

rodního a náboženského citění nahrávali protírímským extrémistům. Číše přetekla v okamžiku, kdy se Florus dopustil svatokrádeže a zabavil 17 talentů z chrámového pokladu. Vyvolal tím bouři, která byla potlačena za značného krveprolití. Umírněné složky národa, jimž napomáhal Agrippa Mladší, doporučovaly zdrženlivost, avšak lidé neměli chuť jim naslouchat. Prerušili spojení mezi pevností Antonia a chrámovými nádvořemi a veliteli chrámové stráže, který byl zároveň vůdcem válečnické strany v Jeruzalémě, formálně odmítl autoritu Říma tím, že ukončil každodenní oběti za císařovo blaho.

Události se Florovi vymkly z rukou a ani zásah Cestia Galla, vládce Sýrie, s vojskem silnějším, než jaké měl k dispozici Florus, nepřinesl žádoucí výsledek. Gallus se musel stáhnout a jeho armáda při svém ústupu průsmykem Bét-chorón utrpěla těžké ztráty (listopad r. 66 po Kr.).

Tento úspěch, jak událost hodnotili povstálci, naplnil Židy falešným optimismem. Politika extremistů se zdála být ospravedlněná: Řím před nimi nemůže obstát. Celá Palestina vstoupila do válečného stavu.

Avšak Vespasianus, jenž měl povstání zdolat, ke svému úkolu přistoupil metodicky. Nejprve r. 67 potlačil vzpouru v Galileji. Někteří vůdci galilejského povstání však uprchli do Jeruzaléma a jejich příchod vyvolal vnitřní spor, který městem otrávil v posledních letech a měsících. V létě r. 68 se Vespasianus v čele svých vojsk blížil k Jeruzalému, když dostal zprávu o Neronově sesazení a smrti v Římě. Následná občanská válka v srdci říše naplnila obránce Jeruzaléma novou nadějí. Z jejich hlediska to vypadalo, že Řím a celé impérium stojí na pokraji rozpadu, a svítala naděje, že na jeho troskách se brzy vytvoří Danielova 5. monarchie.

Událostem v Římě Vespasianus přihlížel z Caesareje. 1. července 69 po Kr. ho mistodržitel v Egyptě (týž odrodilý Žid Alexander, který dříve zastával funkci prokurátora v Judeji) prohlásil v Alexandrii císařem. Příkladem Alexandrie vzápětí následovala Caesarea, Antiochie a také legie ve většině V provincii. Vespasianus se vrátil do Říma, aby obsadil uprázdňené císařské trůn, a potlačení vzpoury v Judsku přenechal svému synu Titovi. Na konci r. 69 po Kr. již bylo podrobeno celé území kromě Jeruzaléma a tří pevností u Mrtvého moře.

Na jaře r. 70 po Kr. Titus oblehl Jeruzalém. V půli května měli Římané ve svých rukou už polovinu města, ale obránci odmítli kapitulovat a přijmout podmínky smíru. 24. července padla pevnost Antonia. 12 dní nato ustalo v chrámu každodenní obětování a 29. srpna byla samotná svatyně zapálena a zničena. O čtyři týdny později se Titus zmocnil celého města a srovnal je se zemí, kromě části Z hrady s třemi věžemi Herodova paláce, kde se usídlila římská posádka. Posledním střediskem revolty byla téměř nedobytná pevnost Masada na JZ od Mrtvého moře, kde zélotské vojsko odolávalo až do jara r. 74 po Kr. a pak dalo přednost hromadné sebevraždě, než aby padlo do zajetí.

Z Judska se pak stala provincie, kterou spravoval císařský legát, podřízený přímo císaři. Na rozdíl od prokurátorů zastávali císařští legáti v Judeji také funkci velitele vojska. Bývalá chrámová daň, kterou Židé po celém světě přispívali na udržování Hospodinova domu v Jeruzalémě, se vymáhala i nadále, ale posílala se do Jupiterova chrámu na Kapitulu v Římě.

Se zánikem chrámové hierarchie a Sanhedrinu přejala hlavní interní autorita na nový Sanhedrin rabinů,

v jehož čele stál Jóchanan ben Zakkai, učitel z Hil-elovy školy. Tato náboženská rada vykonávala svou vládu prostřednictvím synagog a začala kodifikovat tradiční souhrn ústních zákonů, což postupem času vedlo koncem 2. stol. po Kr. k sepsání mišny. Zejména díky Jóchananovi ben Zakkaiovi, jeho spolupracovníkům a nástupcům se národní a náboženská identita Izraele udržela i po pádu chrámu a druhého židovského státu r. 70 (*TALMUD A MDRÁŠ).

Viz též *JUDA; *ARCHEOLOGIE; *OBĚT; *ZÁKON atd. a hesla o jednotlivých králech a místech.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth, *The History of Israel*², 1960; J. Bright, *A History of Israel*², 1972; E. L. Ehrlich, *A Concise History of Israel*, 1962; F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965; idem, *The Early History of Israel*, 2 sv., 1977; S. Hermann, *A History of Israel in OT Times*, 1975; J. H. Hayes a J. M. Miller (ed.), *Israelite and Judean History*, 1977.

F.F.B.

IZRAEL BOŽÍ Výrok apoštola Pavla, že „ne všichni, kteří jsou z Izraele, jsou Izrael“ (Ř 9,6), souhlasí s tvrzením proroků, že pravý Boží lid, ti, kdo jsou hodni jména Izrael, představují jen relativně malý „pozůstatek“ věrných duší v rámci izraelského národa. V NZ se tato představa objevuje v kázání Jana Křtitele, který trvá na tom, že původ z Abrahama je sám o sobě bezcenný (Mt 3,9 = L 3,8). Skutečnost, že Ježíš kolem sebe shromáždil učedníky, aby utvořili „malé stáde“, které obdrží království (L 12,32; sr. Da 7,22,27), na něho poukazuje jako na zakladatele nového Izraele. Výslovně označil dvanáct apoštolů za soudce „dvanácti pokolení Izraele“ v budoucím věku (Mt 19,28; L 22,30). „Malé stáde“ se mělo zvětšit příchodem „jiných ovcí“, jež k židovskému stádu nikdy nepatřily (J 10,16).

O tom, zda výraz „Izrael Boží“, který se vyskytuje v NZ pouze 1x (Ga 6,16), označuje pouze věřící Židy, nebo věřící Židy i pohany, se diskutuje; druhá možnost je pravděpodobnější, zejména budeme-li jej považovat za přístavek k „všem, kdo se budou řídit tímto pravidlem“. Celý NZ chápe společenství křesťanů, bez ohledu na jejich přirozený původ, jako nový Izrael. Oni představují „dvanáct pokolení v diaspoře“ (Jk 1,1), „cizince v diaspoře“ (1 Pt 1,1) a o něco dále jsou označováni (jazykem vypůjčeným ze SZ popisu Izraele) jako „rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu“ (1 Pt 2,9).

Jádro tohoto nového Izraele je však židovské (Ř 11,18). Zatímco větší části „Izraele podle těla“ brání částečná a dočasná slepota v tom, aby v Ježíši poznali naději svých předků, blíží se doba, kdy z jejich očí spadne závoj (2 K 3,16) a budou vírou znovu ustanoveni za členy milovaného společenství. Jejich nynější odcizení potrvá „jen do té doby, pokud nevezde plný počet pohanů“. Pak bude spasen všechn Izrael“ (Ř 11,25nn).

BIBLIOGRAFIE. L. Gillet, *Communion in the Messiah*, 1942; M. Simon, *Verus Israel*, 1948; A. Oepke, *Das Neue Gottesvolk*, 1950; R. Campbell, *Israel and the New Covenant*, 1954; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 1959; idem, *Christ and Israel*, 1967; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 1970.

F.F.B.

IZRAELSKÉ KMENY Do Kenaanu vešlo 12 izraelských kmenů, přičemž každý z nich obdržel dědičný podíl (sr. Joz 13,1nn). Těchto 12 kmenů vzešlo z dvanácti Jákobových synů, kteří se shromáždili kolem svého otce, aby vyslechli proroctví týkající se jejich budoucnosti (Gn 49).

Podle několika moderních teorií nelze souhlasit s biblickým pohledem na původ těchto kmenů. Písmo říká, že celý národ pobýval v Egyptě, kdežto některé z těchto teorií tvrdí, že tam nebyly všechny kmeny. Vycházejí z myšlenky, že mezi Lejínými a Ráchelínými syny došlo k rozdělení, a proto se kmeny Lejíných synů usadily v obdělávané zemi dříve než kmeny z Ráchelíných potomků. Existuje názor, že uctívání Jahveho přinesly do země Josefovy kmeny a potom jej přejal kmeny Lejíných potomků. V uctívání Jahveho pak vznikla náboženská konfederace či amfiktyonie, podobná amfiktyonii starořeckých států. Kmeny tedy spojovalo uctívání Jahveho.

Podle vyprávění Pentateuchu (Nu 32,33–42; 34,1–35,8) však kmeny rozdělil už Mojžíš: jedny měly sídlit na V břehu Jordánu, jiné na Z. Východní území byla přidělena kmenu Rúbenovcům, Gádovcům a polovině kmene Manasesovců. Poslední z nich se měl usadit na území J od Galilejského jezera včetně Jairových vesnic, Aštarótu a Edrei. Gádovcům připadlo území na J od Manasesa, a to až k S okraji Mrtvého moře, a J patřil Rúbenovcům, jejichž území sahlo až k Aróeru a Arnónu.

Zbývající kmeny se usadily ve vlastním Kenaanu, na Z od Jordánu. Jejich dědičný podíl určil los; pouze kmen Lévi dědičný podíl nedostal. Později se kmeny rozdělily na S a J; S zastupovali Efrajimovci a J Judovci. Severní království se pak začalo označovat jako Izrael.

J území přidělil los Šimeónovi, který zřejmě obýval Negeb. Nad ním se rozkládal podíl Judy s judskou pahorkatinou, jenž na S zahrnoval Betlém a dosahoval téměř až k Jeruzalému. Nad východnější částí Judy až k Jordánu se táhlo území Benjamínovců, které směřem na S měřilo pouze několik kilometrů a na Z sahlo pouze k okraji hornaté části země. Na Z od něj dostali svůj podíl Danovci.

Nad územím Danovců a Benjamínovců se nacházela oblast přidělená Efrajimovcům, jež na S vybíhala k Šekemu. Na ni navazovalo rozlehlé teritorium poloviny kmene Manasesovců, které zahrnovalo oblast mezi Středozemním mořem a řekou Jordán a na S hraničilo s Megiddem. Nad Manasesovci se usadili Isacharovci a Zabulovci a při pobřeží na S od hory Karmel sídlili Ašerovci.

Postupem času rostl význam kmene Judy, takže zahrnul území Benjamínovců a jeho hlavním městem byl Jeruzalém. Na S se hranice mezi kmeny setřely a S království jako takové se stalo protivníkem Judska. Nejdříve byly do zajetí odvedeny S kmeny, kmen Zabulovců a Neftaliovců, později r. 722 př. Kr. padlo Samař. Národ přestal existovat r. 587 př. Kr., kdy Nebúkadnesar dobyl Jeruzalém. Rozdělení na kmeny stále více ztrácelo na významu a po babylónském zajetí prakticky přestalo existovat.

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *History of Israel*², 1972, str. 130–175; M. Noth, *The History of Israel*², 1960, str. 53–138; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, 1971.

E.J.Y.

JAAR (hebr. *ja'ar* = les). Ve SZ obvykle znamená „les“, ale může jít i o vlastní jméno (Ž 132,6) – básnickou zkrácenou podobu jména *Kirjat-jearim („Město lesů“). V tomto žalmu se poukazuje na přenesení Hospodinovy schrány do Jeruzaléma z Kirjat-jearimu, kde zůstala minimálně 20 let poté, co ji Pe-lištejci vrátili (1 S 7,1n; 1 Pa 13,5). Někteří tvrdí, že i zde (stejně jako na jiných místech) toto slovo znamená „les“, a vztahují ho k přísaze v předchozích verších.

M.A.M.

JAAZANJÁŠ (hebr. *ja'azanjah[u]* = Jahve slyší).

1. Judský velitel vojska, syn Maakaťanův, který v Mispě pomáhal Gedaljšovi (2 Kr 25,23; Jr 40,8). Jezanjáš (Jr 40,8) může být Azarjášův bratr (Jr 43,2, LXX). Tomuto muži lze připsat i pečeti dlo nalezené v Mispě (Tell en-Nasbe) s nápisem „Jaazanjáš, služebník krále“. Nesmíme však zapomenout, že jméno bylo běžné a vyskytuje se i na střepech z Lakiše (1x) a Aradu (39x).

2. Syn Jeremjášův, vůdce Rekábejců (Jr 35,3).

3. Syn Šáfanův, izraelský starší, který vystupuje v Ezechielově vidění (8,11), jak v Jeruzalémě obětuje kadidlo modlám.

4. Syn Azúrův, jehož Ezechiel viděl u V brány chrámu (Ez 11,1).

D.J.W.

JÁBAL Syn Ády, manželky Lámecha, a praotec těch, „kdo přebývají ve stanu a u stáda (*amigneš*)“, nebo snad lépe „kdo přebývají ve stanech a na místech rákosí“ (*m* [lokál] + *qānē* = rákosí). Viz Gn 4,20.

J.D.D.

JÁBEŠ V GILEÁDU (hebr. *jābēš gil'ād*). Izraelské město na V od Jordánu, které se nezapojovalo do války proti Benjamínovcům, za což se mu ostatní kmeny krutě pomstily (Sd 21). Právě zde Saul potvrdil své královské postavení, když na hlavu porazil Amónovce, kteří Jábeš obléhali (1 S 11). Po bitvě v pohorí Gilbóa jeho obyvatele sundali Saulovo tělo z hradeb Bét-šeánu (1 S 31; 1 Pa 10).

Jábeš se pravděpodobně nacházel v lokalitě Tell abú-Charazu, na S straně Vádi Jabis, kde přechází v roviny (N. Glueck, *BASOR* 89, 91, 1943; *The River Jordan*, 1946, str. 159–166). Tento osamocený vrchol, 3 km od Jordánu a 15 km od Bét-šeánu, je dominantou celé oblasti a za dob Izraele byl důkladně opevněn. Dříve badatelé určovali polohu Jábeše do menších míst dále proti proudu, ale jedině Tell el-Maklúb je starší než z doby Římanů; Glueck ho ztotožňuje s Ábel-mechólou. M. Noth (*ZDPV* 69, 1953, str. 28) má vůči některým Glueckovým argumentům námitky, ale vzhledem k existenci Tell abú-Charazu je ztotožnění Jábeše s Maklúbem nepravděpodobné.

J.P.U.L.

JABÍN (hebr. *jābîn*, pravděpodobně „[Bůh] pozoruje“).

1. Král *Chasóru, vůdce koalice S knížat, kterou v boji porazil Jozue. Ten také vzápětí Jabína zabil (Joz 11,1–14).

2. Jiný král Chasóru (v Sd 4,2 nazývaný „král Kenaanu“), jenž 20 let „krutě utlačoval“ Izraelce. Hospodin je tak trestal za jejich modlářství. Osvobození



Nápis starohebrejským písmem na mramorové pečetě ve tvaru skaraba. Asi 600 př. Kr.

přišlo, když Bárak a Debóra porazili Jabinova vojevůdce *Siseru (Sd 4,3–16). Toto pozoruhodné vítězství barvitě líčí Debóřina píseň (Sd 5). Vedlo nakonec k Jabinovu zničení (Sd 4,23n), o čemž se stručně zmiňuje též Ž 83,10. J.D.D.

JABNEEL (hebr. *jabn'el* = Bůh [El] dává stavět). Jméno, jehož srovnatelná podoba *Jabni-ilu* se vyskytuje v Amarnských dopisech, označuje v Bibli dvě místa.

1. Město na JZ hranici Judska (Joz 15,11), pravděpodobně totožné s pelištejským městem Jabne, které dobyl Uzijáš (2 Pa 26,6). V řeckém a římském období se nazývalo Jamnia a právě zde byl po zničení Jeruzaléma r. 70 po Kr. znovu vytvořen Sanhedrin.

2. Město Neftalíovců (Joz 19,33), snad dnešní Chirbet Jamma.

BIBLIOGRAFIE. M. Avi-Jonah, *Gazetteer of Roman Palestine* (Qedem, 5), 1976, str. 67; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976, str. 120–124. T.C.M.

JABOK Řeka, která se na Z, asi 32 km S od Mrtvého moře, vlévá do Jordánu. Pramení u Ammánu (*RABA) v Jordánsku a její celková délka činí více než 96 km. Dnes se nazývá Vádí Zerka. Vyznačovala hranici mezi územím Amónovců a Gádovců (Dt 3,16) po bitvě, v níž Izraelci J od Jaboku porazili emorejského krále Síchona (Nu 21,21nn). Tuto řeku také přebrodil Jákob (Gn 32,22), a poté zápasil s andělem a dostal nové jméno. Může zde jít o slovní hříčku: „Jabok“ zní v hebr. *jabbōq*, zatímco „(a) ... zápolil“ = (*waj*) *jē'ābēq*. V textu bez samohlásek je v druhém slově jen jedno písmeno, *alef*, navíc. D.F.P.

JAEBES (hebr. *ja'bēs* = zarmucuje).

1. Město v Judsku, kde žily „čeledi sóferské“ (1 Pa 2,55; KP čeledi písavů).

2. Představený jednoho rodu Judova kmene (1 Pa 4,9n), „vážený“ muž, na jehož modlitbu Bůh odpověděl. Diskusi o hebr. slovní hříčce v tomto případě viz in C. F. Keil, *Chronicles*, str. 88; J. M. Myers, *1 Chronicles*, 1965, str. 28n. J.D.D.

JÁEL (hebr. *jā'el* = divoká koza). Manželka Kénijce Chebera, která zavraždila Siseru (Sd 4,17–21). V té době ovládali Izrael Kenaanci v čele s chasorským králem Jabinem a velitelem jeho armády Siserou. Přítomnost Kénijců směrem na S až k Saanánimu na hra-

nici území Neftalíovců (Joz 19,33) se vysvětluje v poznámce formou vsuvky (Sd 4,11); obvykle byli spojováni s kmenem Judejců. Díky svým dovednostem ve zpracovávání kovů mohli být užitečnými spojenci Kenaanců (Sd 4,17).

Když Izraelci pod vedením Debóry a Báraka připravili Kenaancům zdrcující porážku, hlavní část Siserova vojska uprchla na Z. Avšak Sísera, jenž zjevně opustil svou roli velitele, zamířil na S, kde pravděpodobně hledal útočiště v Chasóru. Jáel, která si uvědomovala, o jak významnou osobu se jedná (sr. Sd 4,22), mu nabídla pohostinství, což podle tehdejších zvyklostí zaručovalo ochranu. Její úskok umocňovala snaha vyvolat v Siserovi pocit bezpečí (Sd 4,18). Mezi ženské práce patřilo mj. stavění stanů, a proto mohla Jáel Siseru usmrtit tak, že mu stanovým kolíkem zasadila ránu do spánku. Zemřít rukou ženy se považovalo za ponižující (sr. Sd 9,54). Tak se naplnilo Debóřino proroctví, že hlavní pocta za zabití Sísery bude patřit ženě (Sd 4,9).

Toto vítězství přineslo Izraelcům na 40 let vysvobození od Kenaanců a umožnilo jim získat dohled nad strategicky důležitým Jizreelským údolím. Zpívá se o něm v Debóřině písni (Sd 5), která zřejmě vznikla v téže době. Zaznává z ní až barbarský jásos nad Jáelíným hrozným činem (Sd 5,24–27). Přestože ho asi nebudeme přímo schvalovat, nesmíme přehlédnout, že bouřlivá radost byla přirozenou lidskou reakcí dlouho utlačovaných Izraelců na smrt jejich úhlavního nepřítel.

Několik málo pravděpodobných teorií se snažilo opravit text tak, aby z něho vymizela překvapivá zmínka o Jáel v Sd 5,6. Jde zde patrně o to, že Šamgar i Jáel sice žili v Izraeli v dobách pronásledování, ale ani jeden z nich nemohl přinést osvobození. Veškeré zásluhy patří Debóře.

BIBLIOGRAFIE. A. E. Cundall, *Judges and Ruth*, 1968, str. 81–101. A.E.C.

JA EZER (hebr. *ja'zēr*). Město v Síchonově emorejském království, které dobyli Izraelci (Nu 21,32). Stalo se součástí pastvin přidělených kmenu Gádovců, později je dostaly čeledi Merariíovců z kmene Léviho. Během Davidovy vlády Jaezer poskytoval „statečné bojovníky“ (1 Pa 26,31) a v jeho blízkosti začali vojáci se sčítáním lidu (2 S 24,5). Pravděpodobně krátce před pádem Samaří ho ovládli Moábci (Iz 16,8n; Jr 48,32, kde se „moře“ považuje za chybu při opisu). Asi r. 164 př. Kr. dobyl toto město Juda Makabejský (1 Mak 5,7n). Mohlo ležet na místě dnešního Chirbet Gazzíru ve Vádí Ša'ib u Es-Saltu. A.R.M.

JAJA, JOPPE (hebr. *jāpō*, ř. *Joppē* a arab. *Jāfā*). Jediný přírodně přístav mezi zálibem Ako (blízko dnešní Haify) a eg. hranicemi. Archeologický výzkum ukázal, že Jafa vznikla již v 17. stol. př. Kr. nebo dokonce ještě dříve – zmiňuje se o ní několik eg. textů z 15. a 14. stol. př. Kr. Po osídlení Kenaanu Izraelci se stala pohraničním městem území Danovců (Joz 19,46), ale brzy padla do rukou Pelištejců. Od té doby byla pod vládou Izraelců jen zřídka, i když určitě sloužila jako námořní přístav pro Jeruzalém, vzdálený asi 55 km. Ve 2. stol. př. Kr. Jafu vybojoval od Syřanů Šimeón a připojil ji k Judsku (1 Mak 13,11). Objevuje se ve vyprávění ve Sk 10. Dnes tvoří J část souměstí Tel Aviv-Jafa.

Po 2. světové válce byly v rámci několika archeologických výprav odkryty některé části města. Obzvláště zajímavý je chrám z doby před pelištejským osídlením (13. stol. př. Kr.), zasvěcený kultu lva.

BIBLIOGRAFIE. M. Avi-Jonah, *EAEHL*, 2, str. 532–540. D.F.P.

JAHAS, JAHSÁ (hebr. *jahas*). Místo v rovinách Moábu, kde Izrael porazil emorejského krále Síchona (Nu 21,23; Dt 2,32; Sd 11,20). V EP se toto jméno vyskytuje ve dvou podobách – Jahas (Jr 48,21) a Jahsa (Nu 21,23 atd.). Město spadalo do dědičného podílu Rúbenovců a bylo přiděleno lévičům z čeledi Merariíovců (Joz 13,18; 21,34.36). Tuto oblast později Izrael ztratil, ale Omri jí získal zpět až k Jahse. *Moábšský kámen (řádky 18–20) uvádí, že zde Izraelci sídlili v době, kdy bojovali s Mešou. Ten je však nakonec vytlačil a připojil město ke svým držávám.

