za Artaxerxa II. (404–359 př. Kr.). Je-li jim Xerxes, pak máme vysvětlení pro podivnou mezeru mezi 3. rokem (1,3) a 7. rokem (2,16), protože v letech 483–480 př. Kr. připravoval a realizoval invazi v Řecku. Hérodotos (7. 114; 9. 108n) uvádí jméno Xerxovy manželky Amestris, od sekulárních historiků však nevíme, zda jich neměl více. Ačkoli si měl podle Hérodota (3. 84) perský král vybrat manželku z jedné ze sedmi šlechtických rodin (sr. Est 1,14), bylo možné se těmto pravidlům vyhnout. Xerxes by se jistě nerozpokoval vzít si za manželku kteroukoli ženu podle své volby.

Autor knihy se údajně dopouští v 2,5n neomluvitelné chyby, když popisuje, jak *Mordokaje r. 597 př. Kr. zajali. V té době by mu totiž mělo být už 120 let. Avšak na základě principu, že přednost má vždy překlad dávající smysl, lze vztáhnout slovo o přestěhování v 6. verši na Mordokajova pradědečka Kíše (v.

5), což hebrejščina umožňuje.

Další údajné nepravděpodobnosti jsou většinou záležitostí subjektivního názoru. Tak např. je otázkou, zda by se *Haman pokusil vyhubit celou židovskou rasu jen proto, že mu jeden člověk nevzdal čest? Je pravděpodobné, že by mu to král dovolil? Stanovil by Haman datum krveprolití tak dlouho dopředu? Tato kritika ovšem svědčí o neznalosti lidské přirozenosti. Masakry a války mnohokrát vypukly jen kvůli zraněné pýše několika málo jednotlivců. Perští králové se dali snadno ovlivnit svými oblíbenci a v tomto případě Haman představil Židy jako zrádce (3,8). Haman je vyličen jako velmi pověřivý člověk a datum masakru stanovil podle toho, který den byl losem označen za šťastný (3,7). 25 m vysoký sloup (7,9) také představuje typickou ukázkou výstřednosti zpupného a mocného člověka, zatímco částku deset tisíc talentů stříbra (1 miliarda Kč), kterou nabídl králi v 3,9 jako úplatek, lze sotva brát vážně. Král si mohl vše vyloučit tak, že velká část židovského majetku přijde do královské pokladny, a s orientálními zdvořilostí odvětil, že si je Haman může ponechat (3,11). Oběma přitom bylo jasné, že pokud král dostane podstatnou část kořisti, přimhouří oko nad tím, co si Haman nechá pro sebe.

Zmínku si zaslouží jeden atypický výklad této knihy. Jde o předpokládaný mytologický původ, postulovaný Zimmermem a Jensenem. Ester je údajně bohyně Ištar, Mordokaj Marduk, Haman zase élamské božstvo Humman a Vaši élamská bohyně Mašti. Příběh se tak může týkat konfliktu mezi élamskými a babylónskými bohy. Bylo by ovšem neobvyklé, kdyby Židé použili polyteistického příběhu či kultické ceremonie k tomu, aby vysvětlili původ židovského svátku. Dokonce i kdyby se ukázalo, že svátek *púřím byl původně pohanským obřadem, musel by se jeho vznik vysvětlit jinak a je nepravděpodobné, že by jména bohů a bohyně zůstala beze změny. Přesto nelze vyloučit, že jména postav v knize Ester mají nějakou souvislost se jmény bohů a bohyně, protože známe i jiné příklady, kdy Židé dostali zvláštní jména, která obsahovala jména božstev, např. Dn 1,7; Ezd 1,8. Kromě toho se ještě o jednom Mordokajovi zmínuje Ezd 2,2. Est 2,7 dokládá, že Ester je druhé jméno.

BIBLIOGRAFIE. L. B. Paton, *Esther*, ICC, 1908; J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, 1923; B. W. Anderson, *The Book of Esther*, Introduction and Exegesis, in *IB*, 3, 1951; J. S. Wright, „The Historicity of the Book of Esther“, in *New Perspectives of the Old Testament*, ed. J. B. Payne; C. A. Moore, *Esther*, AB, 1971. J.S.W.

EŠKÓL

1. Bratr Mamreho a Anéra. Všichni tři byli spojeni smlouvou s Abramem, když pobýval v Chebrónu, a podíleli se na záchraně Lota (Gn 14,13–24).

2. Údolí, z něhož Mojžíšem vyslaní zvědové přinesli veliký vinný hrozen (hebr. *eškól*), typickou ukázkou plodnosti země (Nu 13,23n; 32,9; Dt 1,24). Tradičně se má za to, že se nachází několik km S od Chebrónu (již Jeroným, *Ep.* 108. 11 = *PL* 22. 886), kde jsou i dnes vinice proslavené kvalitou svých hroznů.

Někteří vědci dávají přednost umístění J od Chebrónu (Gray, Noth), avšak i když texty neurčují jasné lokalizaci, zdá se nepravděpodobné, že by zvědové pokračovali na S od Chebrónu do údolí Eškól (Nu 13,22n).

BIBLIOGRAFIE. G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1903, str.

142n; P. Thomsen, *Loca Sancta*, 1907, str. 62; *IDB*, 2, str. 142.

G.T.M.

G.I.D.

EŠTAÓL, EŠTAÓLCI (*'eštā'ōl*, od slova *šā'al* = žádat). Město v nížině na Z od Jeruzaléma, ztotožňované s dnešním Ešva'. Patřilo jak k území Judy (Joz 15,33), tak k Danu (Joz 19,41), což je anomálie, částečně vysvětlitelná pohyblivostí hranice. Tuto skutečnost lze přičíst Emorejcům (Sd 1,34) a také tlaku Pelištejců. Eštaólcí se počítají mezi Kálebovce (1 Pa 2,53), tradičně spojované s Judou.

Právě u Eštaólu byl Samson z Danovské čeledi poprvé ponoukán Hospodinovým duchem (Sd 13,25), zde byl také později pohřben v hrobě svého otce (Sd 16,31). Z Eštaólu a sousední Soreje vyšli Danovci pát rat po místě, kde by se mohli usadit (Sd 18,2.11).

A.E.C.

ÉTAM

1. Místo v kopcovité krajině Judy, přestavěné Rechabeámem (2 Pa 11,6), pravděpodobně zmíněné v 1 Pa 4,3 a v LXX v Joz 15,59 (*Aitan*). Jeho poloha se obvykle ztotožňuje s dnešním Chirbet el-Ĥoḥem, asi 10,5 km JJZ od Jeruzaléma.

2. Vesnice na území Šimeonovců (1 Pa 4,32). Poloha není známa, někteří badatelé pokládají toto místo za shodné s 1.

3. Jeskyně (*s' 'ip sela* = skalní stráž), kde se Samson ukryl před Pelištejci (Sd 15,8.11). Lokalizaci neznáme, musí se však nacházet v Z Judsku.

4. Tábor Izraelců někde na suezské šíji (Ex 13,20; Nu 33,6n). Na jeho přesné poloze se odborníci neshodují. Müller naznačuje spojení s eg. bohem Atumem; Naville navrhuje Edóm; Clédát, Gauthier, Bourdon, Lagrange, Abel a Montet je spojují se staroeg. slovem *ḥtm* = pevnost, což je jméno, které bylo dáno několika místům. Žádný z těchto návrhů se nezdá příliš pravděpodobný. Staroeg. *ḥtm* spíše označuje hraniční město Sile. (*TABOR U MOŘE)

BIBLIOGRAFIE. KB, str. 699; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 321.

T.C.M.

C.D.W.

ÉTAN (hebr. *'ēṭān* = trvalý, starobylý). Moudrý muž z doby Šalomounovy, známý jako Étan Ezrachejský, z pokolení Judova, zmíněný v 1 Kr 5,11, v nadpise Ž 89 a snad v 1 Pa 2,6, pokud Zerach považujeme za formu slova „Ezrach“.

O dalších dvou mužích tohoto jména se krátce zmiňuje 1 Pa 6,42 (snad totožný s *Jedútúnem) a 1 Pa 6,44; 15,17.

J.D.D.

ETIKA, BIBLICKÁ

I. Charakteristický princip

Zvláštnost biblického etického učení je dobře ilustrována již samým odvozením slov „etika“ a „morálka“. Obě pocházejí z kořenů (ř. i lat.), které znamenají „zvyk“. Z toho vyplývá, že pokud děláme to, co je zvykem, chováme se eticky správným způsobem. Uvědomujeme si věci, jež se obvykle dělají, a z toho usuzujeme, že je máme také dělat.

V ostrém protikladu k tomuto přístupu má biblická

etika za svůj střed Boha. Namísto jednání podle ná-zoru většiny či přizpůsobování se obvyklému zvykovému chování nás Písmo vede k tomu, abychom při hledání morálního vodítka začínali u Hospodina a jeho požadavků – ne u člověka a jeho obyčejů. Tento ústřední jednotlivý princip je v Bibli vyjádřen mnoha způsoby:

1. *Měřítka dobra je osobní*. Chceme-li zjistit povahu dobra, Písmo nás směřuje k osobě samotného Boha. Pouze on je dobrý (Mk 10,18) a jen jeho vůle vyjadřuje, „co je dobré, Bohu milé a dokonalé“ (Ř 12,2). V Sinajské poušti Jahve Mojžíšovi slíbil: „Všechna má dobrota přejde před tebou“ (Ex 33,19). Toto zaslíbení pak bylo naplněno zvláštním zjevením Božího charakteru (Ex 34,6n). Na rozdíl od každého jiného učitele morálky je Hospodin dokonale důsledný. On je totožný se svou vůlí.

2. *Zdrojem morálního poznání je zjevení*. Podle Bible nedocházíme k poznání dobra a Zla díky filozofickému zkoumání, ale přijetím Božího zjevení. Apoštol Pavel píše, že poznání Boží vůle (které je totožné s rozeznáním toho, co je správné) přichází skrze znalost Božího zákona (Ř 2,18). Zatímco tedy filozof morálky zkoumá svá fakta, aby získal rozumný závěr, pisatelům Bible dostačuje, že vyhlásí zjevenou Boží vůli, aniž by měli pocit, že své úsudky musí nějak ospravedlnovat.

3. *Morální učení je formulováno jako příkaz, ne jako prohlášení*. Z většího hlediska nejvíce překvapující rozdíl mezi Bibli a sekulární učením etiky představuje způsob, jakým je morální učení předáváno. Chceme-li najít zdůvodněné argumenty pro etické požadavky Písma, musíme téměř výlučně sáhnout po mudroslovné literatuře SZ (sr. Pr 5,1nn). Jinde jsou morální požadavky prostě předkládány bez rozumného opodstatňování. Filozof, který nepodloží své ná-zory dobrým odůvodněním, nemůže očekávat, že ho budou lidé brát vážně. Pisatelé Bible však věřili, že sdělují Boží vůli, tudíž necitili potřebu morální příkazy logicky zdůvodňovat.

4. *Základním etickým požadavkem je jednat podle Božího příkladu*. Bůh sám ve své osobě zahrnuje všechno dobro, a proto by podle Bible mělo být nejvyšším ideálem člověka jednat stejně jako on. To je vyjádřeno SZ opakovaným důrazem „Buďte svatí, neboť já jsem svatý“ (Lv 11,44n atd.) a ve způsobu, jakým jsou k popisu Božího charakteru a jeho morálního nároku na člověka užity velké smluvní výrazy jako *hesed* = trvalá láska a *'emūnā* = věrnost. Stejně téma zaznívá i v NZ. Ježíš říká, že křesťanství musí prokázat milosrdenství svého nebeského Otce, a dokonce i jeho dokonalost (L 6,36; Mt 5,48). A protože Kristus je „výraz Boží podstaty“ (Žd 1,3), volání k jeho napodobení zní se stejnou silou (sr. I K 11,1). Stáváme se napodobiteli Otce, zjijeme-li Synovu lásku (Ef 5,1n).

5. *Víra a etika jsou neoddelitelné*. Žádný pokus oddělit morální pravidla Bible od jejího náboženského učení neuspěje. Jelikož je biblická etika teocentrická, odstraněním věroučného základu ztrácí morální učení Písma věrohodnost (např. Blahoslavenství, Mt 5,3nn). Mezi vírou a etikou existuje podobný vztah jako mezi základy a stavbou. Např. morální požadavky Desatera jsou založeny na skutečnosti Božího vykupujícího jednání (Ex 20,2), mnoho z Ježíšova etického učení je odvozeno z náboženských předpokladů (sr. Mt 5,43nn). Stejný princip rovněž dobře ilustruje literární struktura Pavlových listů. Nejenže apoštol předkládá zvláštní příklady morálního učení, postaveného na zá-

kladě víry (např. 1 K 6,18nn; 2 K 8,7nn; Fp 2,4nn), nýbrž také své dopisy podobně utváří. Pečlivě vysvětlená hlavní teologická část listu se stává pramenem pro jasný etický závěr (sr. obzvláště R, Ef, Fp). Křesťanská etika neplyývá z křesťanského učení a jedno od druhého nelze oddělit.

II. Starý zákon

1. *Smlouva.* Smlouva, kterou Bůh prostřednictvím Mojžíše uzavřel s Izraelem (Ex 24), měla přímý a dalekosáhlý význam. Téma celého morálního učení SZ je obzvláště stanoveno základním tónem milosti, který poprvé zazněl při Hospodinově volbě smluvního partnera (Dt 7,7n; 9,4).

Boží milost poskytuje hlavní motiv pro poslušnost přikázání. Nabádání k bázní Boží ve SZ v žádném případě nechybí (sr. Ex 22,22nn), ale stimulaci k dobremu jednání mnohem častěji poskytuje milost. Lidé jsou jako partneři Boží smlouvy vyzváni k tomu, aby odpověděli na jeho předchozí čin nezasloužené lásky. Mají činit Boží vůli spíše z vděčnosti za jeho milost, a ne se v hrůze podřizovat pod hrozbou trestu. Proto je třeba vlídně zacházet s otroky, protože Bůh vlídně naložil s hebrejskými otroky v Egyptě (Dt 15,12nn). Obchodníci nemají podvádět při vážení, ale raději si připomenout, že to byl Bůh spravedlnosti, kdo vykoupil jejich předky (Lv 19,36). S cizinci se má zacházet se stejnou laskavostí, jakou Bůh prokázal svému lidu – „neboť jste byli cizinci v zemi egyptské“ (Lv 19,33n). Stručně řečeno, požadavek Boží smlouvy zní: „Dbejte na mé příkazy a jedněte podle nich“, protože „já jsem Hospodin... Vyvedl jsem vás z egyptské země, abych vám byl Bohem“ (Lv 22,31nn).

Smlouva vzbudila v Izraeli též silné vědomí solidarity. Umožnila nejen spojení jednotlivce s Bohem, ale uvedla všechny účastníky smlouvy do jediného společenství (sr. jazyk, který Pavel užívá k popisu účinku nové smlouvy v Ef 2,11nn). Živě tento princip ilustruje obraz „těla a kostí“, který se v Bibli několikrát opakuje. Nejprve při popisu vztahu mezi dvěma lidmi v Gn 2,23, potom se jím vyjadřuje vztah jednotlivce a širší rodiny (Sd 9,1n), oddanost národa svému vůdci (2 S 5,1) a později vztah Žida k celé jeho rase (Ř 11,14 – KP). Platilo tedy, že když jeden člověk přestoupil určité Boží přikázání, mělo na jeho hříchu účast celé společenství (Joz 7,1nn), a když se jedinec dostal do svízelné situace, všichni ostatní měli povinnost pomoci mu.

Odtud pramení silný důraz, který SZ klade na sociální etiku. Společná solidarita vedla přímo k zájmu o bližního. V úzkém společenství byl každý jedinec důležitý. Chudý měl stejná práva jako bohatý, protože oba spadali pod tutéž smlouvu. Slabší členové společnosti se těšili zvláštní ochraně (sr. pravidla v Ex 22 a 23 a jejich opatření, co se týče vdov, sirotek, cizinců a chudých).

2. *Zákon.* Smlouva poskytla kontext pro to, aby Hospodin vydal zákony. Z toho vyplývá, že zvláštním rysem SZ pravidel byl důraz na zachování správných vztahů. Hlavním zájmem nebylo postavit plot kolem abstraktních etických ideálů, nýbrž směřovat dobré vztahy mezi lidmi navzájem a mezi lidmi a Bohem. Z toho důvodu je většina příkazů formulována ve druhé osobě, a ne ve třetí. Proto také ti, kdo byli pod Zákonem, zaujali silně pozitivní a vřelý postoj vůči zákonodárci (sr. Z 19,7nn; 119,33nn.72) a rozpoznali, že nejvážnějším důsledkem porušení pravidel není něja-

ký materiální trest, ale následné narušení vztahů (sr. Oz 1,2).