M. du Buit určuje polohu tohoto místa hned u hlavní cesty napříč pohořím, napravo od Vádí el-Vále. J. Aharoni navrhuje Chirbet el-Medejine na okraji pouště (LOB). Ještě za dnů Izajáše a Jeremjáše patřilo Moábčům (Iz 15,4; Jr 48,21.34). J.A.T.

JACHZEJÁŠ (hebr. *jachz'jā* = Jahve vidí, odhaluje; KP Jachziáš, Ezd 10,15). Jeden ze čtyř mužů zmiňovaných v souvislosti se sporem ohledně manželek-cizinek. KP tyto čtyři muže chápe jako Ezdrášovy pomocníky: „... postaveni byli nad tím“, avšak též hebr. výrok lze přeložit také jako „postavili se proti tomu“ (tako EP). Zdá se, že kontext potvrzuje spíše pojetí KP. J.D.D.

JAÍR (hebr. *jā'ir* = on osvětluje).

1. Manasesův potomek, který při dobývání území V od Jordánu za Mojžíše obsadil několik vsí na hranici Bášanu a Gileádu (Nu 32,41) a pojmenoval je *Jairovy vesnice.

2. Soudec, jenž soudil Izrael 22 let (Sd 10,3.5). Jeho 30 synů vlastnilo 30 měst v Gileádu a podle nich nesou jména Jairovy vesnice.

3. Otec Mordokaje (Est 2,5).

4. (*jā'ir* = probouzí) Otec *Elchánana (1 Pa 20,5), jeden z Davidových bojovníků. Díky chybě při opisování se nazývá též Jaare Oregim (2 S 21,19). M.A.M.

JAIROS Představený synagogy, jehož dceru uzdravil Kristus (Mk 5,21–43; L 8,41–56; sr. Mt 9,18–26). Toto jméno lze odvodit z hebr. *jā'ir* = Jahve osvětluje (sr. Jaír, Sd 10,3). Jménem ho uvádějí Marek a Lukáš, nikoli však Matouš. K jeho povinnostem patřilo vedení bohoslužeb v synagoze a výběr těch, kdo měli věst modlitbu, předčítat Písma a kázat z nich. V každé synagoze byl obvykle jen jeden *archisynagōgos* (Matouš ho popisuje termínem *archōn*, což zde má stejný význam).

Jairos vyhledal Ježíše poté, co přeplul z Dekapole přes Galilejské moře a přistál u Kafarnaum. Jairova dvanáctiletá dcera umírala, a proto Ježíše požádal, aby k ní přišel a uzdravil ji. Na cestě do jeho domu Ježíš ještě uzdravil ženu, která trpěla krvácením. Pak se k nim donesla zpráva, že dívka zemřela. Většina přítomných cítila, že již není nutné Krista dále obtěžo-

vat, a s pohrdáním vyslechli jeho výrok, že dívka není mrtvá, nýbrž spí. Ježíš poslal všechny kromě Petra, Jakuba, Jana, Jaira a jeho manželky pryč, vzal dívku za ruku a ta ožila. Nařídil, aby jí dali něco k jidlu, a přikázal jim udržet vše v naprosté tajnosti.

Z literárního hlediska je zajímavé, jak Matouš příběh zhušťuje natolik, až se zdá, jako by dívka byla mrtvá už ve chvíli, kdy Jairos poprvé přistoupil k Ježíši. Za pozornost stojí také to, že Marek zachoval aramejský výraz *t'litā qūm*(?). R.E.N.

JAÍROVY VESNICE (hebr. *hāwwōt jā'ir*). Pravděpodobně pahorky mezi horou Gileád a Jarmúkem, na nichž byly roztroušeny osady nazývané „*jārim*“ (Sd 10,4); do o jedinečný plurál od *'ir* = město, anebo o zdrobnělinu (viz Raši, *Komentář*), homonymní s výrazem „oslátká“. Je možné, že dříve se tomuto území říkalo Chavvót Cham (tak navrhuje Bergman in *JPOS* 16, 1936, str. 235nn, neboť „jejich vesnice“, *hāwwōtēhem*, nemá v plurálu antecedent). Místo bylo dáváno do souvislosti s Argóbem, S od Jarmúku, jako část Bášanu, jehož posledním králem byl Óg. Jairovi se přisuzoval zábor celé oblasti (Dt 3,14; 1 Pa 2,23n) včetně Argóbu, o němž se v Joz 13,30 a 1 Pa 2,23 mluví jako o „šedesáti městech“ (sr. 1 Kr 4,13). J.P.U.L.

JAKÍN A BÓAZ Jména zdobených bronzových pilířů či sloupů, které lemovaly vchod do Šalomounova *chrámu v Jeruzalémě (1 Kr 7,21; 2 Pa 3,15–17). Když Nebukadnesar r. 587 př. Kr. dobyl Jeruzalém, nechal je strhnout a odnést do Babylónu (2 Kr 25,13).

I. Popis a konstrukce

Sloupy byly 18 loket vysoké (asi 9 m), v obvodu měřily 12 loket (asi 1 m v průměru) a na vrcholu měly hlavice vysoké 5 loket (asi 2,5 m), 1 Kr 7,15n. Letopisec uvádí jejich výšku 35 loket (2 Pa 3,15), což zřejmě představuje výšku obou sloupů dohromady, přičemž 1 loket ponechává na zasunutí sloupů do podstavců a hlavice. V době zničení chrámu byly hlavice vysoké údajně 3 lokte (2 Kr 25,17). K tomuto snížení mohlo dojít při Jóašových (2 Kr 12,6nn) nebo Jósijášových (2 Kr 22,3nn) opravách chrámu (sr. Jr 52,22). Tento názor považujeme za přijatelnější než teorii, podle níž byl rozdíl způsoben špatným čtením staršího údaje nebo chybným přepisem textu.

Na základě popisu sloupů (1 Kr 7,17–22.41n; Jr 52,22n) se mnozí pokoušeli znázornit jejich výzdobu. Hlavici pravděpodobně tvořily čtyři otevřené a obrácené korunní plátky lotosu (*šušān*, EP lilie) o výšce 4 lokte (*bā'ulām*, 1 Kr 7,19), nad nimiž se nacházela obrácená miska (*gullā*). Kolem této misky či vyduť bylo mřížování (*š'bakā*), lemované dvěma řadami granátových jablek.

Sloupy a hlavice odlil Chiram, řemeslník z Týru (1 Kr 7,13n), který pracoval na pozemku mezi Sukótem a Saretánem (1 Kr 7,46). Byly duté (Jr 52,21) a je možné, že se zhotovovaly podobnou technikou, jakou použil Sancherib, když nechal z bronzu odlít velká mytická zvířata (*ARAB*, 2, 1927, str. 169; viz též Underwood, *Man* 58, 1958, str. 42). Podle jiného vysvětlení Chiram k tomuto obrovskému úkolu mohl použít metodu příbuznou odlévání středověkých dělových hlavni.

II. Účel

Ačkoli se předpokládalo, že tyto sloupce podpiraly střechu předsíně, SZ popis je řadí spíše k chrámovému vybavení než k architektonickým prvkům a uvádí, že byly umístěny „u“ či „blízko“ předsíně (1 Kr 7,21) a „před“ ní (2 Pa 3,17). Existují přesvědčivé důkazy o tom, že u vchodů chrámových svatyní stávaly samonosné sloupce. Podstavce sloupů byly objeveny v chrámech z 13. stol. př. Kr. v *Chasóru, Kamid el-Loz ve fénickém chrámu v Kitjónu i v izraelském chrámu v *Aradu, ale zda byly samonosné, nedokážeme určit. Vzhled sloupů lze odhadovat podle hliněných modelů svatyní nalezených v Palestině a na Kypru (13.–9. stol. př. Kr.) a podle předmětů ze slovniny, které archeologové objevili v Arslan Taši a Nimrudu. Reliéfy chrámů na řeckých a římských mincích z Kypru a Fénicie i popisy Hérodotovy (2. 44), Strabónovy (3. 4. 170) a Lucianovy (*de dea Syria* 15. 27) ukazují, že dvojice sloupů se k chrámovým vchodům stavěly přinejmenším do 2. stol. po Kr.

Zatímco je jasné, že sloupce neměly žádnou architektonickou funkci, jejich případný náboženský význam zůstává nejistý. Mohly naznačovat Boží přítomnost, tak jako ohnivý a oblakový sloup při putování pouští (Ex 33,9; Dt 31,15). Podobným způsobem patrně sloužily i různé kameny a sloupce již od prehistorických dob.

III. Jména

Je možné, že jména sloupů připomínají památku Davidových předků ze strany jeho matky (Jakín se vyskytuje jako šimeónovské jméno [Nu 26,12] a v rodu kněží [1 Pa 24,17]) a ze strany otce (*BÓAZ). Pravděpodobnější je však teorie, že tato jména představovala první slova zaslíbení, která přisuzovala moc davidovské dynastii; byly to formulace „Jahve ustanoví (*jakín*) tvůj trůn navěky“ a „V síle (*b' óz*) Jahveho se bude král radovat“, nebo podobně.

BIBLIOGRAFIE. R. B. Y. Scott, *JBL* 57, 1939, str. 143nn; H. G. May, *BASOR* 88, 1942, str. 19–27; S. Yeivin, *PEQ* 91, 1959, str. 6–22; J. Ovellette, *RB* 76, 1969, str. 365–378.

D.J.W.
C.J.D.

JÁKOB Téměř čtvrtina knihy Genesis je věnována životopisu Jáкова, otce vyvoleného národa. Písemné památky z 2. tis. př. Kr. poskytují rozsáhlý materiál, který potvrzuje dobové pozadí příběhů Gn 26–50. To sice samo o sobě nedokazuje existenci praotců ani historickou věrnost vyprávění, ale ukazuje to, že zde nejde o pozdní skladby z doby babylónského zajetí se smyšlenými a anachronickými detaily. Spíše se zdá, že tyto příběhy jsou velmi raného data (*DOBA PRAOTCŮ). Vzhledem k tomu, že Jákovův životopis obsahuje podrobnosti, které hrdinu zjevně diskreditují, není pravděpodobné, že se jedná o mýtickou postavu.

I. Časové určení

Doba Jákovova života nelze vymezit přesně, jelikož nám chybí ověřené historické paralely mezi biblickými záznamy a dochovanými světskými dokumenty (*CHRONOLOGIE SZ). Důkazy, které máme dnes k dispozici, poukazují přibližně na 18. stol. př. Kr. Podle tohoto určení by se Jákovovo sídliště nacházelo v Gošenu, nedaleko eg. dvora, na počátku období nadvlády Hyksóů se střediskem v Tanisu (*EGYPT, *SÓAN).

Toto datum též umožňuje zařadit Abrahamův život do 20. a 19. stol. př. Kr., což potvrzují i biblické a archeologické důkazy.

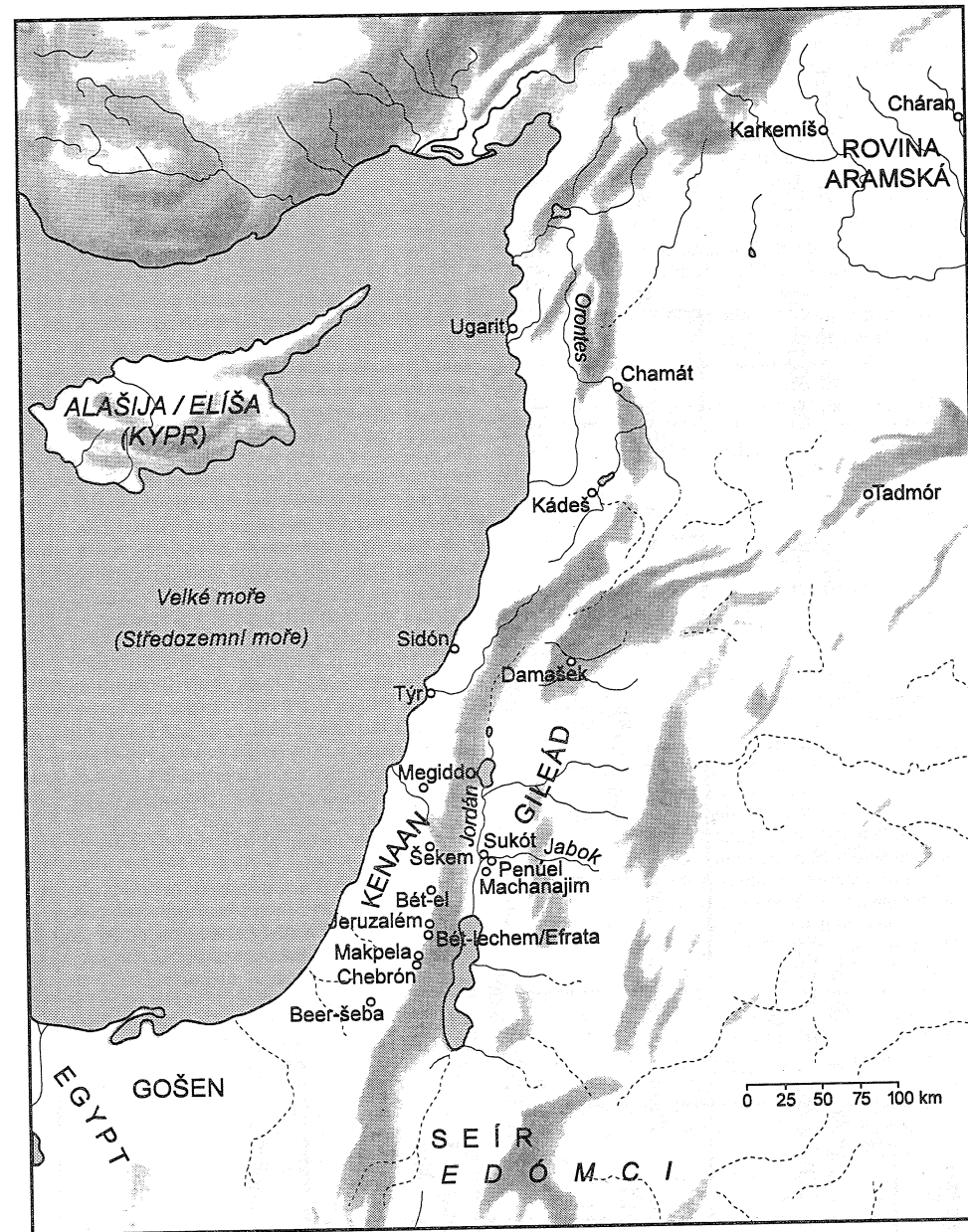
II. Životopis

Jákov přicházel na svět tak, že svíral patu (hebr. *'eqēb*) svého staršího bratra-dvojčete Ezaua (Gn 25,26), a proto mu dali jméno „ten, který svírá“ nebo (podle jiného přijatelného výkladu) „ten, který sevřel“ (hebr. *ja 'aqōb*). Mohlo zde jít o záměrnou hříčku s běžným jménem *ja 'aqōb-il* = „at' Bůh chrání“ nebo „Bůh ochránil“. Klínopisné a eg. dokumenty z této doby obsahují osobní jména téhož kořene (*'qb*), z nichž některá mají i obdobný tvar, užívaný západosemitskou skupinou (*EMOREICI).

Jákov „zatláčil“ (zde jde o významový odstín odvozený od hebr. kořene *'qb* = chytit za patu, předstihnout) svého bratra nejdříve tak, že využil jeho hladu a získal od něho prvorozenství, a pak oklamal Izáka, aby dostal požehnání, které podle obyčejce náleželo Ezauovi. Nejstarší syn zpravidla dědil z otceva majetku více než kterékoli jiné dítě (v pozdější době dvojnásobek, sr. Dt 21,16). Hlavní dědic zároveň přebíral zvláštní práva a zdá se, že měl společenské a náboženské postavení hlavy rodiny. Symbolizovalo to pravděpodobně udělení otceva požehnání a předání bohů dané domácnosti. Tyto zvyky lze odvodit z dobových případů osvojení, z právních zápisů i z biblických zpráv. Ze stručného vyprávění o tom, jak Ezau prodal své prvorozenství za jídlo, se nedovídáme, jakým způsobem bratři tuto směnu potvrdili ani zda byla úředně zaznamenána. Jeden dokument z 15. stol. př. Kr. zachycuje, jak nějaký muž v Asýrii prodal své dědictví. Jiný z téhož prostředí ukazuje, že ústní otcův slib synovi mohl být potvrzen u soudu (viz *ANET*, str. 220). Biblický text zdůrazňuje (Gn 27,33n), že Izákovu požehnání bylo neodvolatelné. Jákov se tak stal nositelem Božího zaslíbení a dědicem Kenaanu (sr. Ř 9,10–13). Ezau obdržel méně úrodnou oblast, později známou jako *Edóm. Rebeka, jejich matka, dostala od Izáka svolení, aby Jákov před Ezauovým hněvem uprchl do jejího domova v Rovinách aramských (Gn 28,1nn). Zdůvodnila to tím, že se Jákov potřebuje oženit s dívkou z téhož rodu, aby se vyhnul smíšeným manželstvím, jaká s místními ženami uzavíral Ezau.

Klíčová událost Jákovova života se odehrála při jeho útěku na S. Na konci celodenního putování, snad prvního dne, dorazil do hornatého kraje blízko *Bét-elu, asi 100 km od Beer-šeby. Tuto vzdálenost mohl rychlý velbloud překonat za 1 den poměrně snadno. Je zřejmé, že první etapa jeho cesty měla končit co nejdále od domova. Jákov si zřejmě neuvědomoval, že tato oblast je posvátná, i když mohl vědět o místě, kde stál oltář jeho předka (Gn 12,8). Ve spánku měl vidění žebříku mezi nebem a zemí, nad nímž stál Hospodin, Bůh jeho rodiny. Ten mu potvrdil zaslíbení dané Abrahamovi a ujistil ho, že jej bude chránit. Na památku tohoto snu tam Jákov vztýčil kámen, na němž měl v noci položenou hlavu, a polil jej olejem (Gn 28,11nn). Takovému prosté pomníky se na posvátných místech stavěly často (*SLOUP). Tento označoval místo, kde Jákov zakusil Boží přítomnost.

Vyprávění se pak z Bét-elu rychle přesouvá do oblasti Cháranu v době Jákovova příchodu. Podobně jako Eliezer (Gn 24,11) se i Jákov nejdříve zastavil u studny nedaleko města. Zde se setkal se svou sestřenicí Ráchel, která jej přivedla k jeho strýci Lábanovi, a ten ho přijal jako svého příbuzného. Když

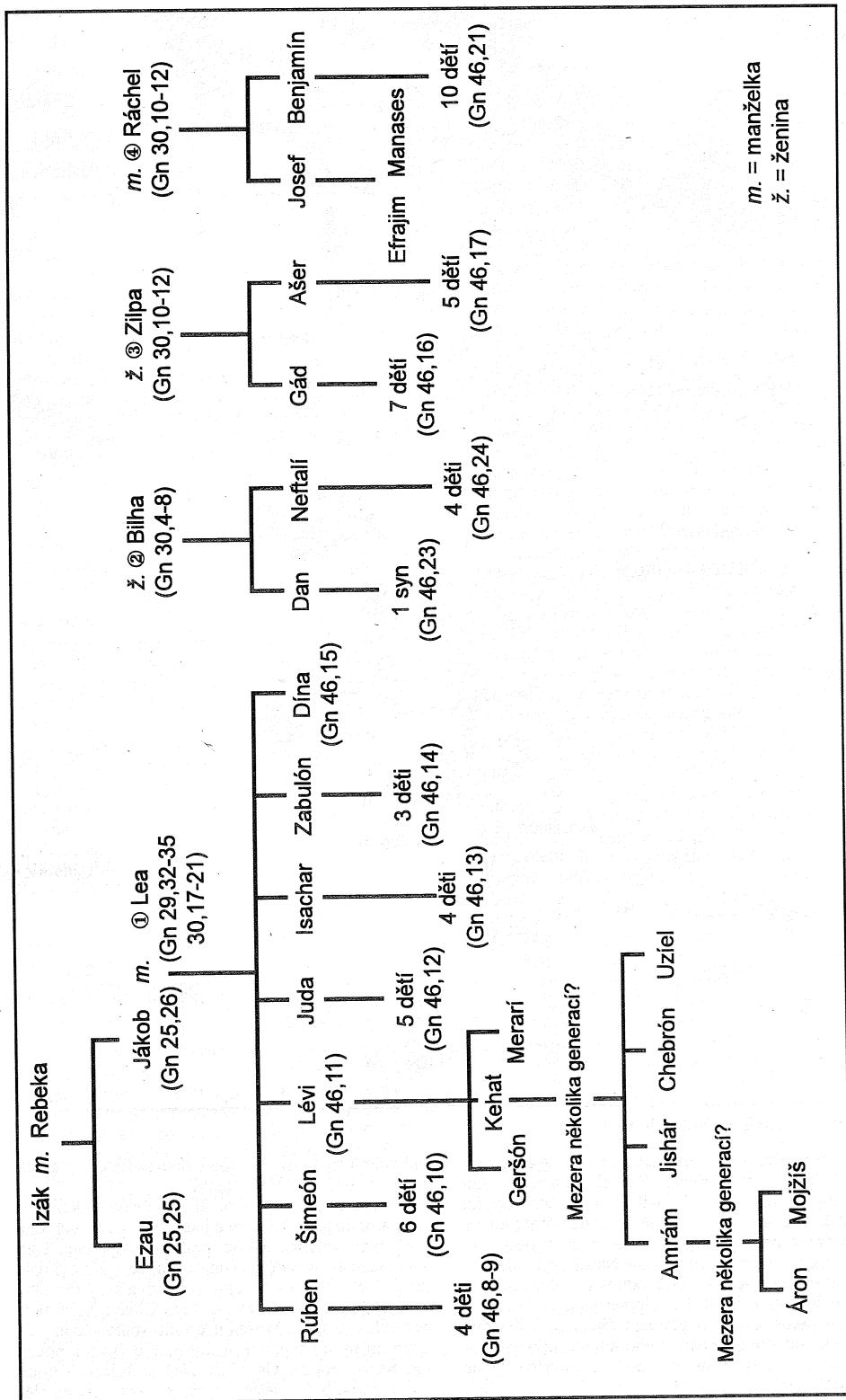


Palestina a Sýrie v době Jákovově.

uplynul měsíc, Jákov souhlasil, že bude pro něho pracovat a po 7 letech si vezme Ráchel za manželku (Gn 29,1nn). Svatba se řádně slavila v přítomnosti svědků ústní či písemné smlouvy o sňatku, jak to požadovaly babylónské zákony, aby žena mohla získat postavení manželky. To, že Jákov se skutečnosti dostal Ráchelinu starší sestru Leu, odůvodňoval Lában místními zvyky. Obyčej provdat nejprve starší dceru známe ovšem pouze z tohoto případu. Jákov se Lábanovu jednání podvolil a uzavřel s ním novou smlouvu, podle níž se s Ráchel mohl oženit po skončení týdne (pravděpodobně oslav). Místo peněz, které muž pláti-

val svému tchánovi, od něho Lában požadoval dalších sedm let služby (*MANŽELSTVÍ).

Během 20 let, kdy Jákov žil v Lábanově domě, se mu narodilo jedenáct synů a jedna dcera. Lea porodila čtyři syny, zatímco Ráchel zůstávala neplodná. Tuto svoji starost částečně překonala tím, že Jákovovi dala svoji služku Bilhu a osvojila si její dva syny (*NUZI). Lea udělala totéž se svou služkou Zilpou, která také porodila dva syny. Možná jí k tomu vedlo vědomí, že osvojení by u adoptivní matky mohlo vyvolat počertí (sr. Sára a Hagar, Gn 16,2). Než se Ráchel narodil Josef, porodila Lea ještě dva syny a jednu dceru. Ně-



Jákob a jeho potomci.

kolik jmen Jákobových dětí se vyskytuje také v dobových textech, i když není známo, že by se v nich psalo přímo o některé biblické postavy.

Cháran byl důležitým obchodním střediskem a také úrodnou zemědělskou a pasteveckou oblastí. Lze předpokládat, že Lában měl městský dům, v němž bydlel během letních žní, a v zimě bral svá stáda na pastviny do hor. Jako hlava zjevně dosti bohaté rodiny se těšil velké autoritě, a to nejen ve své domácnosti, ale pravděpodobně také v městské radě. O svolení k návratu domů Jákob požádal zřejmě na konci 14ti leté služby za své dvě manželky, když mu Ráchel porodila prvního syna Josefa. O Lábanova stáda se staral tak úspěšně, že ho tchán nechtěl nechat odejít (Gn 30,25nn). Uzavřeli mezi sebou dohodu, že Jákob bude pro něho pracovat dál a za svoji službu dostane z jeho stád všechna zvířata, která nebudou jednobarevná. Tímto způsobem si Jákob mohl vytvořit kapitál, z něhož by živil svoji rodinu. Lában porušil i tuto smlouvu a odstranil všechna zvířata, na něž by si Jákob mohl činit nárok. Ten se ale řídil radou, kterou dostal ve snu, a obratně využil tchánovy lsti ve svůj vlastní prospěch, aniž by sám dohodu porušil. Jeho úspěchy vyvolaly závist Lábanových synů, kteří měli pocit, že je okrádá o jejich zákonné dědictví (Gn 31,1). Boží příkaz byl silnější než všechny překážky, které mohly Jákoba zrazovat od návratu z Cháranu bez Lábanova svolení. Ráchel a Lea jeho plán podpořily, protože, jak tvrdily, jejich otec utratil věno, které měly dostat (*MANŽELSTVÍ). K útěku došlo, když Lában odešel stříhat ovce. Dvoudenní náskok Jákobovi a jeho stádům umožnil dostat se až do Gileádu v S Zajordání a teprve pak je Lában dostihl (Gn 31,22nn). Pronásledoval je 7 dní, během nichž urazil 400 mil, což se na jezdeckém velbloudovi dá dobře zvládnout. Lában Jákobovi vytýkal jeho tajný odchod, ale především jej znepokojovalo, že mu někdo ukradl domácí bůžky (*TERAFIM, *NUZI). Pokud vlastnictví těchto model označovalo hlavu rodiny, pak měl Ráchelin čin, který se jí podařilo pomocí lsti zatajit, zlepšit Jákobovo postavení. Jákob na oplátku Lábanovi připomněl, jak dobře mu sloužil a splňoval všechny požadavky kladené na dobrého pastýře, a jak špatně byl odměněn. Uzavřeli mezi sebou smlouvu, kdy Lában využil svého autoritativního postavení a určil podmínky: Jákob nesměl s jeho dcerami špatně zacházet a neměl si brát už žádné další ženy za manželky. Na památku dohody vztýčili sloup a navršili hromadu kamení, čímž vyznačili hraniční body, které ani jedna strana nepřekročí. Pravděpodobně šlo o vymezení rozsahu Jákobových územních práv v rámci zaslíbení. Obě strany vyzývaly Hospodina, aby byl svědkem jejich úmluvy a potrestal každého, kdo by ji porušil. Pak oba Bohu předložili oběť a na znamení dobré vůle spolu pojedli.

Jákob šel dál do *Machanajimu, kde se setkal se zástupem andělů. Pak vyslal zvědy, aby zjistili, jaký postoj vůči němu nyní jeho starší bratr zaujímá (Gn 32,1nn). Když se Ezau blížil, Jákob mu předem poslal veliký dar a zároveň se svědomitě postaral o polovinu svého majetku. Když požádal Hospodina o ochranu a chystal se u *Penielu přebrodit řeku Jabok, utkal se s ním cizinec, který zvětil jen díky tomu, že Jákobovi poranil kyčelní kloub. Tato událost je vykládána jako Jákobovo vykoupění od „všeho zlého“ (Gn 48,16). Jeho nové jméno Izrael ukazuje, že byl schopen zápasit s Bohem (sr. Oz 12,4), a zranění ukazovalo na jeho kapitulaci. Ezauův přátelský pozdrav Jákobovy obavy neodstranil. Místo aby se k němu

připojil, obrátil se dolů do *Sukótu. Odtamtud zamířil nahoru k městu na území Šekemu a koupil si tam pozemek. Znásilnění Diny a pomsta jejich bratrů vyvolaly vůči Jákobovi v této oblasti nepřátelství (Gn 34,1nn). Na Boží pokyn měl jít do Bét-elu, pravděpodobně z dosahu šekemské jurisdikce, a poklonit se tam Hospodinu. Než rodina mohla vyjít, museli spálit různé pohanské symboly, které si přinesli z Rovin aramských. I nyní Jákob na památku svého společenství s Bohem postavil sloup a obětoval úlitbu. Stejným způsobem označil Ráchelin hrob v *Efratě, avšak bez úlitby (Gn 35,1-20). Po Izákově smrti (Gn 35,28n) se usadil v oblasti Chebrónu, kde žil podobně jako v Cháranu – pásil stáda a obdělával půdu. Když ho postihl hladomor a byl pozván do Egypta, hledal nejdříve ujistění, že bude správné, když půjde na J od Beer-šeby (Gn 46,1nn).

Před svou smrtí si osvojil dva Josefovy syny a udělil jim zvláštní požehnání, kdy mladšímu dal přednost před starším (Gn 48). Požehnání dvanácti synům máme zaznamenáno v básnické skladbě, která pracuje s významy jejich jmen (Gn 49,1-27). Jákob zemřel ve věku více než 130 let a byl pochován do rodinného hrobu v *Makpele u Chebrónu (Gn 50,13).

Jeho potomci se podle něho nazývali *Izraelcem (básnickou paralelou ke jménu Jákob). Jako vyvolený lid měli výsadu zápasit s Bohem. A.R.M.

III. Odkazy v Novém zákoně

Izákův syn Jákob je uveden v Ježíšových rodokmenech (Mt 1,2; L 3,34). Významnější je opakované spojení Abraham, Izák a Jákob, kde Jákob spolu s dvěma dalšími představuje typ navěky požehnaných (Mt 8,11; L 3,28). Všichni tři synoptikové zaznamenávají Ježíšovu citaci Ex 3,6: „Já jsem Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“ (Mt 22,32; Mk 12,26; L 20,37; též Sk 7,32). Tato impozantní formule (převzatá z židovské liturgie, sr. Modlitba osmnácti proseb) zdůrazňuje a respektuje charakter Hospodina jako toho, kdo s praotci vstoupil do smluvního vztahu a plnil svá zaslíbení. Petr používá téměř stejného spojení s cílem vyzvednout své prohlášení o tom, co Bůh učinil v Kristu (Sk 3,13). Štěpán se o Jákobovi připomíná hovoří o „Bohu Jákobovu“, čímž vyzvedává mimořádný význam tohoto patriarchy v historii Izraele. Pavel na Jákoba poukazuje dvakrát: nejprve když objasňuje Boží cíle při vyvolení (vybral Jákoba, než se obě děti vůbec narodily, Ř 9,11-13) a podruhé jako na symbol celého národa (Ř 11,26). Naposledy se o tomto praotci píše v Listu Židům, kde vystupuje jako jeden z hrdinů víry (Žd 11,9,20n).

Jméno Jákob se též vyskytuje v rodokmenu našeho Pána (Mt 1,15n) jako jméno Josefova otce. L.M.

JAKUB (ř. *Iakobos*, hebr. *ja'aqōb* = držící za patu, zatlačující).

1. Syn Zebedeův, galilejský rybař, kterého Ježíš spolu s jeho bratrem Janem povolal jako jednoho z dvanácti apoštolů (Mt 4,21). S Petrem tvořili tito dva bratři trojici, jež představovala jakési jádro Dvanácti. Pouze oni byli očítými svědky vzkříšení Jairovy dcery (Mk 5,37), proměnění Páně (Mk 9,2) a Ježíšova předsmrtného zápasu v Getsemane (Mk 14,33). Jakub a Jan, které Ježíš pojmenoval „Boanerges, což znamená „synové hromu““ (Mk 3,17), navrhovali, že „přivolají oheň z nebe“, a tak zničí samařskou vesni-

ci, jež odmítla přijmout Ježíše na cestě do Jeruzaléma (L 9,54). Za to si od Pána vysloužili napomenutí. Oba také vzbudili mezi učedníky závist, když žádali o přední místo v Kristově království. Tuto výsadu jim Ježíš neslibil, ale řekl, že budou pít tyto kalich jako on (Mk 10,39). V případě Jakuba se toto prorocství naplnilo, když ho asi r. 44 po Kr. dal „mečem... popraviti“ Herodes Agrippa I. (Sk 12,2).

2. Syn Alfeův, další z dvanácti apoštolů (Mt 10,3; Sk 1,13). Obvykle se ztotožňuje s „Jakubem mladším“, synem Mariiným (Mk 15,40). Určení „mladší“ (ř. *ho mikros* = malý) je jak mladšího nebo menšího postavou odlišuje od synů Zebedeových.

3. Jinak neznámý Jakub, jehož Lukáš považuje za otce apoštola Judy (L 6,16; Sk 1,13; ostatní Evangelia mají místo Judy Tadeáše).

4. Ježíšův bratr, který spolu se svými bratry Josefem, Šimonem a Judou (Mt 13,55) před Kristovým zmrtnýchvstáním zjevně nepřijímal jeho autoritu (viz Mk 3,21 a J 7,5). Když se jim vzkríšený Ježíš zjevil (1 K 15,7), stal se vůdčí osobností židokřesťanského sboru v Jeruzalémě (Ga 1,19; 2,9; Sk 12,17). Podle tradice ho sám Pán jmenoval prvním jeruzalémským biskupem (Eusebius, *EH* 7. 19). Předsedal prvním apoštolskému jednání v Jeruzalémě, kde se jednalo o podmínkách přijetí pohanů do církve a bylo sepsáno usnesení, které pak obdržely sbory v Antiochii, Sýrii a Kilikii (Sk 15,19–23). Zůstal jediným vůdcem jeruzalémského sboru a při poslední Pavlově návštěvě v Jeruzalémě usiloval o zachování jednoty s ním i jeho misii (Sk 21,18nn). O několik let později, v době mezivládi po smrti prokurátora Festa r. 61 po Kr., na popud velekněze Anana Jakuba kamenovali (Jos., *Ant.* 20. 9). Podle Hegesippova převážně legendární tradice byl Jakub kvůli své (židovské) zbožnosti známý jako „Spravedlivý“ (Eusebius, *EH* 2. 23). Jeroným (*De viris illustribus* 2) zaznamenává úryvek z nedochovaného apokryfního *Evangelia Židů* (*APOKRYFY), který obsahuje stručnou a pravděpodobně historicky nedoloženou zprávu o tom, jak se Jakubovi zjevil vzkríšený Ježíš. Jakub je tradičním autorem kanonického Listu Jakubova, kde sám sebe označuje jako „služebníka Božího a Pána Ježíše Krista“ (Jk 1,1).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Galatians*, 1896.

P.H.D.

JAKUBŮV LIST

I. Základní obsahová linie

- Úvod
Pozdrav (1,1)
Stanovení a zopakování témat (1,2–27)
(zkouška víry, řeč a duch, zbožnost a chudoba)
- Rozvinutí jednotlivých myšlenek
Zbožnost a chudoba (2,1–26)
Řeč a duch (Moudrost) (3,1–4,12)
Zkouška a výsledek (4,13–5,6)
- Závěr (s připomenutím témat) (5,7–20)

II. Autorství a doba vzniku

Vzhledem k tomu, že panovala nejistota ohledně určení autora, který se představuje jako „Jakub, služebník Boží a Pána Ježíše Krista“ (1,1), začali na Z tuto epistolu obecně přijímat až ve 4. stol. Většina křesťanů si uvědomovala, že Jakub, syn Zebedeův, zemřel mučednickou smrtí příliš brzy na to, aby mohl být jejím autorem; navíc neexistují žádné důkazy, že by ra-

ná církev tento dopis někdy připisovala ještě nějakému jinému Jakobovi, např. „Jakubovi mladšímu“ (Mk 3,18; 15,40). To, že ji Luther považoval za dílo jakéhosi neznámého Jakuba, bylo důsledkem jeho dogmatického podhodnocení listu. Nazval ho „slaměnou epistolou“, protože se první pohled protřečí Pavlovu pojetí ospravedlnění a nezabývá se hlavními otázkami spasení.

Někteří současní badatelé odmítají myšlenku, že dopis napsal křesťan, neboť v něm téměř zcela chybí odkazy na zřetelně křesťanské učení, o Ježíši Kristu se hovoří pouze 2x a morální axiomy, jimiž epistola oplývá, se jim zdají zjevně vytržené z kontextu. Předpokládají, že původně šlo o předkřesťanskou židovskou homilii, která byla pro židovsko-křesťanské účely upravena dodatečným vložením slov „Ježíš Kristus“ v 1,1 a 2,1. Jiní vědci si všímají situace v učení a církvi, která by poukazovala na pozdější dobu, než kdy žil bratr Páně, a považují list za pozdní křesťanskou homilii, napsanou pro potřeby ustálenějších křesťanských společenství po opadnutí původního evangelizačního našení (70–130 po Kr.).

První teorie, která tomu práci někdy připisuje neznámému Jakobovi nebo pseudonymicky praotci Jákobovi, by vysvětlovala výrazy typu „naš otec Abraham“ (2,21) a „Hospodin zástupů“ (5,4) i důraz kladený na skutky v otázce ospravedlnění (2,14–26). Mohla by také objasňovat skutečnost, že když autor kárá bohaté, hovoří podobně jako Ámos (5,1–6), takže za příklady ctinosti uvádí Abrahama (2,21), Rachab (2,25), Jóba (5,11) a Elijáše (5,17), ale nikoli Ježíše. Tyto a podobné rysy však takové vysvětlení *nevýžadují*, zejména pokud epistola vznikla ještě předtím, než se Evangelia dostala do širšího oběhu, protože Biblií prvních křesťanů byl SZ. Jak někteří badatelé poukázali, „v dopise nenajdeme jedinou větu, kterou by byl mohl napsat žid, ale ne křesťan“. Kromě toho v něm nacházíme daleko víc křesťanského, než se na první pohled zdá, a lze jen těžko předpokládat, že by imaginární křesťanský autor pozdějších vsuvek byl schop tak velké zdrženlivosti!

Druhá teorie, která staví na tom, že spis přisoudili bratru Páně pseudonymicky s cílem zvýšit jeho autoritativnost, opírá svoji důvěryhodnost o kvalitu řečtiny listu a o argument, že 2,14–26 vznikl jako reakce na antinomistické zkresení Pavlova učení o ospravedlnění skrze víru. Nevysvětluje však některé rysy dopisu, jež poukazují na starší období (např. zmínky o starších, nikoli o biskupech v 5,14), a palestinský kolorit (např. „podzimní a jarní dešť“ v 5,7). Navíc, kdyby byla epistola Jakobovi připisována neprávem, těžko by bylo možné vysvětlit, proč autor nepoužil jasnější a honosnější titul (např. „Jakub apoštol“ nebo „Jakub, bratr Páně“).

Tradiční, že autorem je Jakub, bratr Páně, první „biskup“ církve v Jeruzalémě, podporují tyto skutečnosti: adresování listu „dvanácti pokolením v diaspoře“ (1,1), které se pravděpodobně vztahuje na rozptýlené židokřesťanské sbory (což je důvod, proč se tento list řadí mezi obecné epistoly), homiletická povaha spisu, jeho židokřesťanský tón, důraz na etiku a solidaritnost uvnitř společenství, jeho odkazy na pozdější židovskou mudroslovnou literaturu („moudrost“, jež zde pravděpodobně označuje Ducha, představuje jedno z klíčových slov, viz 1,5; 3,17), na nekonformní židovskou teologii (obsahuje překvapivé paralely se *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE) a na Ježíšovy výroky, které dohromady tvoří Kázání na hoře (sr. 2,13 a Mt 5,7;

3,12 a Mt 7,16; 3,18 a Mt 7,20; 5,2 a Mt 6,19; 5,12 a Mt 5,34–37), i zmínka o autoritě, s níž autor hovoří. Vedle toho, přestože epistola obsahuje některé zvláštní nebiblické literární obraty (např. 1,17,23; 3,6), vzhledem k jejím hebrejským rytmům a častému užívání řečnických otázek, živých přirovnání, imaginárních dialogů, aforismů a bohatých ilustrací lze předpokládat, že nasloucháme bilingvnímu palestinskému židokřesťanu Jakobovi, který žil v Jeruzalémě, kosmopolitním středisku židů i křesťanů, asi 30 let po Ježíšově vzkríšení. Jako podpůrný důkaz může sloužit podobnost mezi řeckými slovy a obraty použitými v dopisu a při Jakobově řeči v jeruzalémské radě (sr. 1,1 a Sk 15,23; 1,27 a Sk 15,14; 2,5 a Sk 5,13; 2,7 a Sk 15,17). Lze logicky předpokládat, že list napsal buď Jakub sám, nebo ho z Jakobových kázání sestavil nějaký pisář či pozdější redaktor. Situace církve v epistole odpovídá rané době sepsání většiny (ne-li celého) jejího obsahu. Mnohé údaje i autorův zdánlivý rozpor s Pavlem v 2,14–26 by nejlépe vysvětlil vznik před zasedáním jeruzalémské rady (48/49 po Kr.).

III. Učení

Dopis se zabývá potřebou křesťanů odolávat pokušení kompromisu se světem, zejména pokud jde o užívání bohatství. V otázce ospravedlnění doplňuje a v žádném případě nepopírá učení Ga a R. V 2,21 Jakub neužívá slova „ospravedlněn“ v souvislosti s tímž momentem Abrahamova života, na který poukazuje Pavel (Gn 15,6), nýbrž ve vztahu ke Gn 22, kdy Abraham svázal Izáka k obětování, což bylo samo o sobě triumfem života lásky a věrnosti vůči Bohu, *pramenícího* z víry, jak ji ukazuje Gn 15,6.

Rimští katolíci tuto epistolu vždy cenili vysoko, neboť ji považují za důkaz oprávněnosti učení o ospravedlnění ze skutků, o zpovědi (5,16) a o svátosti posledního pomazání nemocných (5,14). Na druhé straně protestanté mají díky nepříměnému Lutherovu vlivu tendenci považovat za to podřadný spis. Kalvín však poukázal na to, že dopis neobsahuje nic, co by nebylo hodno Kristova apoštola, naopak přináší pokyny pro celou řadu situací, jež jsou pro křesťanský život velice důležité, např. „trpělivost, modlitba k Bohu, dokonalost a ovoce nebeské pravdy, pokora, svatě povinnosti, ovládnání jazyka, pěstování pokoje, potlačování vášní, nepřátelství vůči tomuto světu apod“. Mnoho moderních křesťanů začalo chápat, jak by bylo nerozumné podceňovat etické důsledky ospravedlnění a roli dobrých skutků v křesťanském životě. R. V. G. Tasker to formuloval takto: „Pokud víra neústí v lásku, pokud není dogma, byť sebepravověrnější, spojeno se životem a křesťané jsou v pokušení uvelebit se v soběstředném náboženství, pokud lhotejně přihlížejí sociálním a materiálním potřebám druhých, nebo pokud svým způsobem života popírají víru, kterou vyznávají, a spíše chtějí být přáteli tohoto světa než Boha, pak jim má List Jakubův co říci o tom, co na vlastní nebezpečí odmítají“ (*TNTC*).

V době, kdy se křesťané opět zabývají i otázkami sociální spravedlnosti, užíváním bohatství a životem ve společnosti, zasluhuje tato epistola hlubší prozkoumání, protože upozorňuje na ctinost, jimiž se budoucí společnost, a na ničivou společenskou sílu, kterou představuje nesprávně používané bohatství. V době, kdy se zapomíná na Hospodinovu přisnost a transcendentnost, je třeba obnovit rovnováhu důrazem, který epistola klade na neměnnost Boha (1,17), Stvořitele (1,18), Otce (1,27; 3,9), svrchovaného Pána (4,15),

spravedlivého Boha (1,20), jehož nesmějí pokoušet zlí lidé (1,13) a jemuž se lidstvo musí v pokorě podřídit (4,7,10). On je Zákonnodárce, Soudce, Spasitel a Ničitel (4,11n), který nenosí žádné soky (4,4n), je Dárce moudrosti (1,5) a milosti (4,6), jenž slibuje korunu života těm, kdo obstojí ve zkoušce víry a milují jen jeho (1,12).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře od J. B. Mayora, 1913; R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1956; C. J. Mitton, 1966; F. Mussner, 1964; M. Dibelius, 1975. P.H.D.

JALOVICE (hebr. *'eglā* 12x; hebr. *pārā* = mladá kráva, 6x; ř. *damalis* = zkrocená kráva, pouze v Žd 9,13). Popel z celé spálené červenohnědé jalovice bez vady smíchaný s vodou sloužil k lévískému očišťování (Nu 19; Žd 9,13). Jalovice se zlomeným vazem zbavovala podezření z vraždy města, v jehož okolí byl nalezen zabítý člověk (Dt 21,1–9). V Sd 14,18; Jr 46,20; Oz 4,16 atd. se tohoto slova zajímavým způsobem užívá metaforicky.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1965, str. 201–204 atd; C. Brown, *NIDNTT* 1, str. 115n; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, str. 138. R.A.S.

JÁMA V zásadě hluboká díra v zemi, která vznikla přirozeně nebo uměle.

1. Hebr. *bôr* („hluboká jáma“) popisuje místo, kam uvrhl Josefa jeho bratři (Gn 37,20.22.24 atd., EP cisterna). Mohla sloužit jako úkryt (1 S 13,6), jindy v ní číhali lvi (2 S 23,20; 1 Pa 11,22), užívala se jako vězení pro zajatce (Iz 24,22; Za 9,11; sr. Jr 38,6). Jišmael do ní hodil těla mužů z Šekemu, Šila a Samařtí (Jr 41,7,9).

Zákon (Ex 21,33n) postihoval ty, kdo odkryli studnu a nezakryli ji (sr. Kaz. 10,8, kde nacházíme výraz *gammās*).

V přeneseném slova smyslu popisuje *bôr* podsvětí, kam sestupuje duch zemřelých (Ž 28,1; 30,3; 88,4,6; 143,7; Př 1,12; Iz 14,15.19; 38,18; Ez 26,20; 31,14.16; 32,18.24, atd.). Další metaforický význam označuje místo, odkud Bůh vyvede své svaté (Ž 40,2; Iz 51,1).

2. Hebr. *b'ēr* = studna. Dolina Sidím byla plná asfaltových studní (Gn 14,10). V přeneseném významu představovala jámu zkázy (Ž 55,24; 69,16). PŘ 23,27 označuje za hlubokou jámu nevěstku.