Jádro právního řádu spočívá v Deseti přikázáních (Ex 20,3nn; Dt 5,7nn), která sledují to, co je ve vztazích nejpodstatnější. Žádný sumář nemůže obsahovat víc. Předkládají základní a svatá pravidla pro víru, bohoslužbu a život – uctívání Boží svatosti, jeho jména a jeho dne, posvátnost manželství a rodiny, života, majetku a pravdy. Příkázání jsou dána v kontextu vykoupení (Ex 20,2) a jejich závažnost se s příchodem Krista nevyčerpává (Mt 5,17nn; Ř 13,9; Jk 2,10n).

Desatero je ovocem Božího díla spásy a současně je hluboko vkořeněno ve stvořitelských nařízeních z Gn 1 a 2. Jde o ustanovení o plodění a o zodpovědném spravování ostatního tvorstva (Gn 1,28), o sabatu (Gn 2,2n), o práci (Gn 2,15) a o manželství (Gn 2,24). Společně se dotýkají všech hlavních oblastí lidského života a jednání a poskytují základní vodítka pro ty, kdo usilují o životní styl, který by byl v souladu s představou Stvořitele.

Pád člověka do hříchu tato ustanovení nijak nezrušil. Jejich trvalou platnost potvrzují další části Písma (sr. Gn 3,16.19; 4,1n.17.25; 5,1nn; 9,7). Pád však vnitřně ovlivnil konkrétní obsah SZ pravidel. Kromě trestních nařízení bylo zapotřebí i nových opatření k vypořádání se s radikálně novou situací, kterou hřích navodil. Skutečnost, že Mojžíš připustil rozvod, je toho dobrým příkladem (Dt 24,1nn). Z Boží strany se však jednalo pouze o ústupek manželským vztahům, které byly vážně poškozeny hříchem, nikoli o anulování jeho stvořitelského ustanovení o manželství (Gn 2,24; sr. Mt 19,3nn). Zde, stejně jako všude jinde, si musíme dát pozor na to, abychom si nepřetli Boží toleranci se schvalováním, a stejně tak musíme vždycky jasně rozlišovat mezi biblickou etikou a nějakým v Písmu zaznamenaným problematickým jednáním Božího lidu.

3. *Proroci.* Prorokům 8. století se přirovně říká „zastánci smlouvy“. Od Mojžíšových časů se sociální podmínky dramaticky změnily. Amosovi současníci měli jak letní, tak zimní domy. Obchod kvetl. Existovaly finanční spekulace a půjčování peněz ve velkém měřítku. S cizími mocnostmi byla uzavírána spojení a probíhala kulturní výměna. Při zběžném pohledu poskytoval smluvní právní řád těm, kdo zápasili s morálními dilematy tak velmi odlišného prostředí, jen málo pomoci. Úkolem proroků však bylo vykládat Zákon, pronikat při tom až k jeho základním principům a aplikovat je na konkrétní morální problémy své doby.

Tlumočili zejména hluboký zájem Zákonu o sociální spravedlnost. Amos a Ozeáš přesně interpretovali ducha právních předpisů v péči o chudé a brojili proti těm, kdo prodávají ubožáka „pro pár opánků“, přijímali úplatky, užívali falešné váhy a míry či jinak utlačovali nemajetné (Am 2,6; 5,12; Mt 6,11). Izajáš a Ozeáš zvlášť horlivě vystupovali proti lidem, kteří se pokoušeli skrýt svá morální selhání za fasádu náboženské poslušnosti (Iz 1,10nn; Oz 6,6). Bohu se dělá ze svátků a postních dnů špatně, když bují nepravost a nespravedlnost (Am 5,21nn). Pokorně chodit s Bohem znamená činit spravedlnost a prokazovat milosrdenství (Mi 6,8).

Proroci také napravovali každou nerovnováhu, již mohlo dodržování právního řádu smlouvy vyvolat. Důraz Zákonu na společnou odpovědnost mohl v myslech některých lidí zastřít povědomí odpovědnosti osobní. Obzvláště Ezechiel se snaží ukázat, že

v Božích očích každý jedinec zodpovídá za to, co dělá. Nikdo nemůže prostě shodit vinu za špatné jednání na své genetické dědičnosti a na okolnosti (Ez 18,20nn). Jindy zase zvláštní Boží smluvní zájem o Izrael vyvolal v některých lidech nezdravý druh nacionalismu, který vedl k odmítání cizinců. Proroci volali po nezbytné nápravě a trvali na tom, že Boží morální měřítko se má uplatňovat nestranně. Jeho láska se týká Etiopana stejně jako Izraelce (Am 9,7). Izrael pak neunikne soudu za svůj hřích tím, že by se dovoloval svého zvláštního postavení Božího lidu. Amos dokonce říká, že výsadní poznání Boha s sebou nese zvláštní odpovědnost a větší riziko (Am 1,1–3,2).

Velikost hříchu a rozsah propasti mezi svatým Bohem a hříšným člověkem na proroky silně působily (sr. Abk 1,13; Iz 6,3nn). Věděli, že bez mimořádného činu Boží milosti nemůže být přes tuto propast zbudován žádný most (sr. Jr 13,23). Obnova člověka závisí na aktivitě Božího ducha (Ez 37,1n) a na novém druhu smluvního Zákonu, který napíše sám Hospodin do lidských srdcí (Jr 31,31nn).

III. Nový zákon

1. *Evangelia.* Ježíš má k SZ morálnímu Zákonu velký respekt. Nepřišel ho zrušit, ale naplnit (Mt 5,17nn). On sám však neučil jako zákonodárce. Ačkoli vyjádřil mnoho ze svého morálního učení v imperativech (např. Mt 5,39nn; Mk 10,9) a učil s autoritou zákonodárce (sr. Mt 7,24nn; Mk 1,22), nebylo jeho cílem předložit vyčerpávající kodex pravidel pro morální život. Právo přikazuje či zakazuje určité věci, Pánu Ježíši však více záleželo na tom, aby obecně ukázal a ilustroval charakter Boží vůle. Zákon se zabývá jednáním, Boží Syn však daleko více poukazyval na charakter a motivy, které jednání inspirují.

Kristovo zničení požadavků Zákonu je dobře vidět v Kázání na hoře. Zákon zakazoval vraždu a cizoložství. Ježíš (aniž by zlehčil přikázání) ukázal na myšlenky a postoje, je jež se za tímto činy skrývají. Učil, že pokud v sobě člověk živí nenávisť vůči svému bližnímu nebo žádosťivě pohlíží na jeho manželku, nemůže se vyhnout morálnímu obvinění tvrzením, že literu Zákonu neporušil (Mt 5,21n.27n). Blahoslavenství, kterými Kázání začíná (vv. 3nn), potvrzují totéž. Nepředstavují seznam pravidel, ale řadu gratulací adresovaných těm, jejichž život je příkladem zbožných postojů. Ježíš odsuzuje hlavně hříchy ducha, ne těla. Překvapivě málo např. mluví o nesprávném sexuálníálním jednání (L 7,37nn; J 8,3nn), záměrně obrací pozornost na špatné motivy žalobců. Ta nejprávnější napomenutí si vyhradil pro špatné postoje mysli a srdce – morální slepotu, necitelnost, pýchu atd. (Mt 7,3nn; Mk 3,5; L 18,9nn).

Kristův přístup k lásce je další ilustrací toho, jakým způsobem posílil a rozvinul SZ učení. Obě části jeho známého shrnutí Zákonu (Mk 12,28nn) pocházejí přímo ze stránek SZ (Dt 6,4; Lv 19,18). Svým radikálním vykladem druhého z těchto přikázání důrazně zavrhil rasové předsudky mnohých svých současníků. „Milování bližního“ bylo příliš často chápáno jako „milování bližního v rámci smlouvy Boží s Izraelem – a pouze jeho“. Podobnoství o milosrdném Samařanovi (L 10,29nn) jasně ukázalo, že láska k bližnímu se musí vztahovat na každého člověka v nouzi, bez ohledu na rasu, vyznání či kulturu. Tak Ježíš učinil požadavek lásky obecně platným.

Rozšířením pojmu lásky k bližnímu také Kristus

zdůraznil milost, která je zvláštním rysem této lásky. Ostatní druhy milování – o všech se v NZ mluví pozitivně – jsou buď reakcí na něco atraktivního v milovaném člověku (tak je tomu při tělesné touze a při přátelství), nebo se omezují na členy určité skupiny (např. rodina). Ježíš učí, že pravá láska k bližnímu jedná nezavisle na tom, zda je dotyčná osoba hodna lásky. Vzbuzuje ji potřeba, nouze, a ne zásluha. Nečeká na zisk, na to, že bude oplácena. (L 6,32nn; 14,12nn). Není ani omezena na určitou skupinu. Tím vším odráží lásku Boží (J 3,16; 13,34; L 15,11nn; sr. Ga 2,20; 1 J 4,7nn).

Když bohatý mládenec se zájmem reagoval na Ježíšovo shrnutí Zákonu, odpověď Božího Syna zněla „nejsi daleko od království Božího“ (Mk 12,34). Láska tedy představuje nejen vrchol Božího zákona, ale také vstupní bránu do jeho království. Kristovo učení o království je plně etického významu: do království vstupují ti, kdo se podřizují Boží vládě; když jeho království přichází, uskutečňuje se jeho vůle; těm, kteří jsou v jeho království, poskytuje Bůh své vladařské vedení a moc ke správným etickým rozhodnutím a jejich praktickému uskutečnění.

Právě tato nadpřirozená morální moc dává smysl některým Ježíšovým jinak neuskutečnitelným nárokům (sr. Mt 5,48). Nebyl triumfalista (s královstvím je spojeno i pokání – Mk 1,15), ale většina jeho morálních požadavků je adresována těm, kdo už patří do království. Je v nich obsaženo ujištění, že všichni, kteří se poddají Boží vládě, mohou mít podíl na jeho moci a proměnit svá etická přesvědčení v činy.

Protože Království se v Kristu stalo již přítomnou skutečností, je moc a vedení Krále dostupné právě zde a nyní. Současně však v jistém smyslu má ještě přijít a přichází, a proto obsahuje Ježíšovo morální učení také soustavnou naléhavost. Až bude Boží vláda nad lidmi zjevena plně, dojde k soudu, a jenom blázen by ignoroval varování, jež ve zvěsti o Království zaznívá (sr. L 12,20). Takto evangelium volá k pokání (Mt 4,17).

2. *Zbytek Nového zákona.* Jak se dá právem očekávat, epištoly poskytují jasnou paralelu k morálnímu učení Evangelii, i když Ježíšovy výroky citují překvapivě málo (sr. 1 K 7,10; 9,14). Protože jsou však psány jako praktické odpovědi na naléhavé otázky v životě sborů, tón jejich morálního učení je lehce odlišný. Z Evangelii by se zdálo, že Kristus učil hlavně obecným principům a na posluchačích nechal, aby je sami aplikovali. Na druhé straně v epištolách jsou často aplikace vyjádřeny velmi konkrétně. Sexuální hříchy je např. analyzován velmi podrobně (sr. 1 K 6,9; 2 K 12,21) a podobně detailně jsou probírány i hříchy, jichž se dopouštíme při řeči (sr. Ř 1,29n; Ef 4,29; 5,4; Ko 3,8; Jk 3,5nn).

Dalším odlišným rysem etického učení epištol je opakování tzv. kodexu domácnosti (Ef 5,22nn; Ko 3,18n; 1 Tm 2,8nn; Tt 2,2nn; 1 Pt 2,18nn). Jedná se o krátké pasáže vyučující správným vztahům, především v manželství, doma a v práci. Jejich tón je pozoruhodně konzervativní, stejně jako v paralelních oddílech o vztahu věřících ke světským autoritám (sr. Ř 13,1nn; Tt 3,1; 1 Pt 2,13n). I když prvotní křesťanské společenství nadšeně očekávalo příchod Božího království, intenzita jeho touhy je nevedla k odmítnutí základních struktur moci, na nichž spočíval život společnosti. Dokonce i v knize Zjevení, kde je závoj apokalyptického jazyka, zakrývající Janovo odsouzení světské vlády Říma, nesmírně tenký, nejsou svatí vo-

ETIOPIE

láni ke vzpouře, nýbrž k mučednictví. Přesto však můžeme v NZ najít zárodek sociální změny, zvláště když se setkáváme s výzvami, aby křesťané o sebe v církvi navzájem pečovali (sr. Ga 3,28).

Téma Království nehraje v epistolách tak klíčovou roli jako v Evangeliích, zjišťujeme tu však stejný důraz – člověk k morálnímu životu potřebuje Boží vedení a moc. Pavlovými slovy řečeno, jednota s Kristem (2 K 5,17) a vnitřní přebývání Ducha (Fp 2,13) pozvedají křesťanův život na novou úroveň. Vykoupený věřící syčený Božím slovem (Žd 5,14) získává schopnost ostřeji rozlišovat dobré a zlé (sr. Ř 12,2) a přebývající Duch mu dává novou moc dělat to, o čem ví, že je dobré.

Někdy se říká, že (obzvlášť) Pavel svou vzpourou proti židovskému legalismu a důvěrou v to, že moc Ducha vyučí a promění křesťanského věřícího, vlastně tvrdil, že je SZ v Kristu zastaralý. Jistěže v epistolách existují určité oddíly, které, vzaty samy o sobě, mohou takový názor naznačovat (např. Ga 3,23nn; Ř 7,6; 10,4; 2 K 3,6). Musíme si však uvědomit, že Pavel užívá slova „zákon“ různým způsobem. Tam, kde jím vyjadřuje zkratku slovní vazby „ospravedlnění ze Zákona“ (např. Ř 10,4), jasně považuje život ze Zákona za zastaralý a pro křesťany dokonce za nebezpečný. Ovšem v místech, kde tento výraz uplatňuje prostě ve smyslu vystižení Boží vůle (např. Ř 7,12), je mnohem pozitivnější. Bez rozpaků cituje Desatero (např. Ef 6,2n) a svobodně píše o principu zákona, který působí v křesťanském životě (Ř 8,2; 1 K 9,21; Ga 6,2; sr. Jk 1,25; 2,12). Zde, stejně jako na jiných místech, zapadá učení NZ do starozákonního. Nakolik Zákon obsahuje Boží základní morální požadavky, natolik si zachovává svou platnost, protože jen Bůh sám svou osobou a vůlí vyjadřuje všechno to, co je dobré a správné.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Bruce, *The Ethics of the Old Testament*, 1909; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, 1951; W. Eichrodt, *The Theology of the Old Testament*, 2, 1967; D. H. Field, *Free To Do Right*, 1973; N. L. Geisler, *Ethics*, 1971; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957; W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics*, 1961; T. W. Manson, *Ethics and the Gospel*, 1960; L. H. Marshall, *The Challenge of the New Testament Ethics*, 1966; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957; A. Nygren, *Agape and Eros*, 1953; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1965; G. F. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy*, 1955; A. R. Vidler, *Christ's Strange Work*, 1963; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 1972. D.H.F.

ETIOPIE Biblická Etiopie (ř. *Aithiōps* = spálená tvář, sr. Jr 13,23), osídlená potomky *Kúše (Gn 10,6), je součástí Nubijského království, sahajícího od Asuánu (*Sevéna) na J k přítoku Nilu poblíž Chartúmu. V prehistorické době sem vtrhli Hamité z Arábie a Asie, později byla Etiopie 500 let ovládnána Egyptem, počínaje 18. dynastií (kolem r. 1500 př. Kr.). Spravoval ji vícekrát („Kúš, syn krále“), který vládl Africké říši, vedl armádu v Africe a řídil nubijské zlaté doly.

Etiopané, jejichž hlavním městem byla Napata, ležící poblíž čtvrtého kataraktu, se během 9. stol. účastnili nejméně jednoho loupežného nájezdu na Palestinu, ale utrpěli od krále Ásy porážku (2 Pa 14,9–15). Rozkvět Etiopie začal někdy kolem r. 720 př. Kr., kdy

Pianchi využil vnitřních sporů v Egyptě a stal se jeho prvním přemožitelem v tomto tisíciletí. Etiopští vládcí (25. dynastie) spravovali údolí Nilu asi 60 let. Zdá se, že jeden z nich, Taharka, byl Chizkijášův spojenec a pokusil se zabránit Sancheribově invazi (2 Kr 19,9; Iz 37,9; J. Bright, *History of Israel*², 1972, str. 296nn) probírá chronologické problémy uvedeného vyprávění. Na 3,9 naznačuje slávu tohoto období: „Etiopie byla jeho (Egypta) silou“. Invaze Aššurbanipala a Esarchadóna uvrhla etiopsko-egyptské království do vazalského postavení. Zničení Théb (663 př. Kr.; Na 3,8–10) způsobilo totální úpadek. Tím se naplnila Izaášova prorocká symbolika (20,2–6).