3. Hebr. *gēb* nebo *gebe* – místo, odkud se nabírá voda (Iz 30,14; Jr 14,3).

4. Hebr. *paḥat* = past na zvěř (2 S 17,9; 18,17; Iz 24,17n; Jr 48,43n).

5. Hebr. *š'ōl* = podsvětí (Nu 16,30.33; Jb 17,16). Totéž hebr. slovo se na jiných místech překládá různě. (*PEKLO)

- Tri slova z hebr. kořene *šwh*:
a) *šāhā* – jáma v poušti (Jr 2,6), místo, do něhož uvrhli Jeremjáše zlovlní lidé (Jr 18,20.22), a ústa cizí ženy (Př 22,14).
b) *šahat* – past v zemi na chytání divoké zvěře (Ž 35,7; Ez 19,4,8), častěji však podsvětí (Jb 33,18.24.28.30; Ž 9,15; 30,9; 94,13; Iz 38,17; 51,14; Ez 28,8).
c) *šihā* – past (Ž 57,6; 119,85; Jr 18,22).
- Dvě slova z hebr. kořene *šhh*:
a) *š'hut* – jáma, kterou zlovlník kope spravedlivému, a sám do ní padá (Př 28,10);
b) *š'hūt* – obrazně jáma, do níž nepřítel r. 587 př.

Kr. polapili Sidkjáše (Pl 4,20).

8. V NZ se zmiňuje jáma, do níž spadla ovečka, ř. *bothynos* v Mt 12,11 a *frear* v L 14,5. Bezedná propast ve Zj 9,1n je rovněž *frear*. (*PROPAST)

Určitou představu o jámách poskytují archeologické objevy. Cisterna, která sloužila jako jáma, měla zpravidla otvor tak velký, aby se jím protáhl člověk, a potom se rozšiřovala do tvaru baňky různé velikosti. Dobu, kdy se jich používalo, pomáhají určit úlomky keramiky a jiné střepy (*CISTERNA, *ARCHEOLOGIE). Důkazy o tom, že se do jam chytala zvěř i lidé, najdeme též v mimobiblické literatuře. J.A.T.

JAN, APOŠTOL Naše informace o Janovi pocházejí ze dvou zdrojů: z NZ a ze spisů církevních otců.

I. Doklady z Nového zákona

1. V Evangelích

Jan byl synem Zebedea, pravděpodobně mladším, poněvadž je zmiňován (vyjma L a Sk) až po svém bratru Jakobovi. U Lukáše nacházíme pořadí Petr, Jan a Jakub, zřejmě proto, že v rané církvi byli Jan s Petrem úzce spjatí (L 8,51; 9,28; Sk 1,13). Z Mk 16,1 a Mt 27,56 se dovozuje, že Janova matka se jmenovala Salome, neboť třetí ženu, která údajně doprovázela dvě Marie k hrobu, označuje Marek jako Salome a Matouš jako „matku synů Zebedeových“. Salome se obvykle považuje za sestru Marie, matky Ježíšovy, protože J 19,25 říká, že u kříže stály čtyři ženy: dvě Marie, o nichž se zmiňují Marek a Matouš, a Ježíšova matka se svou sestrou. Pokud je tato identifikace správná, pak byl Jan Ježíšovým bratrancem z matčiny strany. Zdá se, že měl zámožné rodiče – jeho otec si jako rybník najal „pomocníky“ (Mk 1,20) a Salome patřila k ženám, které se o Ježíše „staraly ze svých prostředků“ (L 8,3; Mk 15,40). Jan bývá často ztotožňován s nejmenovaným učedníkem Jana Křtitele, jehož spolu s Ondřejem poslal Jan Křtítel k Ježíši jako Beránku Božímu (J 1,35–37); pokud v J 1,41 čteme *prōtos*, je možné, že Ondřej byl prvním z těchto dvou učedníků, který k Ježíši přivedl svého bratra Šimona, a že nejmenovaný učedník (Jan) potom přivedl svého vlastního bratra Jakuba. Jelikož se však v tomto místě text liší (viz *TNTC*), není to jisté. Když pak Ježíš Jakuba a Jana vyzval, aby opustili svého otce a rybnícké zaměstnání (Mk 1,19n), dal jim jméno *Boanērges* = synové hromu (Mk 3,17), patrně proto, že to byli impulzivní Galilejci, kteří se někdy z přemíry horlivosti dopouštěli chyb (L 9,49). Tento rys jejich povahy vidíme na tom, jak vzplanuli, když jedna samařská vesnice odepřela, aby do ní Ježíš vstoupil (L 9,54). Kromě toho se zdá, že jejich osobní citlivost nezmiřnilo ani pravdivé pochopení povahy Božího království. Tento doznívající rys sobectví spolu s ouchtou trpět pro Ježíše bez ohledu na sebe, se projevuje v jejich žádosti (z matčina popudu [Mt 20,20]), aby mohli zaujímat čestná místa v Ježíšově království (Mk 10,37).

Dovídáme se, že během Kristovy pozemské služby se Jan spolu se svým bratrem Jakobem a s Šimonem Petrem stali 3x svědky událostí, jež ostatní učedníci neviděli: vzkříšení Jairovy dcery (Mk 5,37), Ježíšova proměnění (Mk 9,2) a jeho zápasu v Getsemanské zahradě (Mk 14,33). Podle Lukáše byli Jan spolu s Petrem témi učedníky, které Pán poslal připravit hod beránka (L 22,8).

Ve čtvrtém evangelium se Janovo jméno neobjevuje (ačkoli o synech Zebedeových nacházíme zmínku v 21,2), ale je téměř jisté, že právě on byl učedníkem, „kterého Ježíš miloval“, a jenž při velikonoční večeři ležel po jeho boku (13,23). Jemu ukřižovaný Pán svědčil do péče svou matku (19,26n). Ráno po zmrtvýchvstání běžel spolu s Petrem k hrobu a jako první pochopil plný význam toho, že v neporušeném rubáši není tělo (20,2,8). Byl také svědkem toho, když se vzkříšený Kristus zjevil sedmi učedníkům u Tiberiánského jezera. Zápis o této události v k. 21 hovoří ve prospěch pozdější tradice, že se Jan dožil vysokého věku (21,23). Důkaz z J 21,24, že Jan byl autorem tohoto evangelia, lze vykládat různým způsobem (viz *TNTC*).

2. Ve Skutcích

Podle vyprávění v prvních kapitolách Sk musel Jan spolu s Petrem, s nímž zůstal v úzkém kontaktu, nést hlavní tíži židovského nepřátelství vůči rané křesťanské církvi (Sk 4,13; 5,33,40). Oba prokazovali odvahu slovy i činy, což uvádělo v úžas židovské představitelky, kteří je považovali za lidi „neučené a prosté“ (Sk 4,13). Zdá se, že několik dalších let zastával Jan v jeruzalémském sboru vůdčí úlohu. Jmenem ostatních apoštolů vzkládal ruce na Samařany, kteří uvěřili díky Filipově službě (Sk 8,14), a v době Pavlovy návštěvy Jeruzaléma (asi 14 let po jeho obrácení) byl považován za „sloup“ jeruzalémského sboru (Ga 2,9). Kdy a kam Jan z Jeruzaléma odešel, nevíme. Budeme-li předpokládat, že právě jemu se dostalo vidění, o němž píše ve Zj, pak byl na Patmos poslán „pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo“ (Zj 1,9) pravděpodobně z Efezu, i když není jisté, kdy k tomuto vyhnanství došlo. Nikde jinde Jan v NZ zmiňován není, ačkoli se někteří badatelé domnívají, že v 2 J 1 a 3 J 1 o sobě Jan mluví jako o „starším“.

II. Doklady ze spisů církevních otců

Existuje určité množství pozdějších, avšak patrně nespolehlivých důkazů, že apoštol Jan zemřel mučednickou smrtí již na počátku svého působení, snad v době, kdy Herodes nechal zabít jeho bratra Jakuba (Sk 12,2). R. 1889 objevil de Boor významný fragment dějin Filipa Sidského (kolem r. 450), z něhož, jak se ukázalo, převzal některá tvrzení pozdější kronikář Georgios Hamartolos (9. stol.). Ten uvádí, že Papias, biskup z Hierapole (polovina 2. stol.), v druhé knize svých *Výkladů* prohlásil, že *oba* Zebedeovi synové zemřeli násilnou smrtí, jak to předpověděl Pán (Mk 10,39). Přestože toto svědectví někteří badatelé přijímají jako pravé, většina považuje Filipa Sidského za nespolehlivý pramen a zaráží je, že se o Janově raném mučednictví vůbec nezmiňuje Eusebios ani Sk, pokud *oba* Zebedeovi synové skutečně trpěli stejným způsobem přibližně v téže době. Je pravda, že určitou podporu pro tvrzení Filipa Sidského lze najít v syr. martyrologii napsané kolem r. 400 po Kr., kde zápis z 27. prosince zní „apoštolové Jan a Jakub v Jeruzalémě“, a také v kalendáři církve v Kartágu z r. 505 po Kr., kde se u téhož data píše „Jan Křtítel a apoštol Jakub, které zabil Herodes“. Ti, kdo tento důkaz přijímají, poukazují na to, že Jan Křtítel se v uvedeném kalendáři připomíná 24. června, takže u 27. prosince mělo pravděpodobně být „Jan apoštol“. Není však vůbec jisté, zda syr. martyrologie uchovává starou tradici nezávislou na řecky mluvící církvi. Navíc z faktu, že *oba* bratři byli připomínáni též den, nevyplývá; že *oba*

zemřeli jako mučedníci ve stejnou dobu. A zmínky o Zebedeových synech v souvislosti s „pitím kalicha“ a „pokřtěním Kristovým křtem“ také nemusejí nutně znamenat, že *oba* museli odejít ze světa násilnou smrtí.

Proti této předpojaté a nedostatečně ověřené tradici je třeba předložit tradici mnohem silnější, která se odráží v prohlášení efezského biskupa Polykrata (190 po Kr.), že Jan, „jenž se opíral o bok Páně“, byl „svědkem a učitelem“ (všimněte si pořadí těchto slov) a potom „usnul v Efezu“. Podle Irenaea Jan „vydal“ evangelium v Efezu a také tam umlčel heretiky, když odmítl zůstat pod jednou střechou s Kérinthem, „nepřítelem pravdy“. V Efezu údajně setrval „až do dnů Traianových“, který panoval v letech 98–117 po Kr. I Jeroným opakuje, že Jan se v Efezu zdržoval do velmi vysokého věku, a uvádí, že když museli apoštola na křesťanská shromáždění nosit, znovu a znovu připomínal: „Dítka, milujte se navzájem.“ Jediný důkaz, který by této tradici o pobytu apoštola Jana v Efezu mohl zdánlivě odporovat, je svou povahou negativní. Usuzuje se, že pokud Jan bydlel v Efezu dlouhou dobu a měl tak veliký vliv (jak tvrdí autoři konce 2. stol.), je zvláštní, že se o něm nezmiňuje dochovaná křesťanská literatura, která v 1. pol. století vznikala v Asii, zejména Ignatiovy dopisy a Polykarpův list. Avšak v případě, že absence zmínek o Janovi v těchto dokumentech je důkazem, může jít pouze o náznak toho, že „jeho pověst a vliv byly na začátku století jiné než na jeho konci“ (takto V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, 1, str. 236). V každém případě se zdá, že tato námitka k závěrečné tradice, která se později tak výrazně upevnila, nestačí. Westcott dospěl k závěru, že „v rané církevní historii není nic tak důkladně ověřeno jako pobyt a působení sv. Jana v Efezu“. Je pravda, že Westcott psal ještě předtím, než se shromáždily důkazy o Janově brzkém umučení, ale jak jsme již viděli, nejsou natolik dostatečné a spolehlivé, aby mohly vyvrátit jasná tvrzení muže, který na konci století zastával v Efezu biskupský úřad, a muže, jehož prvořadým cílem ve stejném období bylo prozkoumat tradice apoštolských biskupství.

(*JANOVY LISTY; *JANOVO EVANGELIUM; *ZJEVENÍ, KNIHA)

BIBLIOGRAFIE. S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978; F. F. Bruce, „St John at Ephesus“, *BURL* 60, 1977–8, str. 339–361. Viz též Komentáře uvedené pod heslem *JANOVO EVANGELIUM. R.V.G.T.

JAN KŘTITEL Narodil se (asi r. 7 př. Kr.) starším manželům, knězi Zachariášovi a jeho manželce Alžbětě. Jakmile dospěl, odešel na Judskou poušť (L 1,80), kde kolem r. 27 po Kr. přijal své prorocké povolání (L 3,2). K názoru, že období pobytu na poušti strávil ve spojení s kumránskou komunitou nebo skupinou esejců, musíme přistupovat opatrně. I kdyby měl své opodstatnění, k tomu, aby „připravil Pánu lid pohotov“ (L 1,17), přiměl Jana zcela nový podnět a v případě, že dříve udržoval styky s nějakou esejskou nebo podobnou skupinou, jeho prorocká služba nutně znamenala, že se s ní rozešel. Brzy poté, co na něho sestoupil prorocký duch, se stal všeobecně známým kazatelem, který volal k národnímu pokání. Shromážděvaly se k němu celé zástupy a mnozí jeho posluchači vyznali své hříchy a nechali se od něho v Jordánu pokřtít.

K tehdejšímu náboženskému zřízení v Izraeli se Jan stavěl velmi odmítavě. Upozorňoval, že „sekera

už je na kořeni stromů“ (Mt 3,10; L 3,9). Kritizoval duchovní vůdce lidu jako plemeno zmijí a popíral, že by pouhá příslušnost k Abrahamovu rodu měla nějakou hodnotu. Byl nutný nový začátek. Přišel čas povolání z celého národa hrstku věrných, kteří budou připraveni na brzký příchod „toho, který má přijít“, a na jeho soud. Jan o sobě uvažoval a mluvil pouze jako o člověku, který Příchozimu, jemuž, jak říkal, není hoden prokázat ani tu nejjednodušší službu, připravuje cestu. Zatímco Janovo působení charakterizoval křest vodou, ten, který má přijít, bude křtít Duchem svatým a ohněm.

Na Janovu snahu dát věrnému pozůstatku jasně odlišitelnou podobu lze usuzovat na základě Josephova tvrzení (*Ant.* 18. 117), že Jan byl „dobrý člověk, který Židy vyzýval, aby jednali ctí, byli k sobě navzájem spravedliví, měli úctu k Hospodinu a spojili se prostřednictvím křtu“. Zdá se, že tato poslední slova předjímají vznik náboženské komunity, do níž se vstupuje křtem. To je zřejmě přesné zhodnocení situace. Když však Josephus dále říká, že Jan „učil, že Bůh považuje křest za přijatelný tehdy, když jím lidé neprocházejí proto, aby si zajistili odpuštění hříchů, ale aby si očistili tělo, pokud duše již předtím byla očistěna spravedlností“, liší se od NZ podání. Evangelisté zcela jasně říkají, že Jan kázal „křest pokání na odpuštění hříchů“. Josephus do Janova křtu pravděpodobně přenáší to, co věděl o významu esejského omývání. Kumránská *Pravidla společenství* říkají prakticky totéž, co Josephus přispisuje Janovu křtu. Avšak Janův křest, podobně jako jeho kázání, může představovat záměrné odvrácení se od esejských názorů a metod.

Mezi těmi, kdo přišli k Janovi, aby se od něho nechali pokřtiti, byl i Ježíš, jehož Jan zjevně pozdravil jako Toho, který přichází a jehož příchod předpověděl – ačkoli později ve vězení měl o tomto ztotožnění pochybnosti a potřeboval nové ujištění, že Ježíšova službu provázejí přesně ta znamení, která prorok předpovídal jako charakteristické rysy věku obnovení Božího království.

Janova služba se neomezovala pouze na údolí Jordánu. Zmínka v J 3,23, že křtíl (patrně jen krátkou dobu) „v Ainon, blízko Salim“, kde byla hojnost vody, má důsledky, jež lze snadno přehlédnout. Dá se předpokládat, že W. F. Albright (*The Archaeology of Palestine*, 1956, str. 247) se nemýlí, když polohu tohoto místa určil na SV od města Nábulus, blízko pramenů Vádí Far'a – tedy na území, jež tehdy obývali Samařané. To by objasňovalo určité rysy samařského křtu, které byly prokázány v raných křesťanských stoletích, a zároveň objasnilo Ježíšova slova učedníkům u J 4,35–38, jež se vztahují k lidu této oblasti a končí větou: „Jiní pracovali a vy v jejich práci pokračujete.“ Že, kterou sklízeli (J 4,39,41), zasel Jan.

Po tomto období služby v Samařsku se Jan určitě vrátil na území Heroda Antipy (*HERODES, 3), pravděpodobně do Pereje. Vzbudil Antipovo podezření, že je vůdcem masového hnutí, jež mohlo mít nedozírné důsledky. Navíc si Heroda a zejména jeho druhou manželku *Herodiadu nepřátelil tím, že odsuzoval jejich manželství jako nezákonné. Z toho důvodu byl uvězněn v perejské pevnosti *Machairús, kde jej o několik měsíců později popravili.

NZ Jana představuje především jako Kristova předchůdce. Jeho uvěznění bylo znamením pro začátek Ježíšovy služby v Galileji (Mk 1,14n) a jeho křest se stal východiskem apoštolského kázání (Sk 10,37;

13,24n; sr. 1,22 a Mk 1,1–4). Podle Ježíšova hodnocení byl Jan zaslíbeným Eliášem z Mal 3,23n, který měl přijít a dokončit své dílo obnovy v převedčer „velikého a dokonalého dne Hospodinova“ (Mk 9,13; Mt 11,14; sr. L 1,17). Ježíš ho také považoval za poslední a největší postavu v řadě proroků: „Zákon a Proroci až do Jana; od této chvíle se zvěstuje království Boží“ (L 16,16). Co do osobního významu si ce všechny ostatní převyšoval, z hlediska výsadního postavení však byl v Božím království tím nejmenším. Stál na prahu nového řádu spasení jako jeho hlasatel (podobně jako když Mojžíš zahlédl zaslíbenou zemi z Pisgy), aniž byl do něho vstoupil. Jeho žáci tvořili skupinu ještě dosti dlouho po jeho smrti.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Kraeling, *John the Baptist*, 1951; J. Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*, 1958; A. S. Geysler, „The Youth of John the Baptist“, *NovT* 1, 1956, str. 70nn; W. H. Brownlee, „John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls“ in *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, 1958, str. 33nn; C. H. H. Scobie: *John the Baptist*, 1964. F.F.B.

JANA Jedna z žen, které Ježíš uzdravil a jež se staraly o ty, kdo putovali spolu s ním. Její manžel Chúza byl správcem Heroda Antipy. Zda pečoval o Herodovu domácnost nebo působil jako vládní úředník, není jisté (L 8,1–3). Po Ježíšově ukřižování chtěla Jana spolu s ostatními naposledy posloužit Pánu. Místo toho se stala jednou z těch, kdo dvanacti učedníků ohlásil jeho vzkříšení (L 24,1–10). Z Lukášova zápisu lze usuzovat, že tyto ženy osobně znal a snad od nich čerpal i některé své informace. A.F.W.

JANNÉS A JAMBRES Apoštol Pavel hovoří o jistých falešných a morálně nebezpečných učitelích, kteří odporují pravdě, tak jako se „Jannés a Jambres“ stavěli proti Mojžíšovi (2 Tm 3,6–8). Ve SZ se tato jména nevyskytují, ale mimobiblické známky ukazují, že jde o eg. čaroděje z Ex 7–8. Podobně jako oni využívali tyto učitelé pověrčivosti lidí a přijatelným způsobem jim předkládali napodobeninu pravdy.

Tato jména, pocházející z neznámé doby, se vyskytují v různých tvarech. Tzv. „Damašský spis“, o němž dnes víme, že je součástí kumránské literatury, hovoří o Belialovi, který podnítl „Johanecha a jeho bratra“ proti Mojžíšovi a Aronovi (7.19 in R. H. Charles, *Pseudepigrapha*, 1913; 5.19 in C. Rabin, *The Zadokite Documents*², 1958, str. 21); babylónský Talmud uvádí „Johanā a Mamre“ (*Menahot* 85a; sr. způsob psaní „Mambres“ ve většině latinských a několika ř. rukopisech 2 Tm 3,8). Židovská legenda jim připisuje velký význam a za jejich otce dokonce považuje Bileáma. Pohanské zjevení se zmiňují, i když ne vždy zcela srozumitelně, buď jen o jednom z nich, anebo o obou (sr. Plinius, *NH* 30. 1. 11; Apuleius, *Vlastní obhajoba* 90; Numenius z Apameie in Eusebius, *Praep. Ev.* 9. 8. 1.), a svědčí o proslulosti tohoto příběhu. Origénes znal jednu knihu o tomto tématu (*Comm. in Mt.* 23,37; 27,9) a Gelasiův výnos *Pokání Jannése a Jambrese*, z něhož objevil M. R. James úryvek v saském rukopise (*JTS* 2, 1901, str. 572nn). Je však nepravděpodobné, že by měl Pavel na mysli tuto knihu. Jména mohl použít jen jako tehdy obecně rozšířená a odvolávat se pouze na Ex 7–8.

BIBLIOGRAFIE. *HJP*, 2. 3, str. 149nn; *SB*, 3, str.

JANÓACH (hebr. *jānōāh*, *jānōhā* = odpočinek).

1. Město Neftalioučů, jehož se za Pekachovy vlády zmocnil Tiglat-pileser (2 Kr 15,29). Snad dnešní Janūh, SZ od Aka (*LOB*, str. 379).

2. Město Efrajimovců, JV od Šekemu, které sloužilo k určení efrajimské hranice s Manasesovci (Joz 16,6–70; KP Janoe). Dnešní Chirbet Jānun. J.G.G.N.

JANOVO EVANGELIUM

I. Základní obsahová linie

1. Ježíš se zjevuje světu (1,1–12,50)

- Prolog (1,1–18)
- Ježíš na veřejnosti (1,19–2,11)
- Nové poselství (2,12–4,54)
- Ježíš, Syn Boží (5,1–47)
- Chléb života (6,1–71)
- Konflikt s Židy (7,1–8,59)
- Světlo světa (9,1–41)
- Dobry pastýř (10,1–42)
- Vzkříšení a život (11,1–57)
- Stín kříže (12,1–36a)
- Epilog (12,36b–50)

2. Ježíš se zjevuje učedníkům (13,1–17,26)

- Poslední večeře (13,1–30)
- Promluvy před odchodem (13,31–16,33)
- Ježíšova modlitba za jeho učedníky (17,1–26)

3. Ježíšovo oslavení (18,1–21,25)

- Ježíšovo utrpení (18,1–19,42)
- Ježíšovo vzkříšení (20,1–31)
- Pověření učedníků (21,1–25)

II. Záměr a okolnosti vzniku

Jasnou formulaci záměru Janova evangelia nacházíme v J 20,30n. (Sr. W. C. van Unnik, *TU* 73, 1959, str. 382–411.) Jan provedl výběr z velkého počtu známých „znamení“ a když o nich vypráví, chce přivést čtenáře k víře, že Ježíš je Kristus (tj. Mesiáš) a Boží Syn, aby tak získali věčný život.

Z tohoto prohlášení můžeme vyvodit určité závěry, které jasně potvrzují obsah Evangelia:

- V podstatě jde o evangelizační dokument.
- Jeho explicitní metoda má prezentovat dílo a slova Ježíše Krista tak, aby se ukázala podstata jeho osoby.
- Popis této osoby jako Mesiáše naznačuje, že pisatel zřejmě zamýšlí oslovit židovské čtenáře. Jelikož se však zdá, že Jan píše pro čtenáře mimo Palestinu a nedbá důsledně na židovské zvyky, vznikla hypotéza, že psal zejména pro Židy z diaspory a proselyty v hellenistických synagogách. (Sr. J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 1962, str. 107–125.) To z jeho zorného pole přirozeně nevyklučuje ani pohaný, ale přesvědčení, že hlavním účelem vzniku Evangelia bylo právě obrácení přemýšlivých pohanů (sr. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953), není opodstatněné.

Tento hlavní záměr neeliminuje jině, vedlejší cíle: 1. Jan např. vědomě zdůrazňuje body, které mohly vyvrátit tehdejší mylné nebo nepřátelsky laděné názory Židů na Ježíše. Je možné, že se též pokoušel uvést na pravou míru přílišnou úctu k Janu Křtiteli.

2. Zejména v k. 13–17 Jan oslovuje křesťany a předkládá učení o životě v církvi. Avšak názor, že hlavním cílem Janova evangelia bylo opravit eschatologii církve (takto C. K. Barrett), je neudržetelný, což ovšem nepopírá, že Evangelium obsahuje i eschatologické učení.

3. Mnozí tvrdí, že Janovo evangelium vzniklo jako polemika s gnosticisem. S tímto pohledem lze částečně souhlasit vzhledem k záměru I. listu Janova, ale jeho správnost není tak evidentní, jak se někdy předpokládá. Jan si nicméně při psaní evangelia nebezpečí gnosticismu nepochybně uvědomoval a jeho spis je ve skutečnosti výbornou zbraní proti tomuto učení.

III. Struktura a teologický obsah

1. Historická struktura

Janovo evangelium si vybírá jen určité historické události. Začíná vtělením preexistujícího Božího Slova v Kristu (1,1–18) a pak přechází přímo k počátkům Ježíšovy služby – ke křtu, který přijal od Jana, povolání prvních učedníků (1,19–51) a návratu od Jordánu do Galileje (1,43). Kristovo působení se však neomezuje na Galileu, jak to vidíme ve vyprávění synoptiků. Odehrává se tam jen několik epizod (1,43–2,12; 4,43–54; 6,1–7,9). Jednou se děj odvíjí v Samařsku (4,1–42), ale nejčastěji v Jeruzalémě, obvykle v době židovských svátků (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 10,22; 11,55; sr. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960). Poslední z těchto událostí, vzkříšení Lazara, vyprovokovala židovské představitele k tomu, aby se Ježíše zbavili (11,45nn), ačkoli (podle synoptických Evangelii) jejich nepřátelství vůči němu existovalo již dříve a postupně sílilo (např. 7,1). Od tohoto okamžiku se vyprávění ubírá podobným směrem jako v ostatních Evangelích – pomazání v Betanii (12,1–11), triumfální vjezd do Jeruzaléma (12,12–19), poslední večeře (13), kterou Jan zaznamenal bez jakýchkoli zmínek o svátosti, zatčení (18,1–12), výslechy a Petrovo zapření (18,13–19,16), ukřižování a vzkříšení (20–21). V této části však objevíme také velké množství látky, kterou v synoptických Evangelích nenajdeme, zejména poslední promluvy a velekněžskou modlitbu (14–16; 17), podrobný popis výslechu před Pilátem (18,28–19,16) a zjevování po vzkříšení.

O tom, že historický nástin zhruba odpovídá skutečnému sledu událostí, není třeba pochybovat, i když nelze zapomínat, že Jan zaznamenal pouze několik epizod a uspořádal je tak, aby čtenářům představil Ježíše jako Mesiáše.

2. Teologický obsah

a) *Janovo evangelium jako zjevení.* Tento historický přehled je nástrojem pro teologickou prezentaci Ježíše. Jan si klade za cíl odhalit *slávu* Ježíše – Božího Syna. Jako preexistující Syn měl podíl na slávě Otce (17,5,24) a v jeho pozemském životě se zjevila jeho sláva světu – či spíše těm, kdo měli oči k vidění (1,14) – v řadě znamení, která učinil (2,11). Nicméně těmito divy Ježíš nechtěl oslavit sebe, nýbrž Otce (5,41; 7,18). Ježíšovo zjevení se světu je tématem k. 1–12, jež končí shrnutím a jasným myšlenkovým přelomem (12,36b–50). Poněvadž v něho svět z velké části neuvěřil (12,37), obrátil se Ježíš ke svým učedníkům. K. 13–17 popisují, jak se jeho sláva, skrytá v pokorné službě, zjevuje učedníkům, kteří byli také povoláni k životu, v němž se oslavuje Bůh (15,8; 21,19). Objevuje se zde i téma, na které se poukazo-

valo již dříve, a sice to, že Ježíš je nejvíce oslaven ve svém utrpení a smrti. Třetí část evangelia (k. 18–21) tedy hovoří o tom, že nadešla hodina, kdy Ježíš dochází slávy jako Boží Syn a oslavuje Otce.

Evangelium lze zároveň chápat jako zjevení *pravdy* (1,14,17). Svět se v jeho podání vyznačuje chybami, nedokonalostí a hříchem, protože ztratil spojení s Hospodinem – s tím, „který je pravdivý“ (7,28). Tomuto světu Ježíš přináší Boží pravdu (18,37). Sám je vtělením pravdy (14,6) a po něm přijde Duch pravdy (14,17). Vede lidi k pravému uctívání Hospodina (4,23n) a prostřednictvím poznání pravdy (8,32) je osvobozuje od ďábových lží (8,44). Na rozdíl od potěšení tohoto světa, jež nedokážou nasýtit duši člověka, nabízí pravý, skutečný chléb (6,32,55).

b) *Znamení a svědectví.* Toto zjevení se děje dvojitým způsobem. Za prvé se lidé mohou seznámit se *znamením* a *činy*, které Ježíš vykonal. O sedmi z nich (s výjimkou vzkříšení) Jan vypráví poměrně podrobně. Pokládáme je za znamení nejen proto, že dokazují Kristovu záračnou, nadpřirozenou moc (4,48), ale spíše z toho důvodu, že svým charakterem ukazují, že toho, kdo je koná, poslal Bůh (9,16) jako Mesiáše a Syna Božího (3,2; 6,14; 7,31). Těm, kdo mají oči k vidění, tak potvrzují autenticitu jeho osoby (2,23; 12,37).

Tato znamení slouží obvykle jako základ promluvy nebo dialogu, v nichž se vysvětluje jejich duchovní význam. Kromě toho zde nacházíme také řadu slovně vyjádřených znamení. Ježíš 7x říká: „Já jsem...“ (6,35; 8,12; 10,7,11; 11,25; 14,6; 15,1; možná sem patří i 8,24). Ježíš pomocí několika pojmů, které se v náboženském jazyce již běžně vykytují, vysvětluje, kým je a co přišel udělat. Zvláštní význam má spojení „Já jsem“, neboť obsahuje skrytý nárok na božství.

Za druhé Ježíšovu slávu potvrzují *svědectví*. Ježíš přišel, aby vydal svědectví pravdě (18,37), a svědectví o něm přináší Jan Křtěl, samařská žena, zástup, jenž viděl jeho znamení (12,17), učedníci (15,27), svědek u kříže (19,35) i sám evangelista (21,24). Svědectví také podávají Pisma (5,39), Otec (5,37) a Ježíšova znamení (10,25). Takové svědectví mělo lidi vést k víře (4,39; 5,34).

c) *Ježíšova osoba.* Znamení a svědectví tedy mají ukázat, že Ježíš je Syn Boží, který lidem nabízí život. Hned na začátku Evangelia se o něm vyhláší, že je Božím Slovem (*LOGOS) (1,14,17). Ačkoli se tento termín u Jana dále již nevyskytuje, zbývající část Evangelia evidentně dokládá učení, že Slovo se stalo tělem, a podává jeho vysvětlení. Jan velmi vhodně použil výraz „Slovo“, protože mu umožnil mluvit k Židům, kteří již učinili určité kroky k chápání Božího tvořivého Slova (Ž 33,6) jako bytosti v jistém smyslu od Boha oddělené (sr. obrazný popis Moudrostí v Př 8,22nn), ke křesťanům, kteří zřekli Boží Slovo a v podstatě ho ztotožňovali s Ježíšem (sr. Ko 4,3 s Ef 6,19), i k pohanům, kteří Slovo chápali jako princip řádu a racionality ve světě (obecně rozšířený stoicismus). Nicméně to, co Jan říká, výrazně přesahuje všechna tato pojetí.

Za druhé, Ježíš je *Mesiáš* z rodu Davidova, jehož Židé očekávali (7,42). Pro ně se Ježíšovo mesiášství stalo klíčovou otázkou (7,26nn; 10,24). Učedníci vyznávají, že Ježíš skutečně je Mesiášem (1,41; 4,29; 11,27; 20,31).

Za třetí je *Synem člověka*. Tento výraz představuje klíč k Ježíšovu sebepochopení v synoptických Evangelích, kde se uvádí v souvislosti s třemi skutečnost-

mi – „skrytostí“ jeho mesiášství, nutností jeho utrpení a jeho roli soudce při druhém příchodu. O těchto konceptech Jan otevřeně nemluví (sr. 12,34; 3,14; 5,27), ale klade důraz na myšlenky, že Syn člověka byl poslán z nebe, aby zjevil Boha a spasil lidi (3,13; 9,35), a že bude oslaven „vyvýšením“ na kříž (12,23–34).

Za čtvrté je *Synem Božím*. Tento titul je v Janově evangeliu patrně tím nejdůležitějším Ježíšovým označením. Poněvadž jádro evangelia svědčí o tom, že Bůh poslal svého Syna jako Spasitele (3,16), Jan se snaží přivést čtenáře k tomu, aby tuto skutečnost akceptovali (19,7) a spolu s učedníky vyznali (1,34,49; 11,27), že Ježíš je Synem Božím. On jako Syn zjevuje Otce (1,18) a je spolu s ním dárce života a soudcem (5,19–29). Vírou v něho lidé získávají spasení (3,36) a svobodu (8,36).

Za páté, trvzáním, že Ježíš je Boží Syn, Kristu přisuzujeme plné božství. Tak lidé vyznávají toho, kdo je jako Boží Slovo sám *Bohem* (1,1), jako svého Pána a Boha (20,28), což je vyvrcholením evangelia.

d) *Ježíšovo dílo*. Další tituly vyjadřují, co Ježíš přišel pro lidi udělat a co jim nabízí. Shrnuje je J 14,6, kde o sobě Pán říká, že je cesta, pravda a život. Poslední z těchto slov, *život*, Jan s oblibou používá jako synonymum spasení. Svět lidí se nachází ve stavu smrti (5,24n) a směřuje k soudu (3,18,36). Ježíš lidem nabízí život, který spočívá v poznání Boha a Ježíše Krista (17,3). Krista samého tedy lze nazývat životem (1,4; 11,25; 14,6), dárce *živé vody* (tj. životodárné tekutiny, 4,14) a *chlebem života* (6,33n). Přijmout Ježíše vírou (3,36; 6,29) znamená získat chléb života. Jíst Ježíšovo tělo a pít jeho krev (výraz, v němž mnozí badatelé vidí Večeři Páně) znamená mít podíl na věčném životě (6,54).

Tutéž pravdu znázorňuje obraz Ježíše jako *světla* světa (8,12), jímž se Jan zabývá především v k. 9. Nynější stav lidí hodnotí pomocí výrazů slepota (9,39–41) a tma (3,19; 12,46). Ježíš je ten, kdo slepotu uzdravuje a dává světlo života všem, kdo chodí v temnotách. Kromě toho Kristus představuje *cestu* k Bohu (14,1–7), na což navazuje 10,9, kde Jan Pána označuje za *dveře* do ovčince. Zde se však do popředí dostává ještě jiná myšlenka – Ježíš je *dobrý pastýř*, který dává svůj život za ovce a shromažďuje je do svého ovčince. Tento popis obsahuje tři velice důležité skutečnosti. Za prvé, právě v Ježíši Hospodin plní SZ zaslíbení pastýře Božího lidu. („Život“ a „světlo“ jsou židovská synonyma pro Zákon, jehož požadavky splňuje až Ježíš.) Za druhé, Kristova smrt není pouze zákonitým důsledkem ukládání jeho nepřátel. On dobrovolně umírá za lidi, aby jim přinesl spasení (10,11) a přitáhl je k Bohu (12,32). Jedině jeho obětí odstraňuje hřích (1,29) a dává světu život (6,51b). Za třetí, obraz stáda navozuje představu církve.

e) *Nový život*. Jan Ježíše představuje jako *Spasitele* světa (4,42). V jeho přítomnosti lidé stojí před rozhodnutím: buď ho přijmou a přejdou ze smrti do života (5,24), nebo až do dne soudu zůstanou v temnotě (12,46–48).

Než člověk přijme Ježíše, musí ho Otec k němu přitáhnout (6,44). Působením Božího Ducha, jehož lidský rozum nemůže ovlivnit, dochází k radikální změně, k tzv. *znovuzrození* (3,1–21), kdy se člověk stává Božím synem (1,12).

Z lidské strany vyžaduje tato změna *víru* v Ježíše Krista, Božího Syna, který byl vyvýšen na kříži, aby spasil svět (3,14–18). Jan upozorňuje na rozdíl mezi dvěma druhy víry – rozumovým přijetím Ježíšových

tvrzeň (11,42; 8,24; 11,27; 20,31), jež samo o sobě nestačí, a plným odevzdáním se mu (3,16; 4,42; 9,35–38; 14,1).

Pravá víra úzce souvisí s *poznáním*. Neznovuzrození lidé Boha neznají (1,10; 16,3), poznávat jej mohou jedině prostřednictvím Ježíše Krista (8,19; 14,7). Obsah tohoto poznání Jan neuvádí, ale rozhodně nejde o nějaká zjevení srozumitelná pouze zasvěcencům, charakteristická pro mysterijní náboženství. Dovídáme se pouze to, že člověk poznává Boha a Bůh zase zná jeho tak, jako Ježíš zná svého Otce a on Syna (10,14n).

Jedno je však jisté: pro tento nový vztah je typická *láska*. Mezi Ježíšovými učedníky a Bohem vzniká vztah vzájemné lásky, jaký existuje mezi Otcem a Synem (3,35; 14,31), i když je třeba uvést, že jejich láska směřuje spíše k Synu než k Otci (14,23; 15,9; 17,26; 21,15–17; sr. 5,42; 1 J 4,20n).

K vyjádření tohoto společenství učedníků s Ježíšem Jan užívá a dáleších výrazů. Říká, že v něm *zůstávají* (6,56; 15,4–10) a on zase v nich (6,56; sr. 14,17). Předložka *v* je důležitá také při popisu úzkého vztahu existence jednoho v druhém, a to mezi Bohem a Ježíšem i mezi Ježíšem a jeho učedníky (14,20,23; 17,21,23,26).

f) *Boží lid*. Slovo „církve“ se sice v Janově evangeliu nevyskytuje, ale je zde vyjádřeno jiným způsobem. Být učedníkem automaticky znamená patřit do *stáda*, jehož pastýřem je Ježíš. Kristus také užívá obrazu *vinného kmene* (15,1–8). Starou révu (tj. pozemský lid Izraele) má nahradit nová. Ježíš sám je kmenem, z něhož do ratolestí proudí život, jenž jim umožňuje nést ovoce.

Život učedníků charakterizuje *láska*, která se řídí příkladem Ježíše, jenž svým učedníkům pokorně umyl nohy (13,1–20,34n). Láska tohoto druhu kontrastuje s postojem světa, který učedníky *nenávidí* a *pronásleduje* (15,18–16,4,32n). V lásce církve zakouší *jednotu*, za níž se Pán přimlouvá v k. 17.

Církev ovšem není uzavřeným společenstvím. Skrze slovo učedníků mají uvěřit i další (17,20). Potvrzuje to k. 21, kde se rozvíjí myšlenka *misie* či vyslání (20,21). 153 ryb symbolizuje šíření evangelia ke všem lidem a úkol dobrého pastýře předává Mistr svým učedníkům.

g) *Eschatologie*. Ježíš tedy očekává, že po jeho oslavení bude život církve pokračovat (14,12). Slibuje, že ještě před svým druhým příchodem k církvi přijde (14,18) v osobě *Ducha*. Posílá Ducha k jednotlivým učedníkům (7,37–39) i k církvi (14,16n,26; 15,26; 16,7–11,13–15). Ten má za úkol vystřídát Krista (jako „jiný přímluvce“) a oslavit jej.

Dalo by se tedy říci, že v Janově evangeliu se budoucnost „uskutečňuje“ v přítomnosti. Ježíš se ke svým učedníkům vrací prostřednictvím Ducha, učedníci už mají podíl na věčném životě a již také probíhá soud. Přesto by bylo chybné se domnívat, že budoucí Boží působení Jan nahrazuje jeho činností v přítomnosti. O budoucím Ježíšově příchodu (14,3; 21,23) a o budoucím soudu nad všemi lidmi (5,25–29) se zde nevyučuje o nic méně než v ostatních spisech NZ.

IV. Textové problémy a kritika pramenů

KP uvádí jako přirozenou součást Janova evangelia i dvě pasáže, které nebyly součástí původního textu. V moderních překladech je nacházíme pod čarou nebo s poznámkou o jejich původu. Jde o *Pericope de Adulteria* (7,53–8,11), autentický příběh o Ježíši, kte-

řý se uchoval mimo kanonická Evangelia a dostal se i do některých pozdějších rukopisů, a vysvětlení pochyby vody (5,3b–4), jež nejlepší rukopisy neuvádějí.

Mimořádný problém působí k. 21. Zatímco E. C. Hoskyns zastává názor, že byla integrální součástí původního textu Evangelia, většina znalců si myslí, že ji autor nebo (méně pravděpodobně) někdo jiný do textu včlenil později, což zdůvodňují tím, že 20,31 vyznívá jako závěr knihy. Někteří badatelé nacházejí také stylistické odlišnosti mezi k. 21 a k. 1–20, ale podle názoru C. K. Barretta samy o sobě nejsou rozhodující.

Někteří vědci (např. R. Bultmann) se domnívají, že nynější uspořádání látky Janova evangelia se liší od autorova a že bylo výrazně pozmeněno, snad chybným seřazením volných listů papýru. Avšak tuto hypotézu nepotvrzuje žádný textový důkaz, i když podobné jevy nejsou v starověké literatuře neznámé. Změny uspořádání látky k. 18 v určitých rukopisech považujeme za druhořadé a Tatianos (asi r. 170), který provedl jisté přesuny, když Evangelia spojil v jednotlivé vyprávění, moderní rekonstrukce nepotvrzuje. V poslední době docházejí vykladači k závěru, že Evangelium je dostatečně srozumitelné a smysluplné v té podobě, jak ji dnes známe.

Objevily se také snahy vysledovat v Janově evangeliu redaktorské zásahy a užití písemných pramenů (zejména R. Bultmann). Je sice pravděpodobné, že autor z psaných dokumentů čerpal, ale není příliš jasné, do jaké míry. Je možné, že Evangelium vznikalo po etapách, a proto je jeho rozbor krajně obtížný.

V. Myšlenkové pozadí

Po období, kdy bylo Janovo evangelium považováno za helénistickou knihu, jejíž nejbližší paralely se údajně vyskytují v silně helénizovaném judaismu, mysterijních náboženstvích a dokonce i v řecké filozofii, vychází dnes znovu najevo jeho v podstatě židovský původ.

Našlo se mnoho důkazů o tom, že všechna čtyři Evangelia vznikla na pozadí aramejské tradice (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*³, 1967). Jedním ze zdrojů Janova evangelia mohla být aramejská rčení – což je samozřejmě, neboť aramejščina byla Ježíšovým mateřským jazykem. Jan často vyjadřuje myšlenky souhradnými spojeními a pomocí paralelismu, což jsou dobře známé rysy semitského způsobu psaní. Vše nasvědčuje tomu, že lingvistický základ Janova evangelia je aramejský, i když teorie, že původně bylo napsáno aramejsky, není přesvědčivá.

To přirozeně znamená, že myšlenkový obsah Janova evangelia je židovský. Citací ze SZ v něm sice nacházíme relativně málo, ale většina klíčových pojmů Janova evangelia pochází právě odtud (např. slovo, život, světlo, pastýř, Duch, chléb, vinný kmen, láska, svědek) a Ježíš je zde zobrazen jako ten, kdo naplňuje SZ.

Lze také najít paralely s tehdejšími židovskými myšlenkovými systémy, zejména s ortodoxním rabinickým judaismem. Považujeme za naprosto přirozené, že Ježíš a jeho následovníci často souhlasili se SZ vykladači své doby a že jimi byli – pozitivně i negativně – ovlivněni (sr. 5,39; 7,42). Vzhledem k tomu, že helénismus působil na palestínský judaismus asi 200 let, nemusíme jeho vliv na Janovo evangelium hledat příliš složitě. Míru podobnosti mezi myšlenkami Janova evangelia a Filóna Alexandrijského hodnotí od-

borníci různě.

Dobové pozadí Janova evangelia pomáhají osvětlit také židovské kumránské texty, i když se jejich význam pro pochopení NZ někdy přeceňuje. Pozornost obvykle upoutává dualismus světla a temnoty a také mesiášské naděje, které tyto dokumenty obsahují, ale kořeny zmíněných myšlenek spočívají ve SZ a lze pochybovat o tom, zda je nutné postulovat nějaký přímý vliv Kumránu na Janovo evangelium. (Viz F. M. Braun, *RB* 62, 1955, str. 5–44; J. H. Charlesworth [ed.], *John and Qumran*, 1972.)

Další faktory, které mohly ovlivnit vznik Janova evangelia, rozebírá podrobně C. H. Dodd. Správně odmítá mandejství, pohansko-křesťanský synkretismus, jehož nejstarší spisy evidentně pocházejí z doby pozdější než Janovo evangelium. Značnou pozornost však věnuje helénistickému mysterijnímu náboženství, zejména v té podobě, jak ji vykresluje *Corpus Hermeticum* (*HERMETICKÁ LITERATURA), soubor traktátů, které ve své nynější podobě pravděpodobně vycházejí z Egypta 3. stol. Ačkoli zde narazíme na zajímavé myšlenkové paralely, jež ukazují, že Janovo evangelium mohli číst nejen Židé, ale i pohané, blízká příbuznost obou myšlenkových systémů není pravděpodobná. (Sr. G. D. Kilpatrick in *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross, 1957.)

Jelikož ve 2. století již existoval rozvinutý křesťanský *gnosticismus, musíme v 1. století počítat s určitou jeho přípravou fázi, která se odráží v polemice v Ko a 1 J. Teorii, že Janovo evangelium bylo ovlivněno gnostickými heretiky, proti nimž vystupuje (sr. výše II), prosazoval E. F. Scott (*The Fourth Gospel*², 1908, str. 86–103). Později tvrdil R. Bultmann a E. Käsemann, že Janovo evangelium prezentuje Ježíše pod vlivem gnostických mýtů. Názor C. H. Dodda, že křesťanství janovských spisů se od gnosticismu naprosto liší, přestože mají společné pozadí (*op. cit.*, str. 114), odpovídá faktům mnohem více.