Etiopské jednotky neúspěšně bojovaly ve vojsku faraona Néka u Karkemiše (605 př. Kr.; Jr 46,2,9). Kambýses dobyl Egypt a podrobil Etiopii pod nadvládu Peršanů; Est 1,1; 8,9 zmiňují Etiopii jako nejbližší perskou provincii na JZ, bibliční pisatelé ji někdy užívají jako symbol neomezeného dosahu Boží svrchovanosti (Ž 87,4; Ez 30,4nn; Am 9,7; Sf 2,12). „Z druhé strany Kúšských řek“ (Sf 3,10), „při řekách Kúše“ (Iz 18,1) se může týkat S Habeše, kde se spolu s jinými Semity z J Arábie zřejmě usadili i židovští kolonisté. Letopisec si je vědom těsného vztahu mezi Etiopií a J Arábií (2 Pa 21,16).

Ve Sk 8,27 se slovo „etiopský“ vztahuje na nilské království *Kandaky, etiopské královny, která vládla v Meroe, kam bylo hlavní město přemístěno v perské době. Současní Etiopané (Habešané) si biblické zmínky o Etiopii přivlastnili a považují obrácení *etiopského eunucha za naplnění Ž 68,32.

BIBLIOGRAFIE. E. A. W. Budge, *History of Ethiopia*, 1928; E. Ullendorff, *The Ethiopians*, 1960; *idem*, *Ethiopia and the Bible*, 1968; J. Wilson, *The Burden of Egypt*, 1951. D.A.H.

ETIOPSKÁ ŽENA Stala se manželkou Mojžíše, jenž byl za tento krok kritizován Áronem a Mirjam (Nu 12,1). Jelikož poslední zmínku o Sipoře, Mojžíšově manželce, nacházíme po porážce Amáleka (Ex 17), kdy ji přivedl její otec Jitro zpět k Mojžíšovi (Ex 18), je možné, že brzy nato zemřela. Mojžíš si pak vzal za svou druhou manželku Kúšanu, pokud ovšem neměl ženy dvě. „Kúšanka“ obvykle znamená „Etiopanka“ (sr. *Kúš, *ETIOPIE). Je-li tomu tak, zřejmě opustila Egypt spolu s Izraelci a jejich přivrženci. Existuje ovšem možnost odvozovat slovo „Kúšanka“ od hebr. Kúšanu, spojovaného s Mídjánem (Abk 3,7), a v tom případě by tato žena mohla být z rodu příbuzného Jitrovi a Sipoře. K.A.K.

ETIOPSKÝ EUNUCH Vysoký úředník (*dynastēs*), správce pokladů *Kandaky, etiopské královny, jenž se obrátil prostřednictvím Filipova služby (Sk 8,26–40). Ve starověku nebylo nic neobvyklého, jestliže *eunuchové, kteří běžně pečovali o harém, dosáhli vlivného postavení.

Patřil s největší pravděpodobností mezi „bohobožné“, protože se kvůli své rase a kastraci nemohl aktivně zúčastňovat židovských obřadů (Dt 23,1). Jeho znalost judaismu a SZ (citát z Iz 53 je zřejmě ze LXX) není tolik překvapující, neboť v Horním Egyptě měli Židé svou diasporu a jejich myšlení i život měly na Etiopany vliv. Eunuchův zájem o studium Písma a jeho pohotové přijetí evangelia a křtu z něj činí jednoho z nejvýznamnějších konvertitů ve Skutcích, a to i na

vzdory faktu, že jeho vyznání (Sk 8,37) není lepšími rukopisy podpořeno. Etiopská tradice tvrdí, že byl prvním evangelistou své země. D.A.H.

ETNARCHA viz MÍSTODRŽITEL

EUFRAT Největší řeka v Z Asii, ve SZ obvykle zmiňovaná jako *hannāhār* = Řeka (např. Dt 11,24). Někdy je označena jménem, jehož hebr. podoba *p^erāt* (např. Gn 2,14; 15,18) se odvozuje z akkadského *pu-rattu*, což představuje sumerské *buranun* a NZ tvar *Eufrates* (Zj 9,14; 16,12). Eufrat má svůj původ ve V Turecku, kde vzniká soutokem Muratu, vyvěrajícího poblíž jezera Van, a Karasu, pramenícího blízko Ezeru. Připojuje se k němu pouze Hábúr (*CHÁBOR) a po 2 000 km se vlévá do Perského zálivu. Z nízkého stavu v září voda postupně během zimy stoupá až do května, kdy její hladina dosahuje o 3 m výše. Pak až do září klesá – má tedy mírnější průběh než *Tigris. Koryto Eufratu v aluviální babilýnské planině (*MEZOPOTÁMIE) změnilo od starověku polohu směrem na Z. Většina důležitých měst, která tehdy ležela na jeho březích či poblíž se dnes nachází několik km na V. To je ilustrováno skutečností, že Sumerové psali jeho jméno ideograficky jako „řeka Sipparu“, města, jehož trosky se dnes nacházejí přibližně 6 km na V (*SEFARVAJIM). Kromě mnoha důležitých měst (např. Babilón, situovaný na jeho březích v J pláni) leželo při jeho toku město Mari, nedaleko od místa, kde se do Eufratu vlévá Hábúr, a strategický přechod ze S Mezopotámie do S Sýrie byl ovládnán opevněným městem *Karkemiš.

BIBLIOGRAFIE. S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956, str. 4–7. T.C.M.

EUNIKÉ Timoteova matka, žena pozoruhodné víry (2 Tm 1,5). Byla to zbožná Židovka (Sk 16,1), a proto biblické vyučování Timotea začalo záhy (2 Tm 3,15). Za manželá však měla pohana, a proto syn nebyl obezřán (Sk 16,3). Z hlediska vzájemných sňatků s předními frýgijskými rodinami (Ramsay, *BRD*, str. 357; sr. *CBP*, 2, str. 667nn) mohou tato fakta představovat společenské povýšení její rodiny, nikoli úpadek. Některé lat. rukopisy ve Sk 16,1 a Origenes v souvislosti s Ř 16,21 ji nazývají vdovou; termín *hypēchen* ve Sk 16,3 to může podporovat. Žila v Derbe či Lystře, jazykově je možné obojí (sr. *BC*, 4, str. 184, 254). Její jméno je řecké a zdá se, že nebylo běžné.

Někdy se tvrdí, že Pavel má na mysli židovskou víru, ale nejpřirozenější výklad 2 Tm 1,5 (a Sk 16,1) je ten, že křesťanská víra „přebývala“ (aorist, snad naznačující událost obrácení, nepochybně během Pavlovy první misijní cesty) „nejprve“ v *Lóis a v Eunike (tj. před Timoteovým obrácením). A.F.W.

EUNUCH (hebr. *sārīs*). Původ tohoto SZ slova neznáme, má se za to, že pochází z asyrského výrazu, jenž znamená „ten, který je hlava (pro krále)“. (Tak Jensen, *Za 7*, 1892, 174 A.1 a Zimmern, *ZDMG* 53, 1899, 116 A.2; přijato S. R. Driverem a L. Koehlerem do jejich lexikonů; viz další Koehlerovy poznámky v jeho *Supplement*, str. 219.) Eunuch znamená především „dvorní úředník“, v hebr. má tento pojem navíc druhotný význam – „eunuch, kleštětec“. Od

EUTYCHOS

Hérodota se dozvídáme, že „ve východních zemích byli eunuchové ceněni pro mimořádnou důvěryhodnost ve všech ohledech“ (8. 105, přel. Selincourt). Panovníci tyto lidi často zaměstnávali jako domácí úředníky, a proto je někdy těžké v souvislosti s Blízkým východem rozhodnout, o který ze zmíněných významů jde, nebo zda se jedná o oba případy současně. Potifar (Gn 39,1), který byl ženatý (v. 7), se nazývá *sārīs* (LXX *eunūchos*), což napovídá, že se zde spíše hodí označení „dvorní úředník“. V Iz 56,3 je zase zřejmý význam „kleštětec“. Nehemjáš (1,11) o sobě říká: „byl jsem totiž královským číšníkem“ a některé rukopisy LXX mají na tomto místě *eunūchos*. Jde však zřejmě o chybu při psaní slova *oinochoos*, jak vidí Rahlfs v *Septuagintě* (1, str. 923). „Kleštětec“ měl být vyloučen ze shromáždění Hospodínova (Dt 23,1). Neříká se předpokládat to, co zřejmě naznačuje Josephus (*Ant.* 10. 186), že totiž Daniel a jeho přátelé byli „kleštěnci“, protože byli „bez vady“ (Da 1,4).

Výrazu *eunūchos* se používá i v NZ a může být odvozen od *eunē echō* = starat se o postel. Stejně jako v případě *sārīs* to neznamena, že se jedná nutně o kleštěnce. Ve Sk 8,27 může jít o oba významy, Mt 19,12 se týká nepochybně „kleštěnce“. V tomto posledním oddíle se vyskytují tři druhy eunuchů: od narození, z lidského zásahu a konečně duchovní eunuchové. Třetí skupina představuje ty, kdo obtěhovali legitimní, přirozené touhy kvůli nebeskému království. Zpráva rané církve říká, že Origenes se sám zmruzačil, protože nesprávně pochopil tento oddíl v doslovném smyslu.

Judaismus znal jen dva druhy eunuchů: lidským záhahem (*sārīs 'ādām*) a přirozené (*sārīs hammā*) – tolik Mišna (*Zabim* 2. 1). Druhý termín *sārīs hammā* = eunuch slunce vysvětluje Jastrow in *Dictionary of Babylonian Talmud* atd., 1, str. 476, jako „eunuch od chvíle, kdy spatřil slunce“, jinými slovy eunuch od narození. (*KOMORNÍK) R.J.A.S.

EUODIA Toto čtení (Fp 4,2) je zřejmě přesnější než „Euodias“ v překladu AV, protože se jedná o ženu, a ne o muže. Pavel ji žádá, aby se smířila se Synthyčé. Jak naznačuje Lightfoot, šlo pravděpodobně o diakonky ve Filipech. J.D.D.

EUTYCHOS („Šťastný“, běžné ř. jméno). Mladík z Troady, který během Pavlova dlouhého nočního kázání spadl z třetího poschodí, kde seděl na okně (Sk 20,7–12). H. J. Cadbury (*Book of Acts in History*, str. 8nn) připomíná podobný smrtelný úraz, zmíněný v *Oxyrhynchus Papyri*, 3. 475. Lukášova slova naznačují narůstající a nakonec neovladatelnou ospalost, možná způsobenou – jelikož 8. verš souvisí s nehodou – množstvím lamp, nikoli tmou.

Povaha zázraku, k němuž pak došlo, byla zpochybnována a Pavlova slova ve v. 10 se považovala za diagnózu, ne za uzdravení. V. 9 nicméně naznačuje, že sám Lukáš si byl jist, že Eutychos zemřel. Potom jej platilo, že „život“ byl „v něm“ od chvíle, kdy jej Pavel objal (sr. 2 Kr 4,34). V době Pavlova odjezdu následujícího jitra Eutychos žil (v. 12, podle Západního textu se připojil k loučící se společnosti). Chápeme-li zprávu jako očitě Lukášovo svědectví, je příběh autentický a jeho přerušení sledu pochopitelné. Předpoklad, že „Lukáš objevil dobový příběh v této podobě, připsal jej Pavlovi a zapracoval do svého vyprávění“

EVA

(Dibelius), způsobuje výkladové problémy.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *SPT*, str. 290n; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956, str. 17n. A.F.W.

EVA První žena, *Adamova manželka a matka Kaina, Ábela a Šeta (Gn 4,1n.25). Když Bůh stvořil Adama, rozhodl se dát mu „pomoc jemu rovnou“ (*‘ezer k’nešed*, Gn 2,18.20, dosl. „pomoc jako jemu naproti“, tj. „pomoc jemu odpovídající“). Uspal je, vzal jedno z jeho žeber (*šēlā*, Gn 2,21), a utvořil (*bānā*, Gn 2,22 – slovo obvykle značí „stavět“) z něj ženu (*‘iššā*). (*STVOŘENÍ) Když si Adam uvědomil svůj úzký vztah k ženě, vyhlásil, že bude nazývat muženou (žena, *‘iššā*), „vždyť z muže (*‘iš*) vzata jest“ (*min*; sr. 1 K 11,8, *ek*) (Gn 2,23). Někteří vědci se domnívají, že *‘iš* a *‘iššā* jsou etymologicky odlišná slova, ale to by nemuselo být podstatné, protože kontext vyžaduje pouze formální podobnost mezi nimi. Proto se EP pokouší tento názuvk mezi oběma výrazy česky vyjádřit jako „muž“ a „mužena“.

Had si použil Evu k tomu, aby Adam pojedl zakázané ovoce (*PÁD). V důsledku toho nad ní Bůh vyřkl rozsudek: bude v bolestech rodit děti a její muž bude nad ní vládnout (*māšal b**) (Gn 3,16). Adam ji pak pojmenoval „Eva (*to je Živa, hawwā*), protože se stala matkou všech živých (*ḥajjā*)“ (Gn 3,20). V souvislosti se jménem *hawwā* existuje mnoho teorií. Někteří v něm vidí archaický tvar slova *ḥajjā* = živý tvor (LXX tento názor přejímá a v Gn 3,20 překládá *zōē* = život), jiní si všimli podobnosti s aram. *ḥiwjā* = had, s nímž se pojí fénické (snad hadí) božstvo *ḥwt*. Avšak, podobně jako v případě výrazů *‘iš* a *‘iššā*, text si nezáhá nic jiného než formální asonanci. Jméno *hawwā* se ve SZ vyskytuje jen dvakrát (Gn 3,20; 4,1), častěji se užívá pojmu „žena“. V LXX a v NZ se objevuje jako *Hewa* (v některých rukopisech *Eua*), to se ve Vulgátě mění na *Heva* a pak na *Eva* v našich překladech.

Zajímavý příběh podobný biblickému vyprávění o Evě nacházíme v sumerském mýtu o bohu Enkim. Enkiho postihla řada nemocí. Aby si s nimi mohla bohyň Ninhuršag poradit, vytváří řadu bohyň. Když pak Enki říká „bolí mne žebro“ (*ti*; psáno logogramem, jehož jedním akkadským významem bylo *šlu* = bok, žebro), ona mu odpovídá, že způsobila, aby se pro něj narodila bohyň *Nin-ti* („Paní ze žebra“). Sumerské *Nin-ti* však také znamená „Paní, která dává život“. Je možné, že to nějak odráží původní vyprávění, společné s líčením knihy Genesis.

BIBLIOGRAFIE. KB³, str. 284; G. J. Spurrell, *Notes on the Text of the Book of Genesis*², 1896, str. 45; S. N. Kramer, *Enki and Ninḫursag. A Sumerian Paradise Myth* (BASOR Supplementary Studies 1), 1945, str. 8n; *From the Tablets of Sumer*, 1956, str. 170n = *History Begins at Sumer*, 1958, str. 195n; I. M. Kikawada, „Two Notes on Eve“, *JBL* 91, 1972, str. 33–37. T.C.M.

EVANGELIA Plurálovému tvaru „evangelia“ (ř. *euangelia*) by v apoštolské době ani v dalších dvou generacích křesťanů nikdo nerozuměl. K podstatě apoštolského svědectví totiž patří tvrzení, že existuje jen jedno pravé *euangelion*. Apoštol Pavel říká: „Ale i kdybychom my nebo sám anděl z nebe přišel hlásat jiné evangelium než to, které jsme vám zvěstovali, budíž proklet!“ (Ga 1,8n). Čtyři spisy stojící tradičně na

počátku NZ jsou vlastně čtyřmi záznamy téhož evangelia – „Božího evangelia... evangelia o jeho Synu“ (R 1,1–3). Tento plurálový tvar se začal používat až od poloviny 2. stol. po Kr.; Justin Mučedník říká, že „paměti sestavené apoštolů se nazývají „Evangelia“ (První apologie 66). Nejstarší pisatelé používají singuláru bez ohledu na to, zda píší o jednom evangelium nebo o celé skupině evangelií (sr. *Didachē* 8. 2; Ignatios, *Filadelfským* 8. 2). Tradiční názvy všech čtyř záznamů naznačují, že spisy obsahují evangelium neboli dobrou zprávu o Ježíši Kristu podle některého ze čtyř evangelistů. Singulárová forma označující soubor čtyř Evangelii se používala ještě dlouho poté, co bylo poprvé použito plurálu.

I. Ústní podání

Většina materiálu našich Evangelii existovala po značnou dobu pouze v ústním podání a až později byla sepsána v podobě, jak je známe dnes.

1. Ježíšova slova

Kristus započal svou službu v Galileji „zvěstováním evangelia Božího“. Vyhlášoval, že čas se naplnil a přiblížilo se Boží království, a vyzýval, aby lidé činili pokání a uvěřili evangelium (Mk 1,14n; sr. L 4,18–21). Jeho kázání nebylo bleskem z jasného nebe; znamenalo naplnění Božího slibu, již dříve předávaného prostřednictvím proroků. Nyní konečně Bůh navštívil svůj lid – to bylo těžiště jak Ježíšova kázání, tak i jeho mocných skutků (L 7,16), jež dokazovaly, že panství zla se rozpadá pod mocným nástupem království Božího (Mt 12,22–29; L 11,14–22). Stejně téma se prolíná i Ježíšovými podobenstvími, jež nutí posluchače, aby se rozhodovali a byli bdělí, neboť se přiblížilo Království.

Vedle této veřejné služby Ježíš soustavně vyučoval své učedníky, a to takovým způsobem, aby si mohli snadno zapamatovat jeho výroky. Také v jeho debatách s farizeji a ostatními odpůrci zaznívaly výroky, jež člověku utkvěly v mysli po jediném slyšení. Ty potom pomáhaly učedníkům v pozdější době, kdy byli sami vystaveni polemičným otázkám. Tehdy jim slova jejich Učitele pomáhala.

2. Apoštolská tradice

V NZ Listech najdeme několik odkazů k „tradici“ (ř. *paradosis*), již apoštolové obdrželi od svého Pána a kterou dále předávali svým učedníkům. V nejšířším smyslu slova tato tradice zahrnuje veškeré svědectví apoštolů o tom, „co Ježíš činil a učil od samého počátku až do dne, kdy v Duchu svatém přikázal svým vyvoleným apoštolům, jak si mají počínat, a byl přijat k Bohu“ (Sk 1,1n; sr. 1,21n). Toto svědectví se šířilo a uchovávalo různými způsoby – hlavně misijním kázáním, výukou nově obrácených křesťanů a křesťanskou bohoslužbou. Přehled základních prvků misijního kázání uvádí Pavel v 1 K 15,3nn – „Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, a ukázal se“ velkému počtu očitých svědků, z nichž někteří jsou jmenováni a většina z nich v době, kdy apoštol psal, ještě žila. Pavel dodává, že nezáleží na tom, zda káže evangelium on sám nebo původní apoštolové, protože základní fakta poselství jsou stále stejná (1 K 15,11). To potvrzují epištoly, jejichž autorem je někdo jiný než Pavel, a také výňatky z prvních křesťanských kázání, uvedených ve Skutcích. Kázání zvěstovala spásitelné události, prohlášovala Ježíše za Pána a Krista, vyzý-

vala lidi, aby činili pokání a skrze něj přijali odpuštění.

Občas se v epištolách objevují příklady vyučování nově obrácených a je z nich patrné, že podstatou jejich učení bylo totéž, co hlásal Ježíš. Např. v poučení týkajícím se svatby Pavel cituje Ježíšovo přikázání zakazující rozvod (1 K 7,10) a podobně opakuje Kristovo ustanovení, aby ti, kdo zvětšují evangelium, měli z evangelia obživu (1 K 9,14). Existují však i příklady systematictější výuky katechetickou metodou. Jak narůstal počet obrácených křesťanů, obzvláště při misijní práci mezi pohany, „školy“ pro výuku učitelů se staly téměř nezbytností a bylo zapotřebí připravit přehled Kristova učení, ne-li písemnou formou, tedy alespoň ústně. Snad právě toto prostředí přispělo ke vzniku „sbírký výroků“, z níž čerpal Matouš a Lukáš, a zdá se, že později získávalo Evangelium podle Matouše svou podobu v takové škole; sr. K. Stendahl, *The School of St Matthew*², 1968.

Také při bohoslužbě se měly připomínat slova i skutky Pána Ježíše. V nejrannějších dobách víry se ti, kdo Krista znali, jistě často při neformálních setkáních či na bohoslužbách ptali jeden druhého: „Pamatuješ, jak náš Pán...?“ Především Večeře Páně byla pravidelnou příležitostí, při níž se znovu vyprávěl příběh Kristovy smrti a spolu s ním i události, které předcházely i následovaly (1 K 11,26).

Přesvědčivé vyprávění příběhu při křesťanské bohoslužbě i v misijním kázání (sr. 1 K 2,2; Ga 3,1) velmi brzy získalo podobu propojeného celku – tento závěr je ostatně založen na textové kritice našich existujících Evangelii. Kritika formální stránky textu je metodou, při níž se pokoušíme izolovat a klasifikovat různé samostatné jednotky tvořící psaná Evangelia a pochopit přitom situaci, za které vznikaly a byly uchovávány v ústním stadiu předávání. (*BIBLICKÁ KRITIKA, III)

II. Psaná Evangelia

Jak lze očekávat, počátek sepsání Evangelii splyvá s koncem první křesťanské generace. Když očití svědkové události a služebnictví slova (L 1,2) zemřeli, byla naléhavě pociťována potřeba mít písemný záznam jejich svědectví. Právě do tohoto období klade tradice 2. století počátek sepsání Evangelii. Děje se tak pravem: datování všech čtyř kanonických Evangelii pravděpodobně spadá do čtyř desetiletí mezi r. 60–100 po Kr. Nemusíme nutně vyvozovat, že před r. 60 se apoštolské svědectví předávalo výhradně v ústní podobě – alespoň někteří z těch „mnohých“, kteří se podle L 1,1 pokusili sepsat příběhy apoštolů, a to mohli udělat už před r. 60 – nedochoval se nám však žádný dokument dřívějšího data kromě těch, které byly začleněny do našich psaných Evangelii.

Ve čtyřech Evangelích můžeme rozlišit několik směrů tradice. V tomto ohledu (a ještě v několika dalších) stojí poněkud stranou Evangelium podle Jana, a je tedy nutné zabývat se jím odděleně. Zbývající tři Evangelia jsou tak vzájemně propojena, že umožňují „synoptické“ studium – když se jejich texty sepsí do tří sloupců vedle sebe, lze snadno zjišťovat shody a rozdíly. Z tohoto důvodu je známe jako „synoptická Evangelia“ – podle označení, které jim jako první dal J. J. Griesbach v r. 1774.

1. Synoptická Evangelia

Srovnávací studium Evangelii podle Matouše, Marka a Lukáše vede k poznání, že buď všechna tři, anebo

alespoň dvě ze tří, mají velké množství materiálu společné. 606 veršů z celkového počtu 661 v Evangelium podle Marka (do počtu není zahrnut oddíl Mk 16,9–20) se objevuje ve zkrácené formě u Matouše a 380 u Lukáše. Jinak řečeno, z 1 068 veršů Matouše asi 500 obsahuje smysl 606 veršů Marka, zatímco z 1 149 veršů Lukáše má asi 380 veršů v Markovi svou paralelu. Jen 31 veršů z Marka nemá obdobu ani v Matoušovi, ani v Lukášovi. Evangelia podle Matouše i Lukáše mají každé asi 250 veršů společného obsahového materiálu, který nemá analogii v Markovi; někdy se tato látka objevuje u Matouše i Lukáše prakticky ve shodné podobě, jindy se však ve svém slovním vyjádření značně liší. Asi 300 veršů z Matouše nemá paralelu v žádném jiném Evangelium, totéž lze říci asi o 520 verších v Lukášovi.

Rozmístění společného a rozdílného materiálu v Synoptických Evangelích nelze uspokojivě udělat stručnějším způsobem. Neexistuje žádný *a priori* důvod, na jehož základě by se dalo usoudit, že jedno Evangelium bylo napsáno dříve a druhé později a že jedno bylo zdrojem k napsání druhého, jež je proto na prvním závislé. Objektivita statistického výčtu nezaručuje nějaké řešení. To se dá získat jen na základě kritického úsudku, kdy se seřadí všechny relevantní údaje a zvaží všechny varianty. Jestliže nedošlo ke shodě po 150 letech intenzivního synoptického studia, může to být proto, že nemáme dostatek potřebných údajů, anebo proto, že pole výzkumu nebylo vhodné vymezeno. Přesto některá zjištění vedou k mnohem větší shodě názorů nežli jiná.

Jedním takovým zjištěním je prioritá Evangelia podle Marka a jejich použití jako hlavního zdroje dalšími dvěma synoptickými evangelisty. Tento názor formuloval C. Lachmann v r. 1835. Neopírá se pouze o formální důkaz, že Matouš a Marek se někdy shodují oproti Lukášovi, a Marek a Lukáš častěji proti Matoušovi, nýbrž také že Matouš a Lukáš se nikdy neshodují proti Markovi (což by bylo možné vysvětlit i jinak). Jeho teorie však stojí především na podrobném komparativním zkoumání, jakým způsobem je společný materiál po částech reprodukován ve všech třech Evangelích. Ve většině částí lze situaci nejlépe pochopit, byl-li Markův popis události zdrojem pro jedno nebo obě Evangelia. Jen málo badatelů považovalo Lukáše za možný zdroj dalších dvou, zato se dlouho držel názor, že Marek je zkrácením Matouše, a to především díky Augustinovi. Nicméně tam, kde Matouš a Marek mají stejný materiál, je Marek úplnější než Matouš, a v žádném případě tedy není jeho zkrácením. Občas lze dvě paralelní vyprávění mnohem lépe objasnit tím, že Matouš zhušťuje obsah Marka, a nikoli že Marek Matouše rozšiřuje. Co se týče pořadí, Matouš a Lukáš se nikdy neshodují proti Markovi, občas souhlasí v jednotlivých slovech proti němu, ale tyto případy představují spíše gramatické nebo stylistické vylepšení Marka. Nemí jich ostatně ani velký počet, ani nejsou natolik významné, aby zvrátily jazyček vah proti důkazům o prioritě Evangelia podle Marka.

Tento společný markovský prvek v synoptické tradici je o to důležitější, že existuje těsný vztah mezi stavbou Evangelia podle Marka a apoštolským kázáním. Vztah přitom nezávisí na tradici, která vidí v Petrovi autoritu stojící za markovským vyprávěním (tradice vznikla z vnitřních důkazů určitých částí vyprávění). Spíše je odvozen od skutečnosti (dokázané C. H. Doddem), že osnova jednoduchého kázání,

srovnatelná s těmi, jež lze rozeznat v několika textech NZ Listů a v záznamech promluv ve Skutcích, poskytuje právě tu centrální linii, na kterou Marek navěsil několik trsů evangelijní látky.

Materiál, který je společný Markovi a jednomu nebo dvěma synoptickým Evangelii, představuje především vyprávění. (Hlavní výjimkou v tomto směru tvoří podobnosti v Mk 4 a eschatologické vyprávění z Mk 13). Na druhé straně nemarkovský materiál, společný Matoušovi a Lukášovi, se skládá především z Ježíšových výroků. Lze téměř říci, že Marek hovoří především o tom, co Ježíš udělal, a nemarkovský materiál o tom, co učil. Máme zde rozdílné srovnatelné s poněkud násilným rozlišováním mezi apoštolským „kázáním“ (*kerygma*) a „učením“ (*didachē*). Nemarkovská látka společná Matoušovi a Lukášovi může být bez předsudků označena jako pramen „Q“, podle zvyku datujícího se z počátku 20. století.

Tento materiál, který obsahuje 200 až 250 veršů, mohl buď odvozovat jeden evangelista od druhého, anebo vycházeli oba ze společného zdroje. Existuje jen velmi málo důkazů pro eventualitu, že by jej Lukáš odvodil od Matouše, ačkoli pro některé je to přijatelnější hypotéza, než kdyby Lukáš vycházel z Matouše. Tato druhá domněnka má velkou podporu, ale je i snadno napadnutelná, protože vede k závěru, že Lukáš uspořádaný Matoušův „Q“ materiál přeměnil v relativně neuspořádaný text, aniž by pro to uvedl nějaký důvod.

Předpoklad, že pramen „Q“ odvodili Matouš i Lukáš ze společného zdroje, s sebou nese méně problémů než kterýkoli jiný alternativní názor.

Při snaze o rekonstrukci předpokládaného společného zdroje musíme mít neustále na zřeteli, že vytvořené výsledky nemůže být úplnou formou. Nicméně to, co zrekonstruujeme, silně připomíná obecný model prorockých knih SZ. Tyto knihy obsahují popis prorokova povolání, záznam zjevení, která dostal, zařazený do rámce vyprávění, avšak bez zmínky o jeho smrti. Zdá se, že „Q“ materiál pocházel z kompilace, jež začala popisem Ježíšova křtu a pokoušení na poušti – tedy úvodu k jeho službě, a následující části s jeho výroky, doprovázené minimálním vyprávěcím komentářem. Po zaujetí a autentickém vyprávění není ani stopy. Lze vysledovat čtyři hlavní skupiny učení: a) Ježíš a Jan Křtitel, b) Ježíš a jeho učedníci, c) Ježíš a jeho protivníci, d) Ježíš a budoucnost.

Jelikož jediným prostředkem, s jehož pomocí můžeme zrekonstruovat tento zdroj, je nemarkovský materiál společný Matoušovi a Lukášovi, nelze uspokojivě odpovědět na otázku, zda jej také nějak uplatnil Marek. Je pravděpodobné, že je staršího data než Marek; dost dobře mohli být použiti pro katechetické účely při misiích k pohánům se základnou v Antiochii. Skutečnost, že části „Q“ materiálu jsou v Matoušovi a Lukášovi téměř shodné ve slovním vyjádření, zatímco na jiných místech existují jazykové rozdíly, se někdy vysvětluje tak, že v „Q“ se vyskytovaly dva odlišné proudy tradice. Mnohem pravděpodobnějším objasněním však je, že pramen „Q“ byl přeložen do řečtiny z aramejštiny a že Matouš a Lukáš používají někdy stejný překlad a jindy překlady různé. V tomto ohledu je vhodné připomenout slova Papiase (*apud* Eus., *EH* 3. 39), že „Matouš shromáždil *logia* v hebrejském [aramašském] jazyce, a každý je přeložil, jak nejlépe dovedl“. *Logia* (= řeči, výroky) je obzvláště vhodný výraz pro obsah kompilační práce, kterou se pokoušíme rozpoznat jako pramen „Q“.

Otázka dalších možných zdrojů použitých Matoušem a Lukášem je ještě méně jistá než rekonstrukce pramene „Q“. Zdá se, že Matouš začlenil materiál i z jiných sbírek výroků, které byly paralelní ke „Q“, ale spíše se uchovaly v Judeji než v Antiochii – sbírka bývá označována jako „M“. Lukáš zase použil blok naprosto odlišného materiálu (nachází se hlavně v 9. až 18. kapitole), který mohl být odvozen z caesarejských kruhů – materiál je pojmenován jako „L“. Není jasné, zda tyto „prameny“ před tím, než je převzali evangelisté, existovaly v písemné formě. Lukáš bývá prezentován jako ten, kdo svůj pramen „Q“ rozšířil o informace získané v Caesareji i jinde, a vytvořil tak předběžný náčrt svého Evangelia, označovaný někdy jako „Proto-Lukáš“. K němu byly později dodány části markovského materiálu, který měl pozdější datum. K zhodnocení „proto-lukášovské“ hypotézy viz D. Guthrie, *New Testament Introduction*³, 1970, str. 175–183. Všeobecně vzato je možné říci, že Matouš své zdroje sjednocuje, zatímco Lukáš kombinuje. Popis Ježíšova narození, uvedený v úvodu Matouše i Lukáše, leží mimo rozsah synoptické textové kritiky; co se týče tohoto vyprávění, nelze vyloučit závislost na semitských dokumentech. Je ale třeba zdůraznit, že byt by byla kritika evangelijního zdroje jakkoli zajímavá a poučná, samotná Evangelia mají mnohem větší důležitost než jejich domnělé prameny. Je jisté dobré uvažovat nad tím, jaké zdroje mohli evangelisté upotřebit; důležitější však určitě bude uvažovat o tom, jak je použili. V posledních letech se stále více uznává, že redakční kritika má při studiu Evangelii stejně důležité místo jako kritika tradice – zatímco druhá sleduje historii tradic, která v určitou dobu evangelisté přijali, první se zaměřuje na to, čím jednotliví evangelisté ve svém přístupu k tradicím přispěli. Každé ze synoptických Evangelii je nezávislým celkem, nikoli pouhou sbírkou různých materiálů; každé je charakteristickým pohledem divá na Ježíše a jeho službu a specifickým způsobem přispívá k celistvému vyobrazení Božího Syna, jež nám podává NZ.