V raně křesťanském světě zaujímají janovské spisy jedinečné místo a představují samostatný myšlenkový proud. Přesto jejich učení tvoří součást obecného učení křesťanské církve a např. od Pavla se liší spíše formou než obsahem. (Sr. A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament*, 1943.)

VI. Vnější důkazy

Existenci Janova evangelia dosvědčuje v Egyptě před r. 150 po Kr. Rylandsův papýrus 457, nejstarší známý zlomek NZ rukopisu.

To, že se Janova evangelia spolu s ostatními třemi užívalo jako autoritativního textu, potvrzuje papýrus Egerton 2, který rovněž pochází z doby před r. 150 (C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953, str. 12–52). Použil ho také Tatianos ve svém spise *Diatessaron*. Irenaeus hovoří o kánonu čtyř evangelií kolem r. 180 po Kr. Janovo evangelium znali a užívali určitě též v gnostických kruzích – např. Valentinův učedník Ptolemaios, *Petrovo evangelium* (asi r. 150) a (téměř jistě) autor valentinského *Evangelia pravdy*. Zda Janovo evangelium znali i jiní autoři té doby, lze určit těžko. Vliv jazyka janovských spisů lze vystopovat u Ignatia (asi r. 115) a u Justina (asi 150–160), avšak je sporné, zda je to důkaz literární závislosti.

Tradice o autorství Janova evangelia předkládá Irenaeus, který uvádí, že Jan, učedník Páně, sepsal evangelium v Efezu. Drží se jí i Klement Alexandrijský (asi r. 200) a protimarkiónský prolog k Janovu evangeliu, o jehož vzniku v 2. století se pochybuje. Mura-

JANOVO EVANGELIUM

torio kánon (asi 180–200) uvádí legendu, v níž je autorem apoštol Jan, a apoštolské autorství přijímal také Ptolemaios. Ovšem Papias, který měl úzký kontakt s apoštolskými tradicemi, o této věci nehovoří a Polykarpos, jenž podle Irenaea s Janem spolupracoval, cituje epistoly, nikoli však Evangelium. Ani apokryfní *Skutky Janovy* o tomto Evangeliu nic neříkají. Na počátku 3. století se objevily určité námitky proti apoštolskému autorství Janova evangelia, pravděpodobně proto, že ho využívali gnostici.

VII. Autorství

Na konci 19. století se na základě vnitřních i výše uvedených vnějších důkazů dospělo k všeobecně přijímanému názoru, že čtvrté Evangelium napsal apoštol Jan. Vnitřní důkazy v klasické podobě formulovali B. F. Westcott a J. B. Lightfoot (*Biblical Essays*, 1893, str. 1–198). Ukázali, že autorem je Žid, palestinský Žid, očité svědek zapsaných událostí, apoštol, a to konkrétně apoštol Jan, o němž se hovoří jako o „milovaném učedníkovi“.

Objevila se ovšem řada protiargumentů:

1. Existuje teorie, že *Jan zemřel v mladém věku jako mučedník, avšak tuto hypotézu většina badatelů správně odmítá.

2. Autorství očitého svědka se vyvrací údajnou nepřesností geografických a historických údajů Janova evangelia. Poslední archeologické výzkumy však potvrdily, že jeho místopis je až překvapivě přesný (sr. R. D. Potter, *TU 73*, 1959, str. 329–337). O otázce historické přesnosti viz níže.

3. Uvádí se, že apoštol Jan nebyl schopen takového Evangelium napsat. Přesvědčení, že Jan byl nevzdělaný člověk, se zakládá pouze na sporném výkladu Sk 4,13 a opomíjí takové analogie, jakou představuje např. John Bunyan, bedfordský dráteník. Jako apoštol údajně nemohl napsat Evangelium, které se tak liší od ostatních tří, avšak tento názor nebere v úvahu zvláštní účel Janova evangelia a skutečnost, že je nelze srovnat s žádným jiným Evangeliem, jež by napsal přímo některý z apoštolů. Jako Žid při nemohl proniknout do helénistického způsobu myšlení, které se v Evangeliu projevuje (viz však V výše). A konečně by si přý někdo nedovolil nazývat se „milovaným učedníkem“, což je však pouze subjektivní argument (tj. kdo ho považují za závažný, mohou užít tohoto titulu připisovat Janovu písaři).

4. Nejpádnějším argumentem je to, jak opatrně a pomalu církev Janovo evangelium přijímala. Byla zpochybněna Irenaeova spolehlivost (avšak bez zřejmého opodstatnění) a objevil se názor, že lidé, u nichž se dalo očekávat, že Janovo evangelium budou znát a citovat z něho, se o něm nikde nezmiňují. Proti tomu musíme poukázat na obecně malou platnost argumentů na základě absence zmínek (sr. W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*⁴, 1955, str. 273) a na skutečnost, že předtím, než se začala přijímat všechna čtyři Evangelia společně, existovalo pro přijetí a užívání ostatních tří Evangelii skoro stejně tak málo důkazů. Dále kromě stručné poznámky v 21,24 nevíme vůbec nic o okolnostech uveřejnění Janova evangelia.

Poměrně jisté je, že můžeme pominout každou teorii, která popírá jakoukoli souvislost mezi apoštolem Janem a Janovým evangeliem. V tom případě pak vyvstávají tři alternativy. Za prvé je možné, že ho Jan sepsal sám nebo s pomocí písaře. Za druhé mohly jako základ Evangelia posloužit Janovy vzpomínky ne-

bo janovská tradice, jež zpracoval nějaký Janův učedník. Třetí eventualita, která je variantou druhé, počítá s existencí janovské „školy“, pravděpodobně spojené s J Palestinou, v níž se rozvíjela charakteristická janovská teologie a jejíž příslušníci vytvořili janovské spisy. Pro tuto teorii či proti ní je však obtížné předložit přesvědčivé důkazy. (Pro srovnání lze uvést hypotézu K. Stendahla o matoušovské škole, pro kterou máme doposud velmi nedostatečné důkazy.)

Rozhodnout mezi těmito teoriemi není snadné. Nejvíce se rozšířila a zdá se pravdivá tradice, že Jan Evangelium nadiktoval (sr. R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1960, str. 17–20). Stále ještě existuje dost důvodů tvrdit, že mezi apoštolem Janem a vlastním napsáním Evangelia existuje úzký vztah.

(Viz též *JANOVY LISTY.)

VIII. Místo a doba vzniku

Raná tradice dává apoštola Jana do souvislosti s Malou Asií, konkrétně s Efезem. Spojení s Malou Asií je velice pravděpodobné u Janových listů a vyžaduje ho i Zjevení. Ať už byl autorem Zjevení evangelista nebo nějaký jeho spolupracovník, hovoří to ve prospěch napsání Evangelia v Asii.

Nelze však ignorovat ani teorie o jiných místech. Jelikož v Asii Janovo evangelium téměř neznali, mnozí se kloní k názoru, že vzniklo v Alexandrii, kde je zřejmě velice brzy užívali gnostikové (sr. též papyry). Vládlo tam odpovídající myšlenkové ovzduší (helénistický judaismus) a celková odlehlost města by vysvětlovala jeho pomalé šíření. Jana však žádná tradice s Alexandrií nespojuje. Objevily se také teorie o vzniku Evangelia v Antiochii, ale ty mají stěžejní váhu. Někteří badatelé hledají souvislosti mezi Janovým evangeliem a J Palestinou – vzhledem k jeho myšlenkovému pozadí, ale to jen potvrzuje, že tam autor strávil část svého života.

Obvykle se předpokládá, že Janovo evangelium bylo napsáno v 90. letech. Tento názor se opírá o předpoklad, že vycházelo ze synoptických Evangelii (viz však IX níže), a o údajný popavlovský charakter jeho teologie. Janovo evangelium sice není nutné považovat za závislé na Pavlovu učení, ale jen stěží se můžeme vyhnout dojmům, že nejde o raný spis. Pokud nějak souvisí s Efезem, určité vzniklo až po Pavlově tamějším působení. To potvrzuje i doba vzniku Janových listů – stěžejně dříve než v 60. letech. Pokud bylo Janovo evangelium napsáno jinde, např. v Palestině, lze připustit i ranější dobu vzniku, což zatím považujeme za nepravděpodobné. Skutečným jádrem argumentace ve prospěch „palestinského původu“ je tvrzení, že nás zbavuje nutnosti připisovat Evangeliu extrémně pozdní dobu vzniku, abychom mohli vysvětlit jeho myšlenkový vývoj. (Sr. J. A. T. Robinson, *op. cit.*, str. 94–106.)

IX. Vztah k synoptickým Evangelii

1. Znalost synoptické tradice

Ještě asi před 40 lety se soudilo, že Jan synoptická Evangelia znal (přinejmenším Markovo a Lukášovo) a že je zamýšlel opravit, doplnit nebo nahradit. S ostrou kritikou proti tomuto názoru vystoupil P. Gardner-Smith (*St. John and the Synoptic Gospels*, 1938), B. Noack (*Zur Johanneischen Tradition*, 1954) a C. H. Dodd (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963), kteří tvrdili, že Jan čerpal z ústní tradice, z níž vycházeli i synoptikové, a psal nezávisle na

nich. Nejvíce styčných bodů najdeme mezi Janovým a Lukášovým evangeliem, zejména ve vyprávění o Ježíšově ukřižování, ale není jisté, zda dokazují jejich literární závislost. Je docela možné, že Lukáš měl přístup k tradicím zaznamenaným v Janově evangeliu nebo že se s jeho autorem dokonce osobně znal (sr. G. W. Broomfield, *John, Peter and the Fourth Gospel*, 1934).

V úvahu je třeba vzít také vnější důkazy. Informace, které měl Papias o Markovi a Logiích, pocházely od (Jana) „staršího“, jenž *mohl* mít vztah k sepsání Janova evangelia. Klement Alexandrijský napsal: „Jan, poslední ze všech, když viděl, že vše, co se týče Krista jako člověka, je již v evangeliích popsáno, proto na naléhavou prosbu svých přátel napsal pod vnutím Ducha svatého své Evangelium.“ Tuto charakteristiku Janova evangelia jakožto „duchovního“ můžeme samozřejmě přijmout, aniž bychom byli přesvědčeni, že Jan psal na základě znalosti ostatních Evangelii, ale těžko lze věřit tomu, že neměl žádnou představu o jejich obsahu, i kdyby do nich při psaní přímo nenahlížel. Tuto otázku musíme proto stále považovat za otevřenou.

2. Porovnání vyprávění

Zde vyvstávají dva problémy. Nejprve se ptejme, zda do sebe synoptická a janovská vyprávění zapadají a jestli se dají zpracovat do jednoho souvislého celku. Je pravda, že existují poměrně přesvědčivé pokusy o jejich spojení, což na obojí vrhá nové světlo. (E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960). Je to možné díky tomu, že obě podání popisují Ježíšovu činnost v různých obdobích a na různých místech. Zastaralý názor, že synoptická Evangelia neponechávají žádný prostor pro Ježíšovu službu v Jeruzalémě (kromě vyprávění o jeho ukřižování), nyní zcela ztratil svoji váhu. Samozřejmě nesmíme zapomínat, že žádné z Evangelii si nečiní nárok na chronologicky přesné vyprávění, takže nelze detailně rekonstruovat pořadí událostí.

Druhý problém se týká případů, kdy se zdá, že si Evangelia v historických záležitostech protičeří, včetně míst, kde se předpokládá, že Jan údajně ze synoptických Evangelii vědomě opravuje. Jako příklad uvedme důvod Ježíšova zatčení (konkrétně otázku, proč synoptická Evangelia neuvádějí Lazarova vzkříšení – možnou odpověď viz in J. N. Sanders, *NTS 1*, 1954–5, str. 34), časové určení očistění chrámu a datum poslední večeře a ukřižování (viz N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, str. 649–670). Rozsah těchto obtíží může být přeceňován, ale musíme připustit, že zde dosud existují skutečné problémy, na něž dosud neznáme odpovědi. Tyto rozdíly však v žádném případě nemají vliv na podstatu evangelijních zápisů.

3. Promluvy v Janově evangeliu

Učení, které Kristu připisuje Janovo evangelium, se obsahem i formou značně liší od podání v synoptických Evangelii. Chybějí zde tak známé pojmy, jako je Boží království, démoni, pokání a modlitba, a místo toho se objevují nové – pravda, život, svět, zůstávání a svědectví. Zároveň si jsou obě tradice v některých bodech velice blízké, navzájem se propojují a mají společná témata, např. Otec, Syn člověka, víra, láska a poslání. Stylem a slovní zásobou se také liší. V Janově evangeliu nenajdeme žádná podobnosti a Ježíš tu často hovoří v dlouhých promluvách či dialogích, které v synoptických Evangelii nemají obdoby.

Mnoho vědců se proto domnívá, že nám Jan předkládá spíše své vlastní myšlenky nebo úvahy o Ježíšových slovech než jeho *ipsissima verba*. Ve prospěch tohoto závěru jasně hovoří skutečnost, že s velice podobným stylem a obsahem se setkáváme i v 1 J. Přesto musíme vše pečlivě zvažovat. Především je třeba říci, že Janovo evangelium obsahuje mnoho výroků, jež se svou formou a obsahem podobají výpovědím v synoptických Evangelii (sr. B. Noack, *op. cit.*, str. 89–109; C. H. Dodd, *op. cit.*, str. 335–349) a které mají stejné právo na to, aby byly hodnoceny jako autentické. Za druhé, v synoptických Evangelii se naopak objevuje minimálně jeden „záblesk Janova myšlení“ (Mt 11,25–27), což nás důtklivě varuje před povrchním soudem, že synoptický Ježíš nemluví stejným jazykem jako Ježíš janovský. Za třetí, ve všech čtyřech Evangelii lze vysledovat stejné stopy aramejské mluvy a stejné rysy židovských metod dialogu.

Proto můžeme se značnou jistotou konstatovat, že výroky zaznamenané v Janově evangeliu mají pevný historický základ ve skutečných Ježíšových slovech. Uchovaly se nám však v janovském komentáři, z něhož je lze oddělit jen s velkými obtížemi. (Sr. problém Ga 2,14nn: kde končí Pavlova řeč k Petrovi a kde začíná úvaha o ní?) Není to nikterak radikální závěr. Např. tak konzervativní badatel, jakým je Westcott, viděl v 3,16–21 spíše slova Janova než Ježíšova.

X. Historie a výklad v Janově evangeliu

Účel Janova evangelia (viz výše II) vyžaduje, abychom jeho obsah alespoň v hlavních rysech považovali za historický. Pokud nám Jan předkládá smyšlenou konstrukci, jež měla vyjádřit kázání církve o Ježíši jako Mesiáši, namísto dějinných faktů, z nichž toto kázání vycházelo a které potvrzovaly jeho pravdivost, pak Evangelium svůj účel splnit nemůže. (Viz C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 1967, str. 100–114.)

Již jsme poukázali na to, že mnohé z problémů, jimiž se obvykle zpochybňuje historická věrohodnost Janova evangelia, v žádném případě nemají takovou váhu, jaká se jim připisuje. Ve skutečnosti stále více odborníků uznává, že Janovo evangelium obsahuje důležité historické tradice o Ježíši a že jeho pozemský život nelze plně pochopit pouze na základě synoptických Evangelii (sr. T. W. Manson, *BJRL 30*, 1947, str. 312–329; A. M. Hunter, *According to John*, 1968).

Na druhé straně vyvolává Janovo evangelium po přečtení synoptických Evangelii dojem, že obsahuje spíše výklad Ježíše než přísně doslovnou zprávu o jeho životě. Ježíšovo učení je zde jiné, také představa o jeho osobě se liší, zejména co se týče jeho vlastního povědomí o svém mesiášství a Synovství. Tyto odlišnosti by však nebylo moudré přeceňovat. V Janově evangeliu není Ježíš o nic méně lidský než v ostatních Evangelii a dokonce v něm nechybí ani důraz synoptických evangelii o „utajení Mesiáše“. F. F. Bruce se může odvážit říci, že mezi Ježíšem synoptických Evangelii a Ježíšem Janova evangelia neexistují žádné podstatné rozpory (*The New Testament Documents*⁵, 1960, str. 60n).

To tedy znamená, že Janovo evangelium nestojí v protikladu k ostatním Evangelii, ale vykládá Osobu, kterou tato Evangelia popisují. Ostatní evangelisté nám dali Ježíšův popis, zatímco Jan nám zanechal portrét (W. Temple, *op. cit. níže*, str. 16). Ve světle toho, co bylo řečeno, pak lze Janovo evangelium považovat jako zdroj informací o Ježíšově životě a záro-

veň jako Janův výklad jeho života, i když tyto dvě oblasti od sebe nelze úplně oddělit. Ježíšův pozemský život není možné úplně pochopit, kdyby se Kristus církvi nezjevil jako vzkrísený Pán. Jan inspirovaný Duchem (sr. 14,26; 16,14) objasnil význam Ježíšova působení na zemi. Vysvětluje Ježíšův život, přičemž nám ukazuje „pravý význam pozemského příběhu“ (A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, 1957, str. 129).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře k anglickému textu: B. F. Westcott, 1882 a později (též k ř. textu 1908); E. C. Hoskyns a F. N. Davey, ²1947; W. Temple, 1945; R. H. Lightfoot, 1956; R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1960; G. A. Turner a J. R. Mantey, 1964; J. Marsh, *Pelican*, 1968; J. N. Sanders a B. A. Mastin, *BNTC*, 1968; R. E. Brown, *AB*, 1971; L. Morris, *NIC/NLC*, 1971; B. Lindars, *NCB*, 1972; k řeckému textu: J. H. Bernard, *ICC*, 1928; C. K. Barrett, 1955; R. Schnackenburg, Sv. 1, 1968; R. Bultmann, 1971; v němčině: R. Schnackenburg, *HTKNT*, Sv. 1, 1965 (viz výše); Sv. 2, 1971; Sv. 3, 1976.

W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 1955; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953; *idem*, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963; E. Malatesta, *St John's Gospel 1920–1965*, 1967; J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968; A. M. Hunter, *According to John*, 1968; E. Käsemann, *The Testament of Jesus*, 1968; R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, 1970; C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, 1975; J. Painter, *John: Witness and Theologian*, 1975; S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978. I.H.M.

JANOVY LISTY

I. Pozadí a okolnosti vzniku 1. listu Janova

1 J se označuje jako epistola, ale přesně vzato zde nejdeme nic, co by připomínalo formu dopisu (na rozdíl od 2 J a 3 J). Vypadá spíše jako traktát určený do konkrétní situace.

Vznikl jako odpověď na činnost falešných učitelů, kteří se odštěpili od sboru (či sborů), kam Jan psal, a snažili se svěst věrné (2,18n.26). Vytvořili úzkou skupinu zasvěcených, přičemž věřili, že disponují vyšším poznáním než obyčejní křesťané (sr. 2,20.27; 2 J 9), a prokazovali jim jen málo lásky (sr. 4,20).

Jednalo se o předchůdce pozdějších heretiků, obecně známých pod označením „gnostikové“ (z ř. *gnōsis* = poznání), neboť si činili nárok na zvláštní poznání Boha a teologie. Zdá se, že na základě svého nového učení popírali, že Ježíš je Kristus (2,22), preexistenční (1,1) Syn Boží (4,15; 5,5.10), který přišel v těle (4,2; 2 J 7), aby lidem přinesl spasení (4,9n.14). Přesnou podobu této hereze však neznáme. Všeobecně se soudí, že měla blízko k názorům, které na konci 1. století zastával Kérinthos v Malé Asii, i když s tím, co víme o jeho učení, se zcela neztotožňovala. Kérinthos považoval Ježíše za dobrého člověka, v němž přebýval od jeho pokřtění do doby těsně před ukřižováním nebeský Kristus (Irenaeus, *Adv. Haer.* 1. 26. 1 in J. Stevenson, *A New Eusebius*, 1957, č. 70). Jeho názor zjevně odporuje 5,6 a dalším veršům, v nichž se zdůrazňuje, že Ježíš je (nejen byl) Kristus, Syn Boží (2,22; 5,1.5). Toto učení pravděpodobně souviselo s běžným gnostickým rozlišováním mezi duchem a hmotou, podle něhož bylo skutečné vtělení Boha

v člověku nemožné a pouze zdánlivé (jako v doketismu) nebo dočasné (jako v kérintismu).

Falešní učitelé dále tvrdili, že jsou „bezhršíšší“ (1,8.10) a zřejmě také že nepotřebují vykoupení skrze smrt Ježíše Krista. Ve skutečnosti byli k morálce lhostejní, chodili cestami tohoto světa (sr. 2,15), ignorovali Kristova přikázání (2,4) a bez zábran dělali, co se jim zlíbilo (aniž by se ovšem dopouštěli do očí bijících hříchů). Neuvědomovali si, že hřích je morální kategorie, tj. porušení Zákona (3,4.7n), a v důsledku toho necítili žádný rozpor mezi proklamováním své bezhršíšnosti a svým sobectvím a nedostatkem lásky. Patrně se zde odráží i vliv gnostického rozlišování mezi duchem a hmotou: jelikož tělo (hmota) bylo v každém případě zlé a záleželo pouze na (božsky implantovaném) duchu či duši, jejich tělesného chování se křesťanská víra netýkala.

Jan píše proto, aby poskytl vůči tomuto učení protilátku a s ohledem na tuto skutečnost lze také nejlépe pochopit jeho argumentaci. Pokusy vysvětlit složitou strukturu spisu z hlediska kritiky pramenů (R. Bultmann; W. Nauck; J. C. O'Neill) se nesetkaly s příliš příznivým přijetím.

II. Nástin obsahu 1. listu Janova

Hned na začátku Jan uvádí, že jeho cílem je čtenářům vysvětlit, co slyšel a viděl, pokud jde o slovo života, zjevené v Ježíši Kristu, aby mohlo vzniknout radostné společenství mezi ním, jeho čtenáři a Bohem (1,1–4).

Pak uvádí základní tezi, že *Bůh je světle*, a na základě této univerzálně přijatelné pravdy se pak zabývá určitými chybnými tvrzeními svých oponentů (1,6a.8a.10a; 2,4a). Na rozdíl od nich prohlašuje, že obecenství s Bohem a očistění skrze Ježíšovu krev mohou mít jenom ti, kdo chodí ve světle. Popírat, že člověk je hříšník, který potřebuje očistění, znamená klamat sám sebe. Hříšník však může mít jistotu, že mu věrný Bůh díky spravedlivému Obhájci Ježíši Kristu odpustí. Ten, kdo o sobě tvrdí, že má pravé poznání Boha, a přitom neplní jeho příkazy, je lhář (1,5–2,6).

Jan pak křesťany vyzývá, aby plnili nové Boží přikázání. Ve skutečnosti jde o starý požadavek, avšak nyní je předkládán znovu – jako zákon nové éry světa, které již začalo svítit v temnotě starého hříšného světa. Apoštol cítí, že své čtenáře může oslovovat tímto způsobem, protože již do této nové epochy vstoupili a požívají výsady odpuštění, poznání a moci. Dále je napomíná, aby nelnuli k hříšnému světu, který spěje k zániku (2,7–17).