2. Čtvrté Evangelium

Jan zastupuje prvotní tradici, existující nezávisle na synoptické linii, a to nejen v paměti milovaného učedníka, ale i v živém křesťanském společenství, dost možná v prostředí, ze kterého později vzešly *Ódy Šalomounovy*. Jan má společné pozadí s kumránskými moudrovy a stavba jeho textu je svázána s lekcionářem palestinské synagogy. To v posledních letech pomohlo poznat, že janovská tradice má své kořeny v židovské Palestině, přestože v době, kdy dostávala svou literární podobu v 1. křesťanském století, se hodně uvažovalo požadavky širšího helénistického publiku. Pevná osnova apoštolského kázání v něm není rozpoznatelná o „nic méně jasně než v Markovi“ (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1950, str. 69). (*JANOVO EVANGELIUM)

III. Čtvero podání Evangelia

Brzy po vydání Evangelia podle Jana začala všechna čtyři kanonická Evangelia kolovat jako sbírka, kterou známe dodnes.

Nevíme, kdo ji jako první uspořádal, ani není jasné, kde byl tento čtyřvý celek znám poprvé – o prvenství soupeří Efez a Řím. Katoličtí a gnostičtí pisatelé ho nejen znali, ale také jej respektovali jako autoritu. Valentinští *Evangelium pravdy* (asi 140–150 po Kr.), jež bylo nedávno objeveno mezi gnostickými spisy

*Chénoboskionu, nemělo doplňovat nebo předčít kanonická Evangelia, jejichž autoritativnost předpokládá; jedná se spíše o sérii meditací nad „pravým evangeliem“ obsaženým v oněch čtyřech (a v dalších NZ knihách). Markión je výjimkou, když zavrhuje Matouše, Marka a Jana a prosazuje Lukáše (ve své vlastní úpravě) jako jedině autentické *euangelion*. Dokumenty o protimarkiónské reakci (např. antimarkiónské předmluvy k Evangelii a později Muratorihův kánon) neuvádějí čtveré Evangelium jako něco nového, ale znovu potvrzují jeho autoritu jako odpověď na Markiónovu kritiku.

V křesťanské literatuře z období 50 let od r. 95 po Kr. nalezi Theodor Zahn jen čtyři citace z Evangelia, které jasně nepocházejí z kanonických čtyř. „Paměti apoštolů“, o nichž Justin říká, že se v církvi četly současně s Proroky, byly zřejmě totožné s čtyřmi Evangelii. Pravděpodobnost této hypotézy je podpořena skutečností, že v Justinově díle nacházíme mnohem méně stop po evangelijním materiálu s možným původem v pseudonymné *Evangelii podle Petra* nebo *Evangelii podle Tomáše* ve srovnání se stopami po kanonických čtyřech Evangelii.

Situace se ještě vyjasňuje, když se dostáváme k Justinovu učedníkovi Tatianovi, jehož spis *Harmonie Evangelia* neboli *Diatessaron* (sebráno asi r. 170 po Kr.) zůstával po dlouhou dobu oblíbeným (i když ne „autorizovaným“) vydaním Evangelii v syrské církvi. Kromě malého fragmentu ř. vydání *Diatessaronu* objeveného v Důře-Europus na Eufratu a publikovaného v r. 1935 bylo naše poznání tohoto díla až donedávna nepřímé, protože se zakládalo jen na překladech (někdy se jednalo až o druhý nebo třetí překlad) ze syr. textu. R. 1957 se však podařilo v pergamenovém rukopisu ze sbírky A. Chester Beattyho identifikovat značnou část syr. originálu Efraemova komentáře k *Diatessaronu*. Tento text byl vydán s latinským překladem L. Lelaira v r. 1963 a značně osvětluje ranou historii *Diatessaronu*.

Tatian začal svoji kompilaci J 1,1–5 a pravděpodobně ji ukončil J 21,25. Látku pro jeho dílo mu poskytl čtveré Evangelium; občasné vniknutí nekanonického materiálu, které lze vysledovat (pravděpodobně z *Evangelia podle Židů*), tento základní fakt neovlivňuje o nic víc než příležitostně změny stylizace Evangelia, které jsou odrazem Tatianova postoje enkratity. (*KANON NZ)

Nadřazenost čtvero Evangelia, prokázána Tatianovým dílem, je znovu potvrzena asi po deseti letech Irenaeem. Pro něj představuje čtverý charakter evangelia jeden z přijatých faktů křesťanství, tak axiomaticky, jako čtyři části světa nebo čtyři nebeské větry (*Adv. Haer.* 3. 11. 8). Jeho současník Klement Alexandrijský pečlivě rozlišuje „čtyři Evangelia, která nám byla předána“, od nekanonických spisů, z nichž čas od času čerpá, jako např. *Evangelium podle Egyptanů* (*Miscellanies* 3. 13). Tertullian nekanonické písemnosti ani nepoužívá a omezuje se pouze na čtyři kanonická Evangelia, jimž přisuzuje jedinečnou autoritu, neboť jejich pisatelé byli apoštolové či osoby jim blízké. (Podobně jako další západokřesťanští spisovatelé aranžuje Tertullian jejich pořadí tak, aby dvě „apoštolská“ Evangelia – Matoušovo a Janovo – předcházela před Lukášem a Markem.) Origenes (asi r. 230 po Kr.) shrnuje ustálený katolický postoj, když mluví o „čtyřech Evangelích, o nichž není pochyb v Boží církvi pod nebem“ (*Komentář k Matoušovi* in Eus., *EH* 6. 25. 4). (Stejně jako Irenaeus je dává do

pořadí, jaké je nám blízké.)

Všechna čtyři Evangelia jsou anonymní v tom smyslu, že žádné z nich neuvádí autorovo jméno. První zmínka o Matoušovi a Markovi jako evangelistech pochází od Papii, hierapolského biskupa ve Frýgii, z 1. poloviny 2. stol. po Kr. Jeho konstatování, učiněné z autority „staršího“, že „Marek, tlumočník Petřův, věrně zapsal všechna slova a skutky našeho Pána, které (Petr) zmínil, ale ne po pořádku...“, je zajisté odkazem k našemu druhému Evangelii. Další Papiův výrok o Matoušově kompilaci *logií* (viz výše, II) už působí jistě problémy a stále se diskutuje o tom, zda se vztahuje k našemu prvnímu Evangelii, nebo ke sbírce Ježíšových výroků (jak bylo navrženo v tomto článku), případně k řadě mesiášských prorocství, či ještě k něčemu jinému. První jednoznačné poukazy na Lukáše a Jana jako evangelisty nacházíme v antimarkiónských předmluvách (jež alespoň do jisté míry čerpaly z Papiova ztraceného díla) a ve spisech Irenaeových. Ten shrnul slyšené vyprávění následovně: „Matouš sepsal Evangelium mezi Židy v jejich řeči, Petr a Pavel kázali evangelium v Římě a založili tam církev. Po jejich odchodu nám Marek, Petřův učedník a tlumočník, podobně dodal obsah Petřových kázání v písemné formě a Lukáš, průvodce Pavla, zase zaznamenal evangelium hlášené tímto apoštolem. Ježíšův učedník Jan, který spočíval v Mistřově náručí, napsal své Evangelium, když pobýval v asijském Efezu“ (*Adv. Haer.* 3. 1. 1).

Nemusíme nutně přijmout vše, co Irenaeus říká, ale můžeme vřele souhlasit s tím, že v kanonických Evangelii máme apoštolské svědectví o vykupujiícím Božím zjevení v Kristu, které se zachovalo ve čtveré podobě. (Viz články o čtyřech Evangelii.)

BIBLIOGRAFIE. K. Aland *et al.*, *Studia Evangelica*, 1959; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936; *idem*, *History and the Gospel*, 1938; W. R. Farmer, *The Synoptic Problem*, 1976; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949; *idem*, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1961; D. E. Nineham (eds.), *Studies in the Gospels*, 1955; B. Orchard a T. R. W. Longstaff (ed.), *J. J. Griesbach: Synoptic and Text-critical Studies*, 1978; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967; J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, 1968; J. H. Ropes, *The Synoptic Gospels*, 1934; W. Sanday, *The Gospels in the Second Century*, 1876; B. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels*, 1959; V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, 3 sv., 1903–1920; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924; V. Taylor, *The Gospels*⁹, 1960; *idem*, *The Formation of the Gospel Tradition*, 1933. F.F.B.

EVANGELISTA Slovo, v NZ překládané jako „evangelista“, je substantivum vytvořené od slovesa *euangelizomai* = oznámit zprávu, v Bibli obvykle „zvěstovat evangelium“. (NZ termín je ozvěnou hebr. *m'baššer*, *m'baššeret* v Iz 40,9; 52,7.) Sloveso se v NZ vyskytuje běžně a týká se Boha (Ga 3,8), našeho Pána (L 20,1), členů církve (Sk 8,4) i apoštolů na jejich misijních cestách. Podstatné jméno „evangelista“ se v NZ objevuje pouze 3x. Pavel vyzývá Timotea (2 Tm 4,5), aby konal dílo evangelisty, tzn. aby hlásal pravdy Evangelia. Timoteus se k apoštolovi připojil na misijních cestách, ale z náznaků v obou listech jemu adresovaných je zřejmé, že v době jejich napsání se zabýval spíše prací místního a pastoračního cha-

EVANGELIUM

rakteru. Prikazuje-li mu tedy Pavel konat dílo evangelisty, vyplývá z toho, že evangelista mohl být i pastýřem a učitelem.

Evangelistou je ve Sk 21,8 nazván Filip, vybraný jako jeden ze sedmi ve Sk 6. Po Štěpánově smrti se stal hlavním zvěstovatelem evangelia v místech dosud neevangelizovaných (např. Sk 8,5.12.35.40). Přestože byl evangelista, nebyl počítán mezi apoštoly (Sk 8,14). Podobný rozdíl existoval i mezi Timoteem a apoštoly v 2 K 1,1 a Ko 1,1. Apoštolové tedy byli evangelisty, ale ne všichni evangelisté byli apoštoly. Tento rozdíl potvrzuje Ef 4,11, zmiňující úřad „evangelisty“ po „apoštolovi“ a „proroku“, před „pastýřem“ a „učitelem“. Z oddílu vyplývá, že evangelizační dar je v křesťanské církvi zvláštním obdarováním, a třebaže tento posvátný úkol konají všichni křesťané podle příležitosti jim dané, přece existovali lidé, kteří k této práci byli zvláště povoláni a zmocněni Duchem svatým.

Později se v historii církve termín „evangelista“ začal užívat i k označení pisatele Evangelia.

BIBLIOGRAFIE. L. Coenen, *NIDNTT* 2, str. 107–115. D.B.K.

EVANGELIUM (Ř. *euangelion* = dobrá zpráva). V klasické literatuře toto slovo znamenalo odměnu poskytnutou za dobrou zprávu. Také naznačovalo samotný obsah zprávy – původně oznámení vítězství, později vyjadřovalo i jiné zprávy přinášející radost. V NZ se vyskytuje tohoto termínu. Evangelium je dobrá zpráva o tom, že Ježíš Kristus naplnil svá zaslíbení Izraeli a že se pro všechny otevřela cesta spasení. Evangelium nemá být stavěno do protikladu ke SZ (Bůh nezměnil své záměry s člověkem), ale je naplněním SZ zaslíbení (Mt 11,2–5). Sám Ježíš viděl v Izajášových proroctvích popis své vlastní služby (L 4,16–21).

Marek definuje Boží evangelium v 1,15 slovy: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží“. Věřit znamená být spasen, odmítnutí s sebou nese zatracení (Mk 16,15n). Totéž evangelium hlásali první zvěstovatelé v kruhu učedníků, ale po smrti a vzkříšení Ježíše Krista tato základní zpráva získává na určitosti. I když evangelium přišlo s Ježíšem (Kristovská událost je evangelium), anticipovalo je již Boží zaslíbení o požehnání dané Abrahamovi (Ga 3,8) a slibovala je mnohá proroctví Pisma (Ř 1,2).

Evangelium nejenom přichází v moci (1 Te 1,5), ono je Boží moci (Ř 1,16). Zjevuje Hospodinovu spravedlnost a je moci Boží ke spasení pro každého, kdo věří (Ř 1,16n). Apoštol Pavel je považuje za svatou věc, která nám byla svěřena (1 Tm 1,11). Hlásá evangelium, protože k tomu byl Bohem povolán (1 K 9,16), a prosí o modlitby, aby mohl tento úkol splnit s odvahou (Ef 6,19), i kdyby se setkal s odporem (1 Te 2,2) a nepřátelstvím (2 Tm 1,8). Evangelium je „slovem pravdy“ (Ef 1,13), ale zůstává skryto nevěřícím (2 K 4,3n), kteří hledají nadpřirozené důkazy nebo racionální ověření (1 K 1,21n). Pavel sice plně teologicky pochopil evangelium díky zjevení (Ga 1,11n), ale současně platí, že spasitelná moc evangelia se projevuje pouze tehdy, je-li přijímána vírou (Žd 4,2).

První čtyři knihy NZ se začaly označovat jako „Evangelia“ v rané církvi (2. stol. po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. U. Becker, *NIDNTT* 2, str. 107–115;

C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936; R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960; G. Friedrich in *TDNT* 2, str. 705–735. R.H.M.

EVÍL-MERODAK *Babylónský král, který v prvním roce své vlády propustil judského Jójakína z vězení (Jr 52,31; 2 Kr 25,27–30). Aměl-Marduk (= Mardukův muž) nastoupil na trůn svého otce Nebúkadnesara II. počátkem října 562 př. Kr. Josephus (Berossus) udává, že vládl „zločinně a svěvolně“ (Ap. 1. 146), avšak jediné existující zmínky o něm máme na úředních tabulkách. Někdy mezi 7. a 13. srpnem 560 př. Kr. se stal obětí spiknutí, které vedl jeho švagr *Nergal-sareser (Neriglissar).

BIBLIOGRAFIE. R. H. Sack, *Aměl-Marduk: 562–560 př. Kr.*, 1972. D.J.W.

EXKOMUNIKACE viz VYLOUČENÍ

EXODUS Tato událost znamenala vznik Izraele jako národa a brzy nato, díky smlouvě na Sínaji, došlo k ustavení Izraele jako teokratického společenství.

I. Událost

Hebrejové – kmenoví potomci Abrahama, Izáka a Jákoba – sídlili 430 let v egyptské V Deltě (Ex 12,40n) a jejich pobyt vyústil v zotročení za vlády 18. a 19. dynastie. Bůh pověřil Mojžiše (a jeho mluvčího Árona), aby vyvedl Hebreje z Egypta do zaslíbené země – Palestíny, protože tam z nich chtěl vybudovat národ (Ex 3–4). Navzdory faraonově nepřátelství a moci a později i navzdory nevěře samého Izraele se tento záměr v pravý čas opravdu uskutečnil (Joz 24).

Ve starověku bylo zcela nemožné, aby velká skupina poddaných opustila větší stát. Událost exodu neměla obdoby. Koncem 15. stol. př. Kr. sice odešly národy asi čtrnácti „zemí“, „horských oblastí“ a měst ze svých sídlišť uvnitř Chetejského království do země Isuva (prolog ke smlouvě Šuppiluliumaše a „Matti-vaza“, Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, 1923, str. 5), ale mocný král Šuppiluliumaš je přivedl nazpět. Naproti tomu faraonovy pokusy zadržet a znovu si podmanit Hebreje skončily neúspěchem, protože proti němu zasáhl sám Hospodin. Seslal na Egypt devět přírodních pohrom, v desáté jej nadpřirozeným způsobem potrestal a nakonec utopil vozbu pronásledovatelů v Rudém (Rákosovém) moři. Povolání národa k tomu, aby sloužil Bohu a žil podle smlouvy uzavřené přímo s ním, představuje něco jedinečného. Národy, které uprchly do Isuva, se nepochybně také považovaly za utlačované, neměly však pozitivní poslání ani Boží povolání k nějakému vyššímu údělu. S Izraelem vyšel z Egypta také početný zástup, nesourodý v motivech a původu („přimíšený lid“, Ex 12,38, hebr. *'erebrab*, sr. č. „chátra“). Tento okruh lidí pak dával přednost masu před manou (Nu 11,4, hebr. *'asapsu* = sebranka).

Dalšími specifickými aspekty exodu se podrobněji zabývají následující články: ohledně data Exodu viz *CHRONOLOGIE SZ. *Trasu*, též v souvislosti s egyptskými sídly, viz *TÁBOR U MOŘE, *BAAL-SEFÓN, *PITOM, *RAAMES, *STÁNEK, *MIGDÓL atd., o putování Sínají viz *PUTOVÁNÍ POUŠTÍ, *SÍNAJ a jednotlivá místa – *ÉLIM, *REFIDIM apod. O pozadí egyptského útlaku

a okolnostech zmíněných v Exodu viz *EGYPT (IV), *MOJŽÍŠ a *EGYPTSKÉ RÁNY.

II. Exodus v pozdější historii

V dalších generacích se proroci, napomínající Izrael k návratu k Hospodinu, a také žalmisté ve svém rozjímání znovu a znovu vracejí k exodu – k Boží vykupující lásce, s jakou naplnil zaslíbení daná praotcům a povolal národ z egyptského zajetí, aby mu sloužil a stal se důkazem jeho pravdy. Na toto slavné vysvobození mají Izraelci stále pamatovat s vděčností a odpovídat poslušností. Viz oddíly: v historických knihách – Sd 6,8n.13; 1 S 12,6.8; 1 Kr 8,51; 2 Pa 7,22; Neh 9,9n; Žalmy – 77,14–20; 78,12–55; 80,8; 106,7–12, 114. Z proroků viz Oz 11,1; Jr 7,21–24; 11,1–8; 34,13; Da 9,15. V NZ uskutečnil Kristus definitivní exodus, plně vykopení (sr. Žd 13,13 a jinde obecně).

BIBLIOGRAFIE. J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978 (poskytuje nový výčet archeologických a dalších důkazů pro datování exodu a dobytí země do 15. stol. př. Kr.); D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; R. E. Nixon, *The Exodus in the New Testament*, 1963. K.A.K.

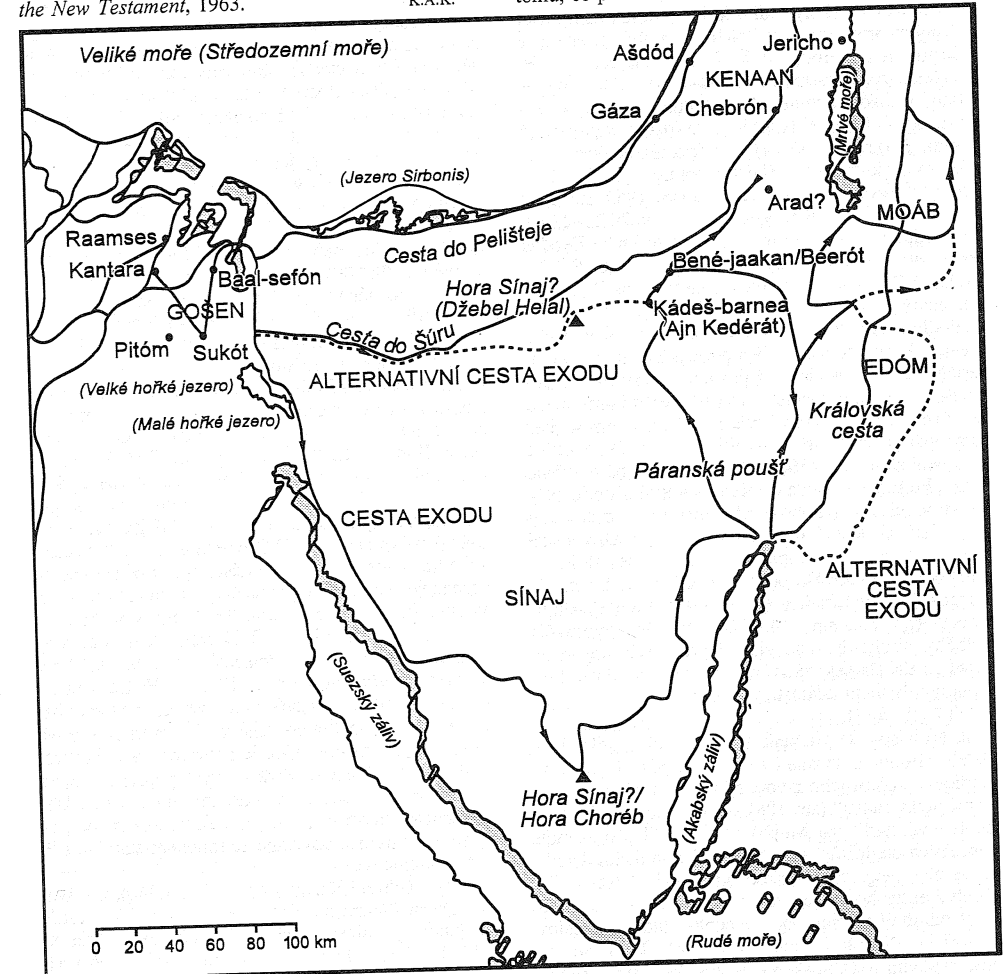
EXODUS, DRUHÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA

I. Základní obsahová linie

Exodus (latinský tvar *LXX exodos* = vyjít) je druhou částí Pentateuchu a popisuje osud Izraele po uplynutí příznivého období, kdy Josef zastával vysoký úřad. Jsou v něm zachyceny dva vrcholy izraelské historie: vysvobození z Egypta a vydání Zákona. Proto mají události Exodu v Božím zjevení ústřední místo, a to nejen ve Staré, ale i v Nové smlouvě. Velikonoční beránek je předobrazem oběti našeho Pána a svátek pascha je přizpůsoben tak, aby sloužil jako připomínka našeho vykopení.

Hlavním tématem knihy jsou okolnosti vedoucí k odchodu Izraele z Egypta a příběhy, které po něm následovaly. Chronologické uspořádání je dáno jen obecně, v souladu se způsobem, jak Hebrejové psali historii – jako sled událostí, nikoli jako sled dat.

Nejprve zde nacházíme krátkou genealogickou poznámku, která slouží jako přechod z knihy Genesis. Vlastní obsah pak začíná líčením obav Egyptanů z velkého početního vzrůstu Izraelců. Aby zabránili tomu, co považovali za rostoucí hrozbu, podrobili Iz-



Pravděpodobné trasy Exodu.

EXODUS, DRUHÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA

raeले nejprve nuceným pracem pod dohledem svých dozorců. Chtěli tím zřejmě získat jak levnou pracovní sílu, tak i kontrolu nad tímto lidem. Postupem času zvyšovali množství požadované práce – pravděpodobně proto, aby zkrátili na minimum jejich volný čas a omezili příležitosti k nepokojům. Nakonec se pokusili snížit růst populace zabíjením novorozenců chlapečků, kteří navíc byli podrobeni potenciálními podněcovateli vzpoury. Tento poslední krok tvoří pozadí, na němž se odehrává příběh narození Mojžíše a jeho výchovy na egyptském královském dvoře. Mojžíš je druhou hlavní postavou židovské historie. Počátek jeho života, jeho setkání s Hospodinem a převzetí úlohy vůdce lidu je obsahem 2.–4. kapitoly. K. 5.–13. pojednávají o snahách získat pro Izrael propuštění a končí ranami *egyptskými a ustanovením *velikonoce. Po přejití *Rudého (Rákosového) moře a oslavné písní o této události (14,1–15,21) následuje cesta k Sinaji (15,22–18,27). Zbytek knihy hovoří o smlouvě na Sinaji (19–31), o jejím porušení (32–33), o její obnově (34) a o stavbě *svatyně podle daných pokynů (35–40).

II. Autorství

Hlavní kritické školy vidí v knize Exodus kompozici odlišných prvků pocházejících z různých pramenů a zahrnujících období od 8.–2. stol. př. Kr. (A. H. McNeile, *Exodus*, str. 2; *PENTATEUCH, II). K hypotetickým dokumentům J (tj. oddílům, v nichž se vyskytuje JHWH), E (Elohim), D (deuteronomistická škola), P (kněžská škola) a R (různé redakce) byly přidány dokumenty L (laický pramen, O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965, str. 191) a B (*Bundesbuch*, kniha smlouvy, Ex 20,22–23,33, Eissfeldt, str. 191). Podle Eissfeldta se kniha Exodus rozrůstala v tomto pořadí: L J E B P R¹ R² B¹ P², přičemž R označuje redaktora, který připojil pramen označený horním indexem (str. 210nn).

Podle Eissfeldtova názoru byl z hlediska literárního a estetického „zbožný“ přístup redaktorů k jejich materiálu nevýhodou, jelikož jim tato „zbožnost“ nedovolila vytvořit nový celek na vyšší literární úrovni. Co se týče rozsahu literární rekonstrukce, o níž se bez zjevných pochybností pokusili, by to byla skutečně nezanedbatelná překážka. McNeile nicméně otevřeně říká: „Protože ve všech dobách izraelské historie byly všechny civilní i náboženské instituce vztahovány k Mojžíšovi, každá následující doba považovala za nutné se záznamy manipulovat“ (*op. cit.*, str. 9). Podle McNeilea měli kněžští pisatelé za cíl „pod vlivem náboženských idejí tradice systematizovat a často doplňovat“ (*op. cit.*, str. 79). Dále píše, že „vyprávění příběhy obohatili svou vlastní představivostí“ a že „tradice získala jisté záračné prvky během doby, která uplynula mezi událostí a současností některých pisatelů“ (str. 112).

K Mojžíšovi se McNeile vyjadřuje takto: „O zakladateli národního významu se uštěně předávaly nejasné tradice... kolem jeho života se nashromáždily legendární podrobnosti“ (str. 108). A pokračuje: „Můžeme spolehlivě tvrdit, že Mojžíš by nesvědčil písmu řadu morálních předpisů,“ a „o žádném jednotlivém detailu nelze říci, že pochází přímo od Mojžíše“ (str. 117). Tentýž autor hovoří o svatyni: „Historičtí bez váhání odmítají všichni, kdo akceptují hlavní principy historické a literární kritiky“ (str. 118). Důvodem pro tuto poslední ukázkou skepse je zmínka o stanu setkávání v Ex 33,7, ztotožněném se svatyní. Měl být stán-

kem, který by symbolizoval Boží přítomnost uprostřed lidu (25,8). S. R. Driver se domnívá, že zvyky a obřady „jsou antedatovány a předkládány tak, jako by jejich ustanovení a plně zavedení pocházelo již z doby Mojžíše“ (*Exodus*, str. 65).

Kdyby měly mít ovšem tyto názory nějakou objektivní hodnotu, ztratila by vyprávění knihy Exodus jakoukoli historickou cenu. Avšak tyto teorie nejsou již z povahy věci dokazatelné. Eissfeldt říká: „... celá kritika Pentateuchu je hypotézou, byť nepochybně spočívající na velmi významných argumentech“ (*op. cit.*, str. 240).

Je zvláštní, že pramen P, psaný z kněžského hlediska, nijak neupřednostňuje kněžství. Přední postavou zůstává stále Mojžíš, politický vůdce, jenž musí napomenout a znovu pozvednout právě kněze Árona, který umožnil, aby lid upadl do modloslužby. Navíc nešlo u Árona jen o tento jeden poklesek. Pokud by celý materiál byl sestaven s úmyslem ukázat obrázek ideální teokracie, jež se v Mojžíšově době předpokládala (Driver, *op. cit.*, str. 12), pak je celý záměr s ohledem na popisovanou tvrdohlavost a svéhlavost lidu podivuhodně neúspěšný.

Literární kritika nyní všeobecně uznává, že literární dílo obsahuje prameny a že není třeba považovat je za důkaz několikerého autorství (např. sr. J. L. Lowes, *The Road to Xanadu*). Skutečnost, že styl je určován převážně předmětem, o němž se pojednává, a ne charakteristickou slovní zásobou, se pokládá za axiom. Srovnání sklady Pentateuchu s díly arabských historiků, kteří své svědky jednoduše seřazují, se nedá v literatuře starověkého semitského Východu uplatnit (A. T. Chapman, *Introduction to the Pentateuch*, 1911).

Aplikujeme-li analytická kritéria na dokumenty nepochybně jednotného autorství, ukáže se, že jsou bezcenná (sr. *EGYPT, V,2) a že jejich volba byla dílem okamžitého nápadu. Jiná možná měřítka dávají radikálně odlišné výsledky. Klíčovým oddílem, který má ospravedlnit fragmentaci dokumentu, je Ex 6,3. Tam se prý představuje jméno JHWH jako něco zcela nového. Avšak velký důraz, jenž je zde položen na kontinuitu totožnosti s Bohem patriarchů, těžko naznačuje nový směr vývoje. Existují dva možné výklady tohoto verše. Bud' „jméno“ zde není pojmenováním, apelativem, ale může znamenat „titul“ a „charakter“, jak je to v semitských jazycích běžné, anebo lze výrok považovat za eliptickou tázací větu: „Což jsem neučinil známé své jméno JHWH?“ Alespoň „a také“ z následujícího verše, po kterém následuje kladné tvrzení, naznačuje pozitivně předcházejícího výroku (W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, str. 17n; G. R. Driver, „Affirmation by Exclamatory Negation“, *Journal of the Ancient Near East Soc., Columbia Univ.* 5, 1973, T. H. Gaster vol., str. 109). Tradicím, obsaženým v Exodu, věnovali badatelé mnoho studijního úsilí, zvl. G. von Rad a M. Noth. Každá taková práce je založena na dohadech, podle toho, nakolik spočívá na výše popsané subjektivní literární kritice a na rigidním chápání izraelské náboženské historie. Existuje však pokrok v tom, že se mnohdy tradice považuje za mnohem starší než literární prameny.

Názor Židů od Jozuovy doby (Joz 8,34n), zastávaný i naším Pánem a přijatý křesťanskou církví, tvrdí, že Exodus je dílem Mojžíše. Z vnitřního hlediska se jedná i o dojem, který sama kniha vyvolává. Pro odmítnutí tohoto názoru nebyl uveden žádný objektivní filologický důkaz. Pokud došlo k edičním úpravám,

předpokládáme, že se omezily na modernizaci zeměpisných jmen. Bylo-li to konáno počtivě v zájmu srozumitelnosti, jde o něco zcela jiného než vkládání rozsáhlých vsuvek do dokumentu a předstírání, že vznikly v Mojžíšově době.

III. Text

Text knihy Exodus je pozoruhodně uchráněn přepisovými chybami. Jen sem tam vypadlo nějaké písmeno. Vyskytuje se několik případů dittografie (snad např. *sammim* = koření v 30,34). Haplografii (napsání toho, co se vyskytuje dvakrát, pouze jednou) nacházíme v 19,12, kde bylo vynecháno *m* = od). V 11,1 se do textu mohla dostat marginální poznámka: „nadobro vyhostí, přímo však odtud vyžene“. Opomenutím hebr. *j* ve 20,18 se z „bál se“ stalo „viděl“. V 34,19 se zmínil hebr. určité člen *h* na *t*. V 23,3 nesprávným čtením *g* jako *w* vznikl z „velký“ výraz „chudý“ (sr. Lv 19,15). V 17,16 došlo pravděpodobně k záměně písmen *k* a *n* – zřejmě je třeba číst: „Rekl totiž: moc je s praporem Hospodinovým“. Zdá se, že v 23,5 bylo *r* nahrazeno *b* a podst. jméno „pomoc“ se tím změnilo na „zanechat“. Navrhované čtení je: „Neopustíš ho, jistě mu poskytněš svou pomoc“. Text se ovšem dá číst i tak, jak je: „Neopustíš ho, spolu s ním ho vprostitíš“.

Některým badatelům dělají problém *čísla. Obzvláště při přepisu číslic totiž mohou vzniknout chyby. V každé úvaze o velkém počtu lidí a problému s jejich zaopatřením je třeba mít na mysli, že nešlo o lidi žijící ve městech, ale o muže a ženy, jejichž způsob života jim umožňoval postarat se o sebe.

BIBLIOGRAFIE. A. H. McNeile, *The Book of Exodus*, WC, 1917; E. J. Young, *JOT*, 1954; M. Noth, *Exodus*, 1962; B. P. Napier, *Exodus*, 1963; D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959; U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B. S. Childs, *Exodus*, 1974 (pečlivý přehled nedávných studií); R. A. Cole, *Exodus, TOTC*, 1973; J. Finegan, *Let My People Go*, 1963; E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973.

W.J.M.
A.R.M.

EZAU Starší z Izákových synů, dvojčat (Gn 25,21–26). O jeho vztahu k bratru Jákobovi se píše v příbězích v Gn 25,27–34; 27,1nn; 32,3–12; 33,1–16. Byl oblíbenec svého otce Izáka. Ten mu zamýšlel dát požehnání, které právem náleželo prvorozenému synovi (Gn 27,1nn). Přesto se však prvenství Jákoba, již dříve naznačené při jeho narození (Gn 25,21–26) a nevědomky potvrzené zestárlým Jákobem (Gn 27,22–29,33–37), nakonec prosadilo.