Jedním ze znamení příchodu nového věku je nástup falešných učitelů, kteří nyní opustili svůj dočasný domov v církvi. Jejich učení popírá, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, což ve skutečnosti znamená, že neuznávají ani samotného Boha Otce. Samozřejmě, že si činí nárok na zvláštní poznání, ale Jan své čtenáře ujišťuje, že pravé poznání mají křesťané, neboť je Bůh pomazal (Duchem nebo možná Božím slovem) (2,18–27).

Radí jim, aby zůstávali v Kristu, jenž je svatý a spravedlivý, a prověřovali sami sebe i své učitele podle toho, jak se mu podobají. To vede k myšlence úžasného privilegia křesťanů být Božími dětmi a ještě větší výsady, že při Kristově příchodu budou všichni jako on. Toto všechno je má podněcovat ke svatému životu (2,28–3,3).

Jak se tedy Boží děti charakterově liší od dětí d'ábla? Kristus přišel, aby odstranil hřích. Z toho vyplývá, že Boží děti nehřeší a ve skutečnosti ani hřeší meno-

hou, zatímco děti d'ábla nedělají to, co je správné, a ani neprojevují lásku. Tímto nekompromisním prohlášením, jež musíme chápat ve světle 1,8, Jan říká, že křesťan jako křesťan nemůže hřešit. Mluví zde o ideálním charakteru křesťana oproti falešným učitelům, kteří se nikterak nesaňají tohoto ideálu dosáhnout (3,4–10).

Křesťané mohou čekat, že je d'áblův děti budou nenávidět, tak jako Kain Ábela. Opravdový křesťan se vyznačuje láskou, která se projevuje v sebeobětování a praktickém milosrdenství (3,11–18).

Tyto skutky lásky potvrzují, že je člověk křesťanem. Přestože ho někdy jeho svědomí odsuzuje, nemusí před svým Soudcem, Bohem, který zná jeho touhu milovat a sloužit mu, znejistět (sr. J 21,17). V plné důvěře se může smělé modlit, protože ví, že je Bohu milý, neboť plní jeho přikázání lásky, a kromě toho dostane vnitřní ujištění od Božího Ducha (3,19–24).

Jak křesťan získá jistotu, že má Božího Ducha? Vždyť i falešní učitelé tvrdí, že mají Ducha. Jan odpovídá, že pravé vnuknutí pramení pouze z víry v Ježíše, který přišel v těle. Falešné učitele však vede duch antikrista (4,1–6).

Po této odbočce se apoštol vrací k tématu lásky. Lásku, opakuje, svědčí o tom, že daný člověk je zrozen z Boha, protože, jak vyplývá z Kristovy oběti, *Bůh je láska*. (Zde vidíme Janovo druhé významné prohlášení o Boží podstatě.) Přestože lidé nemohou Boha vidět, prokazují-li lásku, Bůh v nich přebývá (4,7–12).

Nyní apoštol shrnuje předpoklady křesťanské jistoty – mít Ducha, vyznávat Ježíše Krista a projevovat lásku. To jsou znamení, že v nás Bůh přebývá. Dodávaj nám odvahu pro den soudu, neboť kde je láska, tam není strach. Aby však autor zabránil jakémukoli antinomistickému či „spiritualistickému“ nepochopení, zdůrazňuje, že lásku k Bohu nutně provází láska k bratřím. Všichni upřímní vyznavači Ježíše Krista milují Boha a své bližní. Dodržet toto přikázání není těžké, protože ti, kdo se znovu narodili z Boha, mohou vírou překonat síly namířené proti nim (4,13–5,4).

To vede Jana zpět k tématu víry. Pravá křesťanská víra má ve svém středu Ježíše Krista, který se nejen dal pokřtít, ale také prolil svou krev na kříži, a Duch o něm přináší svědectví (J 51,26). Tyto tři faktory – Duch, voda a krev – představují Boží svědectví, jež potvrzují víru v Krista. Jan chce možná také říci, že na toto svědectví navazuje spasitelné působení Ducha v církvi (nebo v jednotlivých věřících) a svátostech (křesť a Večeře Páně). Nevěřit tomuto svědectví znamená činit z Boha lháře a odmítat věčný život, který lidem dal ve svém Synu (5,13–21).

V závěru Jan uvádí, že svým dopisem chtěl čtenáře ujistit o jejich spasení. Mohou se plně spolehnout, že Bůh odpoví na jejich prosby, a proto mají bloudící bratry získat zpět skrze modlitbu (i když v případě smrtelného hříchu, ať už jím je cokoli, není přímluva nic platná). Nakonec zaznívají tři slavná prohlášení: křesťané mají moc nehřešit, patří Bohu a spočívají v Ježíši Kristu, který je jejich velkým učitelem. Epistol uzavírá varování před modlářstvím (tj. uctíváním pohanských bohů, ale význam zde není zcela jasný) (5,13–21).

III. Dobové pozadí a obsah 2. a 3. listu Janova

2 a 3 J představují skutečné dopisy, jaké se tehdy

psávaly, dostatečně dlouhé, aby každý z nich zabral list papýru běžné velikosti (25 x 20 cm). (O pozoruhodné blízké paralele ke struktuře 3 J viz C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents*, 1956, č. 22.)

2. list Janův napsal „starší“ a adresuje jej „vyvolené paní a jejím dětem“. S velkou pravděpodobností tu jde o symbolické oslovení církve (sr. 1 Pt 5,13), které možná mělo zmať všechny nepřátelsky naladěné lidi, do jejichž rukou se dopis mohl dostat (1–3). Tento list vznikl za stejných okolností jako 1 J (sr. 2 J 7 s 1 J 4,3). Od jednoho sboru ke druhému cestovali falešní učitelé, kteří popírali, že Syn Boží skutečně přišel v těle. „Starší“ před takovýmto učením varuje – „kdo zachází dál“ a přijímá toto nové či vyšší učení, opouští svou víru v Boha, Otce Ježíše Krista. Pisatel nabádá své přátele, aby falešným učitelům neposkytovali pohostinství, a povzbuzuje je, aby se drželi pravdy, která v nich již přebývá, a plnili přikázání lásky (4–11). Nakonec vyjadřuje naději, že je brzy uvidí, a připojuje pozdravy ze svého vlastního sboru (12n).

3. list Janův je soukromý dopis (jako např. List Filemonovi) určený Gáiovi, vedoucímu pracovníkovi jiného sboru. „Starší“ svého přítele chválí za jeho odanost pravdě a za to, že prokazuje praktickou lásku cestujícím kazatelům, kteří jsou závislí na materiální pomoci sborů (1–8). Zaujímá opačný postoj než Diotrefés, jenž usiloval o vůdčí postavení ve svém sboru (pravděpodobně sousedícím se sborem Gáiovy), neuposlechl Janovu radu a před sborem možná Janův dopis zatajil, odmítl podporovat cestující kazatele a vylučoval ty, kdo je přijali. Vidíme, jaké problémy působil vývoj stálého vedení místních sborů spolu s existencí apoštolských správců a cestujících kazatelů. Diotrefés ve svém sboru usiloval o úřad „biskupa“ a odmítal jakékoli zásahy zvenčí. Takovému potíže nepochybně musely po smrti apoštolů vzniknout, ale Diotrefés tyto záležitosti očividně neřešil křesťanským způsobem. „Starší“ upozorňuje, že přijde, a bude-li třeba, vypořádá se s Diotrefem osobně (9–11). Nakonec se pochvalně zmiňuje o Demétriovi (zřejmě dočasně odstraněným kazatelům) a končí vřelými pozdravy (12–14).

IV. Vnější ověření pravosti Listů

1. list Janův znal podle Eusebia Papias (asi r. 140). Cituje ho Polykarpos (asi 110–120) a téměř jistě také Justin (asi 150–160). Jako první čtvrtého evangelisty jej přijímal Irenaeus (asi r. 180), Muratoriho kánon (asi 180–200) a Klement Alexandrijský (asi r. 200). Podle Eusebia se o jeho pravosti nikdy nepochybovalo. 2. a 3. list Janův jsou pravosti uvedeny v Muratoriho kánonu (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 124 a pozn.). 2 J cituje Irenaeus a o obou epistolách zřejmě hovořil Klement Alexandrijský. Jejich krátkost způsobila, že o nich téměř nikde nenacházíme zmínky a pochybovalo se o jejich kanoničnosti, což se odráží v Eusebiovi, který cituje Origena (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 289).

V. Místo původu, autorství a doba vzniku

Za nejpravděpodobnější se dosud jeví asijský původ všech pěti janovských spisů. U epistol tomu nasvědčuje Kérinthovo učení, proti němuž vystupují, a tradice, které jejich autora spojují s Efezem.

Autorství dopisů a janovských spisů představuje problémy, jež dosud nejsou plně vyřešeny.

1. Je jisté, že všechny tři epistoly napsala jedna osoba, přestože to popíral Jeroným a zcela nedávno

R. Bultmann (*op. cit.*, str. 1n). 1. list Janův je anonymní, ale dnes můžeme tvrdit, že i jeho autorem byl „starší“.

2. Je poměrně jisté, že Janovo evangelium a 1. list Janův napsal též autor. To zpochybují C. H. Dodd (str. 47–56; podrobněji in „The First Epistle of John and the Fourth Gospel“, *BJRL* 21, 1937, str. 129–156) a C. K. Barrett (*The Gospel according to St. John*, 1956, str. 49–52), ale přesvědčivý důkaz podávají A. E. Brooke (str. 1–19), W. F. Howard (*The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*⁴, 1955, str. 281–296) a W. G. Wilson (*JTS* 49, 1948, str. 147–156). Skutečně nelze pochybovat o tom, že Janovo evangelium a 1. list Janův představují výplody téže myšl. ve dvou různých situacích. Janovo evangelium je hlubokou studií o Kristově vtělení, určenou především jako apologetický spis okolnímu světu; 1. list Janův je pojednání, k jehož napsání vedla konkrétní situace v církvi. Rozdíly mezi oběma spisy lze z velké části vysvětlit odlišnými adresáty a účelu. Janovo evangelium logicky předchází 1. list Janův, ale stěží lze určit, zda v tomto pořadí také vznikly. Janovo evangelium zřejmě vyžadovalo mnoho let přemýšlení a 1. list Janův mohl být napsán v průběhu tohoto období.

3. Musíme se zamyslet nad vztahem Zjevení (které se na základě pádných vnějších důkazů připisuje apoštolu Janovi) k Janovu evangeliu a 1.–3. listu Janovu. Teorie o společném autorství všech pěti knih je velice těžko udržitelná, jak to poměrně brzy viděl Dionýsios Alexandrijský (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 237). Mezi Zjevením a ostatními janovskými spisy existují značné teologické rozdíly, ačkoli v některých bodech jsou si naopak velice podobné. Kromě toho se řečtina Zjevení liší od všech ostatních NZ knih. Bez ohledu na hypotézy, že původně bylo napsáno aramejsky, takže jeho autorem mohl být též člověk, který řecky napsal Janovo evangelium a 1.–3. list Janův, pochybnosti o společném autorství zůstávají.

Vzhledem k těmto faktům vznikly v otázce autorství různé teorie, z nichž si pozornost zaslouhují tři:

První, tradiční pojetí, které podporuje D. Guthrie (*New Testament Introduction*), připisuje všech pět knih apoštolu Janovi, jenž byl kvůli svému věku a autoritě znám jako „starší“ *par excellence* (podobný titul sr. v 1 Pt 5,1). Proti této teorii svědčí problémy, jež vyvstávají v souvislosti se Zjevením, a vnější důkazy, které podle některých badatelů nedostatečně potvrzují apoštolské autorství Janova evangelia.

Podle druhého řešení, jež se vyhýbá prvnímu z těchto protiargumentů, napsal Janovo evangelium a 1.–3. list Janův apoštol Jan a autorem Zjevení byl jiný Jan, kterého jinak neznáme. Tak v podstatě vypadala teorie Dionýsia Alexandrijského a dnes ji zastává A. Wikenhauser (*New Testament Introduction*, 1958, str. 547–553). Podle tohoto názoru musíme předpokládat určitý vztah mezi oběma Jany, jimž by se daly vysvětlit podobné rysy v teologii těchto spisů.

Třetí řešení, které se vyhýbá druhému z problémů tradiční teorie, vidí jako autora Janova evangelia a 1.–3. listu Janova blízkého učedníka apoštola Jana a možného autora Zjevení považuje samotného Jana. (Tato teorie má různé formy.) Podle tohoto pohledu byl jako „starší“ známý jeden z Janových učedníků.

Podklady pro toto třetí řešení se často hledají v Papiově textu (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 31). Papias hovoří o jistých apoštolech, včetně Jana, kteří již zemřeli, jako o „starších“, a pak o dvou jistých učednicích

Páně, Aristonovi a starším Janovi. Někteří vědci se domnívají, že tento starší Jan byl učedníkem apoštola Jana a autorem Janova evangelia a 1.–3. listu Janova. To je však krajně hypotetické. Nevíme jistě, zda zde Papias dvakrát nemluví o jednom Janovi (apoštolovi), nebo o dvou Janech. Ve prospěch každé z alternativ bychom mohli citovat řadu významných jmen. Papias kromě toho titulem „starší“ neoznačoval pouze jednoho člověka (v každém případě včetně apoštola Jana) a není jisté, že tohoto titulu užíval ve stejném smyslu jako autor 2. a 3. listu Janova. Navíc Papias nefiká, že hypotetický „starší“ Jan byl učedníkem apoštola Jana. Proto u této teorie nemáme jistotu, že se starší 2. a 3. listu Janova jmenoval Jan ani že byl „starším Janem“, o kterém mluví Papias.

Celkově se jako nejpřijatelnější stále jeví teorie, že Evangelium a tři epístoly jsou dílem apoštola Jana nebo jeho blízkého učedníka.

Dobu vzniku 1.–3. listu Janova nelze přesně určit. Důkazy z Kumránu *připouštějí* možnost, že teologie, kterou nacházíme v janovských spisech, vznikla dříve, než se pokládalo za možné. Hlavním vodítkem je však povaha hereze, na níž útočí, a situace v církvi, přičemž obojí svědčí o době vzniku mezi 60. a 90. lety 1. století. Naše poznatky o církvi v tomto období jsou tak nepatrné, že přesnější datum nedokážeme určit.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře B. F. Westcotta, 1883, přetisk 1966; A. E. Brooke, *ICC*, 1912; C. H. Dodd, *MNTC*, 1946; R. Schnackenburg, *HTKNT*, 1963²; J. R. W. Stott, *TNTC*, 1964; R. Bultmann, *Hermeneia*, 1973; J. L. Houlden, *BNTC*, 1973; M. de Jonge (holandsky, 1973²); I. H. Marshall, *NIC/NLC*, 1978.

W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, 1953; J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John*, 1966; E. Haenchen, *Die Bibel und Wir*, 1968, str. 235–311 (= nová řada 26, 1960, str. 1–43, 267–291; souhrnný článek).

I.H.M.

JANTAR (hebr. *ħašmal* – objevuje se pouze v Ez 1,4,27; 8,2). Z kontextu vyplývá, že *ħašmal* je něco zářícího, ale přesný význam slova zůstává předmětem zájmu teologů od rabínských až do našich časů. LXX překládá *elektron*, což znamená „jantar“ nebo „slitina zlata a stříbra“. Delitzsch předpokládá příbuznost s asyrským *ešmaru*, což je fonologicky možné. Tímto výrazem se označuje lesk kovové slitiny. G. R. Driver na základě srovnání s akkadským *elmešu* navrhuje mosaz. Viz *VT* 1, 1951, str. 60–62; *VT Supp.* 16, str. 190–198.

R.J.W.

JARIM, VELKOKRÁL Epiteton asyrského krále, jemuž Izrael platil tribut (Oz 5,13; 10,6). Je-li to osobní jméno, jedná se pravděpodobně o Tiglat-pilesera III., jenž r. 738 př. Kr. napadl Izrael, a Menachém se stal jeho poplatníkem (2 Kr 15,19). Uvádí se též v souvislosti s Achazovou žádostí o asyrskou pomoc proti syrskému Resinovi a izraelskému Pekachovi (2 Kr 16,7–10). Sayceův předpoklad, že jde o Sargona II., který r. 722 př. Kr. dobyl Samař, není vzhledem k dataci a okolnostem pravděpodobný.

Vzhledem k absenci obvyklého určitého členu pokládáme výraz *melek jareb* spíše za titul, který by se dal přeložit jako „král-válečník“, nebo, považujeme-li *malki raš* za starší tvar *melek raš*, „velkokrál“, v Asýrii tehdy běžně používaný. V každém případě náležel

titul historické osobnosti zmiňované výše. D.J.W.

JARMÚT (hebr. *jarmút*).

1. Tell Jarmút (Chirbet Jarmút), zaujímá dominantní postavení nad Vádi as-Sarárem, 5 km J od Bét-še-meše. Hradby a keramika z pozdní doby bronzové poukazují na osídlení o rozloze 6–8 akrů s 1 500–2 000 obyvateli v době před příchodem Izraelců, kdy byl Jarmút předním emorejským městem. Viz Joz 10,3; 15,35; Neh 11,29.

BIBLIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931, str. 171; *LOB*, str. 195.

2. Lévijské město na území Isacharovců (Joz 21,29), jinak Remet (Egyp 19,21; sr. LXX (B) Joz 21,29), Rámot (1 Pa 6,58). Jevpřítané tuto oblast nazývali „Jarmútské kopce“. Aharoni (*LOB*) předpokládá, že jde o Chokav-hajjarden, křižácký Belvoir, 10 km S od Bét-šeánu.

J.P.U.L.

JAROBĚÁM (pravděpodobně „Ať lid narůstá“; možná „Ať bojuje za lid“, tj. proti Rechabeamovu útlaku).

1. První král Izraele (asi 931–910 př. Kr.; 1 Kr 1,26–14,20; 2 Pa 10,2–13,20). Jarobeam, syn Nebatův, byl zřejmě bohatý vlastník půdy (*gibbôr hajil*, 1 Kr 11,28), schopný připravit sebe i druhé pro válku, přestože jeho matka ovdověla. Když *Šalomoun stavěl Miló, světil Efrajímci Jarobeamovi dohled nad pracovníky ze S kmenů. Královny utlačovatelské metody vedly k tomu, že Jarobeam vyvolal povstání, které skončilo jeho útekem do Egypta, kde žil až do Šalomounovy smrti. LXX obsahuje nespolehlivý midraš (založený částečně na tom, co prožil Hadad, 1 Kr 11,14–22), jenž se pokouší dokončit letný biblický popis Jarobeamova útěku. Jeho přátelství s *Šišakem nemělo dlouhého trvání, neboť faraonův následný vpád do země (asi 925 př. Kr.) Judsko i Izrael hodně poškodil (archeologické důkazy svědčí o zkáze Geze-



Pečeť s nápisem „Náleží Šemovi, služebníkov Jaroběama“ (Išm' 'bd jrbm). Zřejmě jde o Jaroběama II. (793–753 př. Kr.). Rvoucí lev je tu užít jako symbol Judy. Délka 3,8 cm. Megidda.

ru, Taanaku, Megidda, Bét-šeánu a dalších měst). Šalomounův syn Rechabeam unáhleně odmítl zahájit mírnější politiku, než jakou vedl jeho otec, a tak se splnilo Achijášovo proroctví (1 Kr 12,29nn): království se rozdělilo na dvě části. Judsko zůstali věrni pouze Benjaminovci a na jejich území se odehrála řada pohraničních potyček mezi oběma králi (1 Kr 14,30). Konflikt s Judskem (1 Kr 15,6n; 2 Pa 13,2–20) spolu s opakovaným tlakem ze strany Damašku a pelištejských měst, vedly Jaroběama k opevnění klíčových měst, Šekemu, Penúelu a Tirsy, která pak sloužila jako jeho hlavní města (1 Kr 12,25; 14,17).

Jarobeam proti sobě Hospodina popudil, když v Danu a Bét-elu postavil svatyně, které měly konkurovat jeruzalémskému chrámu a v nichž sloužili nově dosazení kněží nelévijského původu. Tehdy se také změnilo datum slavnosti stánků (1 Kr 12,31n). Neblaze proslulí býčci pravděpodobně neměli představovat božstvo, nýbrž sloužili jako podstatve, na nichž údajně stál neviditelný Jahve (sr. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*², 1957, str. 299–301). Ohrožovali smluvně zakotvenou víru, protože podporovali synkretismus uctívání Jahveho s Baalovými kulty plodnosti, a proto se stali předmětem prorockých výtek (např. muže Božího, 1 Kr 13,1nn; Achijáše, 1 Kr 14,14–16). Jarobeamův nástup na trůn lidovou volbou, nikoli podle dědičského práva, odsoudil S království hned od začátku k dynastické nestabilitě. Jeho královský kult se stal vzorem pro Jarobeamovy nástupce, které pak obvykle Písmo hodnotí jako ty, kdo chodili po jeho cestách a v jeho hříchu (např. 1 Kr 16,26).

BIBLIOGRAFIE. M. Aberbach, L. Smolar in *IDBS*, 1976, str. 473–475; J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 226–235; J. Gray, *1 and 2 Kings*², 1970; *EJ*, 9, sloupcce 1371–1374; M. Noth, *The History of Israel*², 1960, str. 225nn; M. Haran, *VT* 17, 1967, str. 266nn, 325nn.

2. Jarobeam II. (asi 793–753 př. Kr.) byl čtvrtým králem Jehúovy dynastie a jedním z nejvýznamnějších

JÁSON

panovníků Izraele (2 Kr 14,23–29). Deset let vládl spolu se svým otcem a pokračoval v Jóašově politice agresivní expanze. Díky Adad-nirářiho tažením (805–802 př. Kr.), která zlomila vaz aramejskému království, a díky tomu, že Asýrie v té době válčila s Arménií, mohl obnovit izraelské hranice téměř v takovém rozsahu, jaký měly za Šalomounovy vlády, čímž se naplnilo Jonášovo proroctví (2 Kr 14,25).

Jarobeámovy organizační schopnosti spolu s relativním klidem od cizích útoků způsobily nebyvalý hospodářský rozkvět. Archeologický výzkum v *Samařii (většně nálezů samařské ostraky) přináší důkazy o velkoleposti Jarobeámovy opevněného města i o přepychu a falešné modloslužbě, které tížily Ámosovu spravedlivou duši (např. Am 6,1–7; 5,26; 8,14). K charakteristickým rysům Jarobeámovy dlouhé vlády patří nesmírné bohatství i obrovská chudoba (Am 2,6n), vyprázdňené náboženské obřady (Am 5,21–24; 7,10–17) a falešný pocit bezpečí (Am 6,1–8). Pravdivost Ámosova chmurného proroctví (7,9) se potvrdila ve chvíli, když se Šalúmovi podařilo *svrhnout* Zekarjáše (jehož jméno napovídá, že Jarobeám přece jen ještě bral jakýsi ohled na Jahveho, 2 Kr 15,8–12), a tak *ukončil* existenci Jehúovy dynastie. Viz J. Bright, *op. cit.*, str. 254–256; *EJ*, 9, sloupce 1374–1375; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, str. 89–95. D.A.H.