Právě z tohoto podvodu izraelského praotce Jákoba vrostlo hluboce zakořeněné nepřátelství, které ovládlo vztah Izraele s Edómem, jehož předkem je Ezau. Příklady této nevrávnosti mezi Izraelci a Edómci nacházíme ve SZ (např. Nu 20,18–21; 1 Kr 11,14nn; Ž 137,7).

Důležitost biblických zmínek o Ezauovi spočívá především v teologickém významu daném tou skutečností, že byl zavržen, místo aby se mu dostalo práva, jež mu jako prvorozenému náleželo. Biblické vysvětlení říká, že Hospodin miloval Jákoba a nenáviděl Ezaua (Mal 1,2n; R 9,13). Ezau symbolizuje ty, které Bůh nevyvolil, Jákob je obrazem vyvolených.

Základ tohoto vyvolení však nespočívá v nějakých rozdílech v životě a charakteru těchto dvou sourozenců.

ců. Jákob byl vybrán ještě dřívě, než se oba narodili. Podkladem Božího vyvolení dokonce nemusí být ani Boží „láaska“ či „nenávisť“, protože jinak by volba závisela na rozmaru. Hospodin prostě projevil svou svrchovanou vůli tím, že svobodně uplatnil milost vyvolení, morální cíl, jehož je on jediným původcem. (*VYVOLENÍ)

Podle Žd 12,16n Ezau symbolizuje ty, kteří opustili svou naději slávy pro viditelné a pomíjivé hodnoty.

J.G.S.S.T.

EZDRÁŠ Podle zápisu v Ezd 7 poslal Ezdráš do Jeruzaléma Artaxerxes I. r. 458 př. Kr. Zdá se pravděpodobně, že v Persii zastával postavení srovnatelné s ministrem pro židovské záležitosti. Jeho úkolem bylo prosadit jednotné zachování židovského Zákona, proto měl ve své moci konat rozhodnutí uvnitř židovského státu. Přišlo s ním početné společenství navrátilců a Ezdráš nesl od krále a Židů v exilu hodnotný dar ve prospěch chrámu. Předáci lidu jej požádali, aby řešil záležitost smíšených manželství, a tak po půstu a modlitbě spolu s vybranou komisí sestavil seznam provinilců a alespoň některé přiměl k tomu, aby propustili své pohanské manželky (10,19).

Potom o Ezdrášovi neslyšíme až do chvíle, kdy veřejně předčítá Zákon v Neh 8. K tomu došlo r. 444 př. Kr. Jelikož jeho úloha králova vyslance byla dočasná, pravděpodobně se vrátil do Šušanu podat zprávu. Byl však s podobným úkolem poslán zase zpět, a to v době, kdy se dokončovaly městské hrady. V části svých memoárů Nehemjáš zaznamenává (Neh 12,36nn), že při osvěcování hradeb vedl on jednu skupinu, zatímco Ezdráš druhou.

Pod vlivem níže uvedených tří pasáží se mnozí domnívali, že Ezdráš nepřišel do Jeruzaléma dříve než v době Artaxerxa II., tj. dlouho po Nehemjášovi.

1. Ezd 9,9 mluví o městských hradech, ačkoli byly zbudovány až v době Nehemjášově. Ezd 4,12 však dokazuje, že nějaké opevnění se stavělo už za vlády Artaxerxa I., a o jeho zničení informuje zmínka ve 4,23 a Neh 1,3. Ezdráš se s vírou raduje nad prací, která tolik pokročila.

2. Ezd 10,1 hovoří o převelickém shromáždění v Jeruzalémě, zatímco Neh 7,4 uvádí, že ve městě žilo jen málo lidí. Kontext Ezd 10 však ukazuje, že se lidé shromáždili z celého okolí Jeruzaléma – např. 10,7, a Neh 7 se naopak týká jen obytných domů, které byly ve městě.

3. Ezd 10,6 mluví o Jóchananovi, synu Eljašibovu, jako o Ezdrášovu současníkovi. Z Neh 12,22n víme, že Jóchanan byl Eljašibovým vnukem, z elefantinských papýrů pak známe Jóchanana jako velekněze v r. 408 př. Kr. Jednalo se ale o běžné jméno a můžeme si docela dobře představit, že Eljašib měl syna Jóchanana, který pak měl syna téhož jména, a ten se stal veleknězem. Ezd 10,6 neříká, že Jóchanan byl veleknězem za dnů Ezdráše.

Co se týče myšlenky, že pisatel knih Ezdráš a Nehemjáš zaměnil Artaxerxa I. a Artaxerxa II. (což teorie o prioritě Nehemjáše předpokládá), lze se domnívat, že ani tak pozdní autor, který by psal v r. 330 př. Kr., nemohl pořádit obou mužů spílet. Pokud Ezdráš opravdu přišel r. 398 př. Kr., málo z pisatelových současníků by si jej pamatovalo a mnozí by o něm slyšeli z vyprávění svých rodičů. Žádný by si však nepamatoval Nehemjáše. Tak by autor nemohl zařadit Ezdráše před Nehemjáše náhodou a pro domněnku, že to

udělal záměrně, rovněž nikdo nevedl žádný důvod. (Viz J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958; H. H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemiah“ in *The Servant of the Lord and Other Essays*, 1952, str. 129nn).

Stojí za povšimnutí, že mezi Židy poexilní doby se Ezdráš těšil dobré pověsti. V 2 Ezd 14 je řečeno, že jej Hospodin inspiroval k tomu, aby znovu sepsal Zákon, který byl zničen v exilu, a řadu dalších knih. Viz též následující heslo.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber*, 1930; W. F. Albright, „The Date and Personality of the Chronicler“, *JBL* 40, 1921, str. 104nn. J.S.W.

EZDRÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

- 1,1–11. Kýros umožňuje Židům pod vedením Šéšbasara návrat z exilu – r. 537 př. Kr.
- 2,1–70. Seznam navrátilců.
- 3,1–13. Postaven oltář a položeny základy chrámu – r. 536 př. Kr.
- 4,1–5,24. Nepřítelé brání v práci až do doby Dareia.
- 5,1–23. Další opozice proti stavbě městských hradeb v době vlády Achašveróše (Xerxes, 485–465 př. Kr.) a Artaxerxa (464–424 př. Kr.), jejímž výsledkem byl dekret o zastavení veškeré práce.
- 6,1–6,22. Obnova chrámové stavby, prorocství Agea a Zacharijáše.
- 7,1–28. Ezdráš je poslán z Persie, aby prosadil Zákon – r. 458 př. Kr.
- 8,1–36. Ezdrášova cesta a bezpečný příjezd.
- 9,1–10,44. Ezdráš spolu se Židy řeší problém smišených manželství.

V této osnově se předpokládá, že autor shromáždil příklady nepřátelství ve 4,6–23. Někteří se domnívají, že Artaxerxes v 6. verši je Kambýses (529–522 př. Kr.) a Artaxerxes ve 7. v. představuje usurpátora Gaumatu či Pseudo-Smerdisa, který vládl po několik měsíců v letech 522–521 př. Kr. Verše 7–23 však hovoří o městských hradebách, ne o chrámu, takže je možné, že šlo o škoda, zmíněná ve v. 23 se týká téhož jako v Neh 1,3.

II. Autorství a datum vzniku

Viz obecnou poznámku pod heslem *PARALIPOMENON. Je totiž možné, že knihy Paralipomenon jsou zčásti dílem Ezdráše a Nehemjáše. Tradičně se za autora po-

važuje sám Ezdráš, někteří však posunují datum vzniku až do doby kolem r. 330 př. Kr. Ať už byl Ezdráš posledním kompilátorem nebo ne, zdá se, že kapitoly 7–9 pocházejí z jeho ruky – většina tohoto oddílu je psána v první osobě singulárů. Vyprávění kapitol 1–6 se kompilovalo z archívu, včetně dekretů (1,2–4; 6,3–12), genealogií a seznamů jmen (2) i dopisů (4,7–22; 5,6–17). Dvě pasáže se dochovaly v aramejštině (4,8–6,18; 7,12–26). Aramejščina byla diplomatickým jazykem v této době, a proto se hodila pro oddíl, který pojednával o odesílání a přijímání dopisů a dekretů mezi Palestínou a Persií.

III. Věrohodnost

Dokumenty, s nimiž se setkáváme u Ezdráše, není obtížné sladit mezi sebou navzájem, a rovněž s historickými fakty. Můžeme poznamenat následující:

1. Kýrův výnos (1), jenž uznává Boha Izraele, není v protikladu s Kýrovými vstřícnými zmínkami o bozích Babylónu, které nacházíme v dobových záznamech. Jde o veřejný edikt, psaný tak, aby působil na Židy. Formální dekret v 6,3–5 je raženo do archívu a uvádí maximální rozměr chrámu, na jaký byl král ochoten poskytnout dotaci.

2. Z Ag 2,18 se dovídáme, že základ chrámu byl položen r. 520 př. Kr., zatímco podle Ezd 3,10 r. 536 př. Kr. Ve skutečnosti se však v rozmezí těchto dvou dat vybudovalo tak málo, že při oživení prací došlo zřejmě k novému zakládacím obřadu. Podle záznamů měly důležité budovy více než jeden základní kámen.

3. Otázka datace příchodu Ezdráše je úzce spjata s knihou Nehemjáše a samostatně je rozebrána v hesle *EZDRÁŠ výše. Viz též *NEHEMJÁŠ, *ŠÉŠBASAR, *ZERUBABEL.

IV. Knihy Ezdráš a 1 Ezdrášova

Esdras je ř. ekvivalent jména Ezdráš a naše Apokryfy mají v 1 Ezdrášově spis velmi podobný knize Ezdráš, i když s jistými zarážejícími rozdíly. Začíná od 2 Pa 35,1 a sahá po konec knihy Ezdráš, a potom přidává Neh 8,1–12. Její ličení jsou zmataná. Kýros tu dovoluje návrat za Šéšbasara, zatímco Dareios pověřuje Zerubábelu, aby šel a postavil chrám a město. Přesto 5,70–73 říká, že Zerubábel pracoval v Judsku tak dlouho, dokud žil Kýros. I když tedy srovnání obou verzí může být užitečné, kniha Ezdráš je nepochybně spolehlivější. Známý příběh o třech strážcích pochází z 1 Ezdrášovy 3.

BIBLIOGRAFIE. J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958; L. W. Batten, *Ezra and Nehemiah*, ICC, 1913; J. M. Myers, *Ezra, Nehemiah*, AB, 1965; A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism*, 1935; L. E. Browne, *Early Judaism*, 1920; K. Galling, „The Gola-list in Ezra ii/Neh. vii“, *JBL* 70, 1951, str. 149nn; F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, TOTC, 1979. J.S.W.

EZECHIEL (hebr. *j^hezkē'el* = Bůh posiluje). Jméno v přibližně stejné hebr. podobě se nachází v 1 Pa 24,16 a označuje předáka jedné z kněžských tříd.

Ezechiel, syn *Buziův, deportovaný do Babylónie téměř jistě s Jójakínem r. 597 př. Kr. (2 Kr 24,14–17), byl usídlen ve vesnici Tell-abib u řeky *Kebar. O pět let později dostal své prorocké povolání (Ez 1,2), snad ve věku 30 let (1,1), i když tento výklad mnozí odmítají, aniž by ovšem nabídlí uspokojivější. Prorok žil alespoň dalších 22 let (29,17).

O jeho životě máme jen málo informací. I když detailně znal jeruzalémský chrám a jeho kult, postrádáme důkazy o tom, že by v něm sloužil. Dokonce ani ti, kdo tvrdí, že podstatná část k. 1–24 byla pronesena v Jeruzalémě – např. Cooke (ICC) – nepředpokládají, že sloužil v chrámě. Ezechielovo myšlení je víc než u kteréhokoli jiného proroka ovlivněno kněžskou symbolikou. Jeho prorocství lidé přijímali neochotně (8,1; 14,1; 20,1), zřejmě z důvodu společenského významu jeho rodiny. Většina lidí však nebrala Ezechielovo poselství vážně (33,30–32). Jeho manželka náhle zemřela v den, kdy Nebúkadnesar napadl Jeruzalém (24,1–2.15–18). O dětech není žádná zmínka.

H. Klostermann, *Theologische Studien und Kritiken*, 1887, se na základě oddílu 3,23–4,8 pokoušel dokázat, že Ezechiel trpěl nemocí nervového systému, kterou nazval katelepsí. Přestože se tento názor těšil nějakou dobu jisté popularitě, dnes jej zastává jen málo badatelů. Větší neshody panují v oblasti interpretace Ezechielových symbolických činů. Někteří, např. A. B. Davidson, *Ezekiel* (CBSC), str. 30 a J. Skinner, *HDB*, 1, str. 817a, tvrdí, že se odehrává jenom v myslí proroka. Častěji se objevuje vysvětlení, že ačkoli se staly, musíme při jejich chápání připustit metaforický prvek, který se čistě doslovnému výkladu vymyká. Viz též následující heslo. H.L.E.

EZECHIEL, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Údaje o dataci (1,2; 3,16; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1) mimo k. 25–32 tvoří koherentní řadu označující hlavní vývoj Ezechielovy zvěsti (viz předchozí heslo). Úsudek, že k. 25–32 byly na své místo vloženy analogicky s Iz 13–27, aby označily rozdělení dvou hlavních fází Ezechielovy činnosti, je opodstatněný, sr. též zřejmě původní postavení prorocství proti národům u Jeremjáše (tak LXX). V k. 1–24 vystupuje Ezechiel jako prorok neúprosného soudu, vykládá nastávající události pozůstatku lidu v exilu (nikoli Jeruzalému!), aby je připravil na jejich budoucí roli. Kapitoly 33–39 podávají nástín zvěsti, která měla z exulantů zbudovat lid Boží. Dlouhý interval mezi 33,21 a 40,1 (asi 13 let), zarážející změna stylu a skutečnost, že Josephus Flavius píše o dvou Ezechielových knihách (*Ant.* 10. 79), naznačují, že

kapitoly 40–48 představují vedle k. 33–39 sice přibuznou, avšak samostatnou skupinu prorocství.

II. Autorství a doba vzniku

Ezechiel má své pevné místo v seznamu Ben Sirača z počátku 2. stol. př. Kr. (Sir 49,8), ale v 1. stol. po Kr. došlo k pokusu stáhnout tuto knihu z veřejného užívání, a to ze dvou důvodů. Někteřím lidem se zdála 16. kapitola příliš problematická pro veřejné čtení, 1. kapitolu a paralely zase mnozí používali k nebezpečným teosofickým spekulacím (žáci mystického učení *Merkava* [„vůz“] je považovali za klíč k tajemství stvoření), krom toho četné detaily v k. 40–48 byly chápány jako protiklad k Mojžíšovu zákonu, jenž byl považován za neměnný. Práce Chananjáše ben Chizkijáše, která zdánlivě nesrovnalosti vysvětlila, zajistila Ezechielovi místo ve farizejském kánonu.

Toto postavení bylo zpochybňováno jen zřídka a J. Skinner mohl r. 1898 říci (*HDB*, 1, str. 817a), že „Ezechielova kniha (až na poněkud porušený text) existuje v podobě, v jaké opustila ruce svého autora... Nikdo, kromě malé hrstky vědců, nepochybněval jednotnost ani autenticitu Ezechielu. Nejenže prokazuje ve frazeologii, představivosti a způsobu myšlení stopy jediné mysli, ale je i uspořádána podle tak zřetelného a pochopitelného plánu. Ze sama literární úprava kompozice se stává nevyvrátitelným důkazem.“

Navzdory přesvědčivosti těchto důkazů došlo v r. 1924 ke změně v přístupu a začaly se objevovat útoky na jednotnost a autenticitu knihy Ezechiel. Dají se rozdělit do dvou skupin, které se poněkud překrývají:

1. Datum uspořádání knihy

C. C. Torrey v knize viděl pseudepigraf napsaný kolem r. 230 př. Kr., popisující ohavnosti vlády Menáše; editor mu dal konečnou podobu po r. 200 př. Kr. M. Burrows dospěl k podobnému datu pomocí lingvistických důkazů. L. E. Brown se přikláněl k době vzniku za Alexandra Velikého. Na druhé straně J. Smith považoval Ezechielu za S Izraelitu, deportovaného r. 734 př. Kr. a prorokujícího lidem, kteří byli odvedeni s ním až do doby, kdy se navrátili do Jeruzaléma (r. 691 př. Kr.). Tam pak podle Smitha vyslovil většinu svých prorocství. Tyto názory získaly jen málo příznivců.

2. Místo prorocství

Torrey příliš neoprávně se svým datováním, ale mnozí souhlasí s jeho názorem, že většina knihy byla napsána v Palestině. Rozšířilo se přesvědčení, že ať už byl Ezechiel deportován r. 597 př. Kr., nebo nebyl, prorokoval v Jeruzalémě či v jeho blízkosti až do jeho zničení r. 586 př. Kr. Asi nejlépe prezentuje tento názor Pfeiffer, *IOT*, 1948, str. 535–543. Hlavním ospravedlněním tohoto pohledu je tradiční dezinterpretace Ezechielových prorocství před r. 586 př. Kr., která tvrdí, že jsou adresována odsouzenému Jeruzalému. Toto pojetí však vyžaduje velmi rozsáhlé přeskupení textu, což je jeho velká slabost, a také neexistuje jakákoli odpovídající motivace pro zcela jiný výklad Ezechielovy skutečné činnosti.

3. Jednotnost knihy

G. Holscher si všiml kontrastu mezi Ezechielovou prózou a poezií a připisuje mu proto z celkových 1 273 jen 170 veršů (většinou poezií). Domnívá se, že zbytek pochází od levíjského editora z doby mezi lety 500–450 př. Kr. W. A. Irwin dospívá jinými me-

Data př. Kr.	Perští králové	Data př. Kr.	Události v Jeruzalémě
539–530	Kýros	537	První pokus postavit chrám
530–522	Kambýses		
522–486	Dareios I. Hystaspes	520–516	Chrámu znovu postaven
486–465	Xerxes I.		
465–424	Artaxerxes I. Longimanus	458	Ezdráš poslán Artaxerxem do Jeruzaléma
		445–433	Nehemjáš guvernérem v Judsku
423–404	Dareios II. Notus	410 a 407	Dopisy od Židů z Elefantiny
404–359	Artaxerxes II. Mnémon		Jóchananovi, veleknězi v Jeruzalémě
359/8–338/7	Artaxerxes III. Ochus		a Bagaovi, judskému guvernérovi
338/7–336/5	Arses		
336/5–331	Dareios III. Codomanus		

dotami k témuž závěru a připisuje Ezechielovi asi 250 veršů. Mnozí mu odírají autorství k. 40–48. Jejich argumenty jsou výzvu ke hlubší exegezi, nedokázaly však získat pro své přesvědčení většinu, přestože existence edičních vsuvek se uznává stále více.

Zde je namístě říci, že se tyto intenzivní kritické studie časem samy vzájemně potýly. Vedly k hlubšímu pochopení mnoha aspektů knihy, všeobecný výklad však ponechaly zhruba takový, jaký byl před r. 1924. Od doby studií C. G. Howieho došlo k obecnému návratu ke konzervativnějšímu stanovisku. Dnes již téměř nikdo nepopírá, že knihu napsal v exilu sám Ezechiel. Z prvních 39 kapitol prorokovi upírá G. Fohrer, většinou na subjektivním základě, jen asi 100 veršů, a to aniž by poškodil nějakou hlavní část jeho zvěsti. Rovněž z posledních 9 kapitol Ezechiela nepovažuje za autora přibližně stejného množství veršů, avšak zde se zdá, že jde o motivaci ještě subjektivnější.

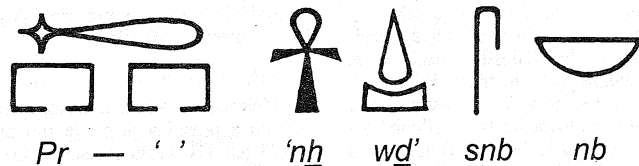
Došlo také k obecnému odklonu od myšlenky, že Ezechiel v počátku své činnosti prorokoval v Jeruzalémě. Nejnovější větší komentář (W. Zimmerli) zaujímá převážně konzervativní stanovisko, nepřispívá však sepsání knihy Ezechielovi samému.

III. Text

Četná *hapax legomena*, technické výrazy a tajemnost symbolického jazyka vedly písaře k mnohým chybám. Pro opravu hebrejštiny se může často použít LXX, ovšem jen s nejvyšší opatností. Zajímavé srovnání řečtiny a hebrejštiny najdeme in Cooke, *Ezekiel, ICC*, str. 40–47.

IV. Prorokovo poselství

Abychom knihu správně pochopili, je třeba si uvědomit, že není teologickou učebnicí, což ostatně platí o všech prorockých spisech. Jedná se o Boží poselství zdeptanému pozůstatku lidu v exilu, který zakouší to, co teologové té doby považovali za nemožné. Pokud se zdá, že Ezechiel zdůrazňuje Boží transcendenci, pak je to proto, aby objasnili, že Boží všemohoucnost nemůže být selháním jeho lidu omezena. To vede k nejnelibostnějšímu odhalení modloslužby a historie Izraele ve SZ (16; 20; 23). Zaslíbení obnovy už není vázáno na předchozí pokání lidu, ale jde o čin Boží milosti, který k pokání vede (36,16–32). Obnova má především potvrdit Boží čest, neděje se kvůli Izraeli. Poněvadž všechno je z Boží milosti, vztah jednotlivce k Hospodinu nezávisí ani na dědičnosti, ani na jeho minulosti (18; 33,10–20). Mnozí z k. 40–48 usoudili, že Ezechiel byl přísný kněžský stoupenec obřadnictví. To však pramení z přehlédnutí eschatologické podstaty těchto kapitol, kterou dosvědčuje i zjevný nedostatek zájmu o navrátilce z exilu. Ač by mohl, tato část knihy se ani nepokouší prosadit potvrzení kněžství Sádokovců (44,15–16), nebo zřejmě duplikaci dne smíření (45,18.20). Symbolikou přesně podřízenou Božímu plánu a Zákonu je nám nakonec ukázán Boží lid,



Toto oslovení na dopisu z 14. stol. př. Kr. znamená: „Farao, život, bohatství, zdraví, pán.“

jenž se musí dokonale podřídit Božím záměrům.

BIBLIOGRAFIE. G. Hölscher, *Hesekiel: Der Dichter und das Buch*, 1924; M. Burrows, *The Literary Relations of Ezekiel*, 1925; C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, 1930; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel, ICC*, 1936; W. A. Irwin, *The problem of Ezekiel*, 1943, „Ezekiel Research since 1943“, VT 3, 1953, str. 54–66; C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, 1950; G. Fohrer a K. Galling, *Ezechiel*, 1955; J. B. Taylor, *Ezekiel, TOTC*, 1969; W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1969. H.L.E.

EZEL Místo, kde si David s Jónatanem domluvili schůzku (1 S 20,19). Podle některých tento název znamená „odchod“, KP má „kámek loučení“. LXX čte „pahorek“ či „hromada kamení“ a předpokládá chybu v hebr. textu. Viz též marginální čtení 1 S 20,41. G.W.G.

FALEŠ Překlad ř. *kybeia* = hrát kostky, Ef 4,14 (sr. *kybeuō* = svádět, in *Epiktetos* 2.19; 3.21). Pavel varuje před nestálostí a před těmi, jejichž svůdné učení představuje zdánlivě přijatelnou směs pravdy a lži. J.D.D.

FARAO

I. Označení

Jedná se o běžný titul eg. králů, odvozený z eg. *pr* = velký dům. Původně tento výraz označoval královský palác a eg. dvůr a v tomto významu se používal ve Staré a Střední říši v 3. tisíciletí a v 1. pol. 2. tisíciletí. př. Kr. Od poloviny 18. dynastie (asi 1450 př. Kr.) se tímto slovem začala označovat osoba krále. Jednalo se o synonymum k titulu „Jeho Výsost“. První příklady tohoto použití se datují od vlády Thutmose III. (?) a IV. a potom za Amenhotepa IV./Achnatona. Od 19. dynastie se již v dokumentech trvale užívá výraz „farao“, stejně jako je tomu v Gn a Ex. Od 22. dynastie (945 př. Kr.) se titul faraos spojoval se jménem krále: tak se na stěle objevuje „farao Šešonk“ a z pozdější doby máme SZ zmínky o faraonovi Někovi a faraonovi Hofrovi. Viz Sir A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*³, 1957, str. 75; J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 45–48 a citované odkazy.

II. Bibličtí faraonové

1. Současník Abrahamův (Gn 12,15–20). Jelikož Abraham žil kolem r. 1900 př. Kr., faraos zmíněný v souvislosti s ním byl zřejmě jedním z králů Amenmhetů a Sesostrišů 12. dynastie (asi 1991–1778 př. Kr.).

2. Současník *Josefův (Gn 37–50). Josef žil kolem r. 1700 př. Kr. a stal se správcem Egypta v době, kdy vládl pravděpodobně některý z panovníků hyksóské

15. dynastie.

3. Faraos doby útlaku. Kolik vládců se skrývá pod označením „král egyptský“ nebo „faraos“ v Ex 1–2 je záležitostí výkladu – zda jeden nebo dva. V každém případě se jedná o přímé(ho) předchůdce faraona exodu.

4. Faraos exodu (Ex 5–12). Pokud Izraelci opustili Egypt v 1. pol. 13. stol. př. Kr. (čemuž důkazy nasvědčují nejvíce), pak faraonem exodu a posledním utiskovatelem byl Ramesse II.

5. Otec Bitji, manželky Mereda z kmene Juda (1 Pa 4,18). Neznáme dobu, v níž Bitja nebo její otec žili, a proto zatím není možné určit, o kterého faraona se jedná.

6. Faraos, jenž přijal mladého edómského prince Hadada prchajícího před Davidem a velitelem vojska Jóabem, který Edómce vyvrátil (1 Kr 11,18–22). Faraos mu dal za manželku svoji svagrovou. Jde o jednoho z posledních faraonů 21. dynastie, tj. Amenemopa nebo Siamuna. V chronologii 21. dynastie existuje dost temných míst, které brání bližšímu určení data.

7. Faraos, který dobyl Gezer a dal jej věnem své dceři, když si brala za manžela Šalomouna (1 Kr 9,16; sr. také 3,1; 7,8; 9,24; 11,1). K Šišakově (Šešonkově) vpádu do Palestiny (r. 925 př. Kr., v 5. roce králování Rechabeama) nedošlo později než v 21. roce jeho života a na trůn nastoupil asi r. 945 př. Kr. Šalomoun zemřel 931/930 př. Kr., po 40 letech vlády, která započala asi r. 970 př. Kr. Z toho vyplývá, že Šešonk začal panovat, když bylo Šalomounovi 25 let. Prvních 25 let Šalomounovy vlády tedy byli na eg. trůnu poslední dva králové 21. dynastie, Siamun a Psusennés II. Z těchto dvou je zřejmě Siamun faraonem 7. Triumfální výjev z Tanisu (Sóan), popisující Siamunovo vítězství, může poskytnout důkazy o jeho válečné aktivitě v Pelíšteji. K tomuto období egyptsko-izraelských vztahů, sr. K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 273nn, 280nn.

8. *Šišak (Šešonk I.), zakladatel 22. (libyjské) dynastie.

9. *Só, současník Ozeášé.

10. *Tirhák (Taharka) z 25. (etiopské) dynastie.

11. *Néko, druhý panovník 26. dynastie, je faraos z Jr 25,19.

12. *Hofra (Vahjebre), čtvrtý král 26. dynastie, zcela jistě představuje faraona z Jr 37,5.7.11; Ez 17,17; 29,2n a snad i z Jr 47,1. *Zerach téměř určitě faraonem nebyl.

III. Jiné odkazy

Najdeme je hlavně u proroků. Iz 19,11 je součástí textu o rozvrácení Egypta. Postupný rozklad začal na počátku Izajášovy služby, v době pozdní 22.–24. dynastie (asi 750–715 př. Kr.), a pokračoval za vlády etiopských králů 25. dynastie (asi 715–664 př. Kr.). Představitelé 25.–26. dynastie byli pyšní na dlouhou a slavnou faraonskou tradici (v. 11), a proto zaváděli celou řadu archaismů, jimiž se snažili obnovit bývalou slávu. Iz 30,2n naráží na to, jak klamná je dobrá pověst etiopských králů. Izraelci by podle něho neměli pošetile doufat, že jim pomohou zdolat bližící se asyrské vojsko. Když asyrský Rabsace v r. 701 př. Kr. sesadil faraona jako „nalomenou třtinovou hůl“ (Iz 36,6 = 2 Kr 18,21), byl na trůnu Šebitku. Ohledně „faraonova domu v Tachpanchésu“ (Jr 43,9) viz *TACHPANCHÉS.

Jeremjáš (46,25n) i Ezechiel (30,21–25; 31,2.18; 32,3In) od r. 587 př. Kr. prorokovali, že Egypt bude

porazen babylónským *Nebúkadnesarem II. Zlomky babylónských textů dokazují, že v r. 568 př. Kr. Nebúkadnesar skutečně vedl proti Egyptu válku, ale do jaké míry byl v boji proti Ahmósovi II. (Amasis) úspěšný, nevíme, neboť příslušné dokumenty chybí. V Pis 1,9 je zmiňována krása vozatajských koňů faraonů Nové říše (asi 1550–1070 př. Kr.). (*EGYPT, Historie; *CHRONOLOGIE SZ) K.A.K.

FARIZEOVÉ

I. Historie

V díle *Ezdrášově pokračovali učitelé, kteří chtěli zvládnout text i učení Zákona do nejmenšího detailu (zákonci v NZ byli jejich duchovními potomky). Okruh těch, kteří se snažili jejich zásady důsledně dodržovat, se stále rozšiřoval. Na počátku 2. stol. př. Kr. se jim říkalo *h'sidim* = Boží věrní (*CHASIDÉ).

Označení „farizeové“ se poprvé objevuje v souvislosti s prvními hasmonejskými kněžskými králi. Chasidé se patrně rozdělili na dvě skupiny. Z veřejného života se stáhla menšina, která popírala legitimitu stávající kněžské linie, nesouhlasila s opomíjením některých tradic, a čekala na eschatologický Boží zásah. Větší část začala usilovat o ovládnutí státního náboženství. Tradiční interpretace „farizeů“ jako „oddělených“ je pravděpodobněji než výklad T. W. Mansona, který tvrdí, že se jedná o přezdívku pro „Peršany“. Jejich názor na desátky (viz níže) nevyhnutelně vedl k oddělení se od většiny.

Za Jóchanana Hyrkána (134–104 př. Kr.) měli farizeové velkou podporu lidu (Jos., *Ant.* 13. 288–300), ale když se s ním rozešli, lid se přiklonil k saduceům. Farizejská opozice za Alexandra Jannaea (103–76 př. Kr.) šla dokonce tak daleko, že se obrátila o pomoc ke králi Seleukovcům, Démétriovi III. Jannaeus zvitčel a dal ukřizovat 800 hlavních představitelů z řad odpůrců (Jos., *Ant.* 13. 380). Na smrtelném loži však poradil své manželce Alexandře Salome, která se stala jeho nástupkyní (76–67 př. Kr.), aby vládu svěřila do rukou farizeů, kteří si od té chvíle udrželi v Sanhedrinu vedoucí postavení.

Za Antipatera a Heroda (Jos., *BJ* 1. 647–655) byli farizeové krutě pronásledováni a tehdy se naučili, že duchovních cílů nelze dosáhnout politickými prostředky. Po Herodově smrti proto někteří z nich žádají o přímou vládu Říma. Ze stejného důvodu jich většina nesouhlasila se vzpourou proti Římu (66–70 po Kr.). Jednoho z jejich vůdců, Jóchanana ben Sakkaje, měl v oblíbě Vespasianus a dovolil mu, aby v Jamni (Jabne) založil rabínskou školu. Touto dobou již skončily kompromisem spory mezi přísným Šammajem a liberálnějším Hillelem, saduceové se stáhli a zléto byli zdiskreditováni (po porážce Bar Kochbova povstání v r. 135 po Kr. mizejí úplně), a tak se farizeové stali přirozenými představiteli Židů. Do r. 200 po Kr. se pojmy „judaismus“ a „učení farizeů“ staly synonymy.

II. Vztah k jiným skupinám

Farizeové vždy reprezentovali menšinovou skupinu. Za Heroda jich bylo něco přes 6 000 (Jos., *Ant.* 17. 42). Pozdější hořkost vůči prostým lidem (*am ha'ares*), kterou dokazují některé talmudské texty z 2. stol. po Kr., naznačuje, že jejich přísný výklad Zákona nenašel patřičný ohlas. Apokalyptikové měli nepatrný vliv (kromě působení přes zléto) a zdá se, že se ob-