JÁSON

1. Pavlův hostitel v Tesalonice (Sk 17,5–9). Židé vyvolali sročení davu, který vtrhl do jeho domu, aby zajal Pavla a Silase. Když je tam lidé nenašli, chopili se Jásona i s několika nově obrácenými křesťany a obvinili ho před politarchy (místními městskými úředníky), že u sebe přechovává agitátory vzpoury. Když vězni zaplatili záruku, byli propuštěni. Lukáš neřká nic o tom, že by kromě peněz museli složit také slib, že nebudou poskytovat útočiště misionářům (sr. T. W. Manson, *BJRL* 35, 1952–3, str. 432). Tyto události nicméně Pavla přinutily, aby urychleně odešel (Sk 17,10), a to za okolností, které vylučovaly jeho brzký návrat (sr. 1 Te 2,18). Jáson byl bez pochyby Žid (sr. Sk 17,2 s 18,2–4) a pravděpodobně křesťan (sr. Sk 17,7).

2. Křesťan v Korintu, který posílal pozdravy v Ř 16,21. „Krajané“ je zde zřejmě jiné vyjádření obratu „Židé jako já“ (sr. vv. 7, 11 a Ř 9,3). Tento Jáson může být totožný s 1. Pokud je Sosipatros týž muž jako *Sopatros ze Sk 20,4, je možné, že zde Pavel spojuje dva krajaný Makedonce.

Jméno vůdce Argonautů bylo velmi rozšířené a řecky mluvící Židé ho zřejmě užívali místo podobně znějícího, avšak nápadně židovského jména Ježiš, tj. Jošua (Deissmann, *Bible Studies*, str. 315n). A.F.W.

JÁŠOBEÁM

1. „... syn Chachmóniho, vůdce osádek“ (1 Pa 11,11); „syn Zabdíelův“ (1 Pa 27,2). Jde o téhož muže jako „Jóšeb Bašebet Tachkemónský“ (2 S 23,8), což lze také číst „Jóšeb Bašebet Chakmónský“ (*hahakmóni* místo *tahk'móni*, význam nejasný). LXX *Iebosthe, Iesebada* a Lucianův *Iesbaal* naznačují tvar „Išbaal“. Davidův přední bojovník, který pobil „tři stá“ (1 Pa) nebo „osm set“ (2 S), což je pravděpodobněji, protože jedině tak mohl mít převahu nad Abišajem (2 S 23,18). (*VELITEL)

2. Jiný bojovník, který se u Siklagu připojil k Davidovi (1 Pa 12,7). A.R.M.

JATIR (hebr. *jattir*). Churvat Jatir (Chirbet Attir) na JZ svazích Judského pohoří, 21 km od Chebrónu. Město přidělené kněžím (Joz 21,14). David se s jeho obyvateli rozdělil o kořist po bitvě s Amálekovci (1 S 30,27). I.P.U.L.

JÁTRA Toto slovo se vyskytuje jen ve SZ. Hebr. *kābēd* pochází z kořene, který znamená „být těžký“, jeho širší význam je „být ctěný“. Jde tedy o těžký orgán. Mluví se o něm na 14 místech, z toho 11x v Ex a Lv v souvislosti s játry obětních zvířat.

„Jaterní lalok“ (Ex 29,13; KP branice s jater), vždycky uváděný společně s ledvinami, se spaloval na oltáři. Josephus všechny části spalované na oltáři vyjmenovává in *Ant.* 3. 228: „ledviny, *jōteret* a všechny tuk spolu s jaterním lalokem“.

Je ovšem nepravděpodobné, že by se *jōteret* týkal jaterního laloku, spíše se vztahuje k tuku, který ho pokrývá, nebo snad ke slinivce. Výraz doslova znamená „ostatek“, „přívěsek“, a tedy není specificky stanoven, že na oltáři byla spalována játra sama, ale vnitřní tuk a ledviny.

Podle Ezechiela (21,21) nabýváme dojmu, že játra sloužila jako pomůcka k jistému druhu věštění, založenému na vnitřních znacích jater. Na Středním východě archeologové objevili mnoho modelů jater, zhotovených pro tento účel z hlíny. Podobná praxe byla známa mezi Etrusky, od nichž ji přejali Římané (lat. *haruspices* = věštcí z jater). B.O.B.

JÁVAN Jeden z Jefetových synů (Gn 10,2; 1 Pa 1,5) a otec skupiny národů – *Elíši, *Taršise, *Kitejců a *Dóďanců (Gn 10,4; 1 Pa 1,7), které existovaly v oblasti na S a Z Středního východu. Všeobecně se soudí, že toto jméno (hebr. *jāwān*) je totožné s ř. *Iōnes*, které se u Homéra vyskytuje jako *laones*, pravděpodobně místo *lawones* (*Ilias* 13. 685), a označuje národ, podle něhož byla později nazvána Iónie. Objevuje se také na asyr. a achajmenovských nápisech (*Iámanu* a *Jauna*). Izajáš se zmiňuje o potomcích Jávana (LXX *Hellas*) vedle Túbalu jako o jednom z pronárodů (*gójim*) obývajících vzdálené ostrovy a pobřeží (*ijim*, Iz 66,19). V Ezechielově době byli Jávanovi potomci (LXX *Hellas*) známi jako obchodní partneři Týru, kteří obchodovali s otroky, bronzovými nádobami a přzí (Ez 27,13,19). V Danielových proroctvích označuje jméno Jávan království Alexandra Makedonského a v Za 9,13 se výraz „Jávanovi synové“ (LXX *Hellēnes*) vztahuje patrně na seleukovské Řeky.

BIBLIOGRAFIE. P. Dhorme, *Syria* 13, 1932, str. 35–36; W. Brandenstein a M. Mayrhofer, *Handbuch des Altperischen*, 1964, str. 156. T.C.M.

JAZYK (hebr. *lāšōn*, ř. *glōssa*). Označuje tělesný orgán i řeč. V Jb 20,16 se tento výraz objevuje díky mylné představě, že hadí jazyk obsahuje jed. Kromě toho se uplatňuje při popisu předmětů nebo jevů, které mají jazykovitý tvar, např. zlatý klín (Joz 7,21; EP jazýček) či mořská zátoka (Joz 15,2).

V biblických dobách se věřilo, že němotu způsobuje ochmutí jazyka nebo přilnutí jazyka k patru (Ž

137,6; Mk 7,35; L 1,64) (viz *TĚLO; Židé totiž věřili, že orgány v těle fungují zčásti nezávisle).

Jazyk se používá souběžně s *rty a *ústý, případně je jejich synonymum. Je to nástroj řeči a hovoří se o něm v souvislosti s dobrem nebo zlem (Ž 120,2; Př 6,17; 10,20). Prostřednictvím jazyka se vyučuje (Iz 50,4), zpívá (Ž 51,14) a mluví (Ž 71,24). Stejně jako lze naplnit ústa, může se pod jazykem skrývat i zloba (Jb 20,12).

Ve SZ době se používaly metafory, které měly vystihnout ostrost jazyka. Říkávalo se, že jazyk může být nabroušený jako meč (Ž 64,4; sr. Ž 140,3; Žd 4,12; Zj 1,16) nebo že se podobá napnutému luku a smrticímu šípu (Jr 9,2,7). Jazyk má obrovský vliv, neboť pomáhá tvořit slova, jež mohou posloužit k dobremu, anebo ke zlému (Př 18,21; Jk 3,5n).

Soudilo se, že se jazyk lepí na patro z hladu a žizně (Pl 4,4) a že v nemoci může shnít v ústech (Za 14,12).

Obrazně se používá v Ž 55,10, kde nacházíme reminiscenci na zmatení jazyků v Babelu (Gn 11,1nn, kde výraz pro „řeč“ je „ret“, *šāpā*; sr. Iz 19,18). Odlišné dorozumívací prostředky vedly k rozdělení lidstva po všech stránkách – v oblasti instinktů, společných zájmů i vzájemné spolupráce. To vše je podle Genesis výsledkem hříšné pýchy člověka, kterou Hospodin tímto způsobem potrestal.

Slovo „jazyk“ tedy také popisuje jednotlivé národy nebo kmeny, jež se od sebe liší jazykem (Iz 66,18; Zj 5,9).

(*DAR JAZYKŮ)

B.O.B.

JAZYK APOKRYFŮ Tzv. *apokryfy představují heterogenní skupinu knih, takže hovořit o jejich výrazových prostředcích znamená vlastně mluvit o jednotlivých knihách a jim vlastních lingvistických problémech. Jsou zachovány v rukopisech LXX, v ř. psaných překladech, které se od sebe zásadně liší. Evidentně „překladovou“ řečtinu nacházíme v knihách Tóbit, Júdit, Sírachovec a 1. Makabejské, relativně idiomatickou řečtinou se vyznačuje 1 Ezdráš a kniha moudrosti (Moudrost Šalomounova) 1–9, v nichž přesto lze postihnout stopy originálu. Řečtina zbytku knihy moudrosti a 2. Makabejské je ovlivněna nějakým dal-

ším jazykem, ačkoli obě díla mají různou literární hodnotu. V tomto ř. podání tedy apokryfy představují příklad rozmanitostí populárních řeckých prací, rozšířených mezi Židy v období 3–1. stol. př. Kr. Textové problémy, jež obsahují, spadají do oblasti obecné textové kritiky LXX.

Často se předpokládalo, že původním, evidentně semitským jazykem spisů této skupiny je hebrejščina. Nicméně C. C. Torrey položil otázku, zda se alespoň v některých případech nejedná o aramejštinu. Sám tento jazyk velmi dobře znal a jeho příspěvky v oblasti biblického studia byly vždy podnětné a stimulační – někdy poskytovaly řešení pro staré i nové problémy, ne vždy však byly přesvědčivé či dokonce nutné (viz kritiku G. R. Drivera jeho posmrtně vydaného díla o Apokalypse, *JTS* n. s. 11, 1960, str. 383–389). To je třeba vzít v úvahu při hodnocení jeho názorů na jazyk apokryfů.

Hebrejský původ řady knih však nepochybně ani Torrey. 1. knihu Makabejskou přeložil z hebrejštiny někdo, kdo znal řečtinu lépe než hebrejštinu. O jejím původu svědčí např. vv. 1,28; 9,24; 14,28. Kniha Júdit je rovněž přeložena z hebrejštiny, což ukazují slovní vazby jako *apo prosōpū*, *eis prosōpon* a užití pomocného *en*. Prolog k Sírachovci výslovně prohlašuje za svůj originál hebrejštinu. Jeho větší část objevil r. 1896 v káhirské Genize. Z Přídavků ke knize Daniel ukazují na původně hebrejský text pasáže Azarjášova modlitba 17 (3,40 v kontinuálním ř. textu) a Zuzana 15. Řečtina Modlitby Menaševy je plynulá, nejasnost ve v. 4 a 7 zřejmě pochází z nepřesně vyjádřené hebr. slovní vazby. Kniha Bárúk ukazuje ve 4,5 na přítomnost písařské chyby v hebrejštině (čte *zikrōn* místo *zikrū*), přeložené do řečtiny. Originál knihy 1 Ezdráš – zčásti hebrejský, zčásti aramejský – je přeložen idiomaticky. Má se za to, že i k. 1–9 knihy moudrosti byly původně napsány v hebrejštině. Přeložil je autor zbytku knihy, za jehož originální dodatek můžeme považovat 6,22–8,1.

Panuje všeobecný souhlas, že kniha Tóbit je přeložena z některých semitského jazyka. Pfeifer připouští, že připadá v úvahu jak hebrejščina, tak aramejščina, nicméně důvody pro aramejštinu se zdají být pádnější. Torrey tvrdí, že to dokazuje jinak smysl nedávající

Hebrejščina	Hebrejščina nebo aramejščina	řečtina
První Makabejská	Tóbit–Tóbijáš	Druhá Makabejská
Júdit	List Jeremjášův (možná řečtina)	Moudrost Šalomounova (9–závěr knihy)
Sírachovec (Ecclesiasticus)	(část) 1 Ezdráš	
Přídavky k Danielovi; Zuzana 15	2 Ezdráš	
Azarjášova modlitba	Přídavky k Ester	
Tři muži v rozpálené peci		
Bárúk		Druhá Makabejská (dopisy v k. 1–2)
(část) 1 Ezdráš		
Moudrost Šalomounova (1–9)		

Tabulka původních jazyků apokryfních spisů

slovo Manases z Tób 14,10 (rukopisy B a A); jde o původní participium s předmětným suffixem *m^cnassēh*, „ten, který jej vyvšíš“, „jeho dobrodinec“. (Fragmenty knihy Tóbit v hebrejštině i aramejštině se našly mezi kumránskými texty.) List Jeremjášův je diskutabilní: někteří stále ještě tvrdí, že se jedná o ř. originál. Klíčovým bodem je výraz „nevěstky na střechě“ (v. 11). Torrey tu vidí nesprávné čtení *'al 'agrā*, „neboť jejich najímání“, jako *'al 'iggārā*. V řečtině však lze obojí (*stegūs/tegūs*) chápat jako „nevěstinec“. Hypotézu o neprávném překladu se tedy jeví jako zbytečná. V případě knihy 2 Ezdráš (v ř. již neexistující) znalci prosazovali různé hypotézy jak ve prospěch hebrejštkého, tak aramejštkého originálu. V otázce Přidavků ke knize Ester jde o víc než jen o lingvistickou diskusi. Je-li správně Torreyovo tvrzení, že máme před sebou původní podobu díla, pak se docela dobře mohlo jednat o aramejský originál. Mnozí badatelé však jeho argument nepřijímají.

2. kniha Makabejská je řecký spis, jenž představuje výsoco vymeškaný pokus o dosažení rétorických výšin. Dopisy, které nacházíme v k. 1 a 2, mohou být původní a zdá se, že pocházejí ze semitského pramene, snad aramejštiny.

Při této lingvistické debatě doporučujeme vycházet z poznámek G. R. Drivera (*op. cit.*), že v případě jednoho autora musíme brát v úvahu minimálně hebrejštinu a aramejštinu. Jelikož se jedním z nich v době sepsání apokryfů především mluvilo a druhý byl spíše literárním prostředkem, lze dospět k závěru, že oba zanechaly na konečné ř. podobě těchto knih svou pečť a že tato skutečnost umožnila vysvětlovat jednu záležitost dvěma rozdílnými teoriemi.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, 2 sv., 1913; C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, 1945; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; E. A. Speiser, „The Hebrew Origin of the First Part of the Book of Wisdom“, *JQR* n. s. 14, 1924, str. 455–482; C. E. Purinton, „Translation Greek in the Wisdom of Solomon“, *JBL* 47, 1928, str. 276–304; C. C. Torrey, „The Older Book of Esther“, *HTR* 37, 1944, str. 1–40.

J.N.B.

JAZYK STARÉHO ZÁKONA

I. Hebrejštiny

Hebrejštiny patří do Z skupiny semitských jazyků (slovo „semitský“ vzniklo ze jména nejstaršího syna Noemova, Šéma, KP Sem). Nejblíže má k jazyku starověkého Ugaritu, Fénicie a Moábu. *Kenaanštinu, která pravděpodobně byla předchůdcem hebrejštiny, známe pouze z příležitostného výskytu několika slov v *Amarnských dopisech. Ve SZ se jí říká „kenanský jazyk“ (dosl. „ret“, Iz 19,18) nebo „jazyk judský“ (2 Kr 18,26; sr. Iz 36,11n; a Neh 13,24). Označení „hebrejský“ se poprvé objevuje v prologu k řeckému překladu knihy Sirahevec (180 př. Kr.).

Pro semitský jazyk je charakteristický kořen tvořený povětšinou třemi souhláskami, které jsou nositeli lexikálního významu slov. Samohlásky jsou pak nositeli nejruznějších významů mluvnických. Např. ve slově *kōhēn* je souhláskový kořen *k-h-n*, sestava samohlásek pak *o-e*. Užití tohoto samohláskového vzoru zhruba odpovídá našemu přičestí přítomnému, tedy *kōhēn*, „sloužící“, „ten, který slouží“.

Hebrejské písmo vzniklo z písma S semitského či fénického (*PSANĚ). Sestává z 22 souhlásek (později, když se začalo odlišovat š a ś, 23). Píše se zprava doleva. Obsahuje některé zvuky, jež se v indoevropských jazycích nevyskytují, např. emfatické souhlásky (*f, q a s*) a laryngálu *ʿajin* (ʿ). Ta se do řečtiny přepisovala písmenem *gemma*, jako např. ve slově „Gomora“. Když se přestala hebrejštiny běžně užívat, začala se nad souhlásky, pod ně a doprostřed vkládat řada znamének, která naznačují správné samohlásky (*TEXTY A KTERÁ).

Tato vokalizace představuje v hebrejštině významnou etapu a je produktem výsoco vzdělané a společlivé tradice. Dokazuje to např. fakt, jak pozorně si všímá rozdílů, jež původně vznikly mezi některými samohláskami „substantivních“ a „adjektivních“ sloves, kde modifikace konsonantního rámce ukazují jejich prvotní podobu. Existuje zde ještě celá řada dalších znamének, která označují přízvuky a intonaci. Co se týče biblické hebrejštiny, většina badatelů dává přednost sefardské výslovnosti (judsko-španělská).

Písaři se úzkostlivě snažili vyvarovat jakýchkoli zásahů do konsonantního textu. Tam, kde podle jejich názoru došlo k chybě v písepu, nebo v případě, že se pojmu ze zdvořilosti neuzívalo, napsali výraz, který považovali za správný či preferovaný, na okraj a jeho samohlásky přidali ke slovu v textu (nad něž často umístili malý kroužek). Souhlásky v textu se nazývají *K^cʿtīb* = „to, co je napsáno“, souhlásky na okraji *Q^cʿrēʿ* = „to, co se má číst“.

Hebrejštiny nemá neurčitý člen. Před podstatné jméno se klade určitý člen (*ha-*). Přidává se také k ukazovacím zájmenům a přidavným jménům, stojí-li ve větě jako přívlastky určující podstatné jméno. Dále se užívá v reprezentanta určité třídy nebo v souvislosti s něčím, co již bylo dříve zmíněno.

Hebrejská podstatná jména se liší rodem a číslem. Rod je gramatický. Ženský rod se obvykle pozná podle specifické koncovky (*-ā*). U řady podstatných jmen ženského rodu však koncovka chybí a jejich rod vyplývá ze shody s přidavnými jmény a slovesy. Hebrejštiny má také speciální koncovku pro duál, která se většinou užívá u párových částí těla. Pádové koncovky záhy vymizely, i když po nich nějaké stopy zůstaly.

Existují dvě slovesné třídy: se *substantivní* příbuzností a *s adjektivní* příbuzností. Obecně řečeno, „substantivní“ sloveso je dynamické, zatímco „adjektivní“ (často nazývané „stativum“) je statické. Sloveso naznačuje především druh činnosti a rozlišuje dva hlavní vidy: dokonavost (perfektum) a nedokonavost (imperfektum). U perfekta se zájmený element vyjadřuje příponou, u imperfekta předponou. Perfektum rozlišuje rod v 3. os. j. č. a v 2. os. j. i mn. č. Imperfektum je též v 3. os. mn. č. Hebrejštiny má řadu slovesných tvarů pro různé kategorie činnosti – iterativum, kauzativum, tolerativum apod.

Podstatná jména se tvoří mnoha způsoby: různými sestavami samohlásek, anebo přidáním či nepřidáním jistých souhlásek. Pokud se užijí souhlásky, pak se obvykle předřazují jako předpona (nejčastěji *m a t*). Jednotné číslo se často uplatňuje u hromadných jmen s tím, že se k vyjádření jediného předmětu někdy užívá koncovky ženského rodu, např. *šēʿār* = vlasý, *šaʿarā* (fem.) = vlas. Občas se vyskytují tvary, jimž morfologický prvek pro určitou skupinu chybí: *šōʿn* (fem.) = stáda, sr. *šōʿn ʿōb^c dōt* = ztracená ovce, kde *ōt* indikuje vyběhající element. Samohlásky podstatné-

ho jména před genitivem se redukuje na minimum a ke jménu není připojen člen. Tato skupina se pak považuje za nedělitelný celek. Přívlastňovací zájmena se tvoří příponami k podstatnému jménu.

Přidavná jména mohou hrát roli přísudku, kdy předcházejí podstatné jméno a nemají člen, nebo přívlastku, a pak stojí za podstatným jménem a v případě, že u podstatného jména stojí člen, mají jej také. Přidavné jméno lze užít i samostatně ve spojení se členem, kdy se stává podstatným jménem. Srovnání se děje pomocí předložky *min* = od. Nejvyšší stupeň kvantity se zpravidla nevyjadřuje nebo je superlativ naznačené vazbou, která se skládá z jednotného čísla, po němž následuje množné číslo, např. „Píseň písní“, tj. nejlepší píseň.

Používání číslovek vykazuje některé zvláštnosti. 1 a 2 se s příslušným podstatným jménem shodují v rodě, ale číslovky 3 až 10 už ne, což může svědčit o pozdějším zavedení gramatického rodu.

Často se objevují věty bez sloves, kde v přísudku nacházíme podstatné jméno, zájmeno nebo přidavné jméno. Při překladu si pak obvykle pomáháme různými tvary slovesa býtí, např. služebník Abrahamův (jsem) já. Ve větách s určitým slovesem zpravidla bývá tento pořádek slov: sloveso, podmět, předmět. S akuzativem se často užívá částice *ʿet*. Je-li předmět tvořen zájmenem, může být buď připojen k akuzativní částici, nebo přidán ke slovesu jako příklonkový tvar. Nepřímý předmět, sestávající z předložky a zájmené přípony, stává zpravidla před podmět. Pokud je rozšířen příslovcem, následuje za podstatným jménem. Tam, kde ostatní jazyky užívají neosobního „jeden“, např. „jeden by řekl“, se v hebr. objevuje buď 2. či 3. os. j. č. m. r., nebo 3. os. mn. č.

Pro hebrejštinu je charakteristické syndetické nebo-li soudřící spojení, tedy dominantní postavení prosté spojky „a“ a zřídka užití podřadných spojek. Srovnáme-li ji s některými jinými jazyky, např. s češtinou, mohla by se zdát méně abstraktní. Hebrejštiny např. široce užívá termíny pro tělesné postoje k popisu psychických stavů nebo orgány těla spojuje s mentálními postoji. Ten, kdo si zvykl na indoevropský způsob myšlení, jen velice nesnadno odpoutá svou mysl od původních významů, zejména je-li jimi spis přesyten, jako např. v Písni písní.

Hebrejské metafory většinou čerpají z věcí a činností každodenního života. Mají proto univerzální dosah a lze je snadno překládat. Hebrejštiny využívá všech běžných prvků obrazné řeči, podobenství (např. 2 S 12), analogie, metafory (např. „hvězda“ či „lev“ pro hrdinu, „skála“ pro útočiště, „světlo“ pro život či Boží zjevení, „temnota“ pro žal a neznalost).

Hebrejštiny hojně pracuje s antropomorfními výrazy (jak je to obecně v lingvistice běžné), tedy přenáší či adapteje termíny, které označují části lidského těla a činnosti člověka, na svět neživých věcí a na okolnosti, jimž se, přišně vzato, nedají připsat. Tyto výrazy mají svůj původ v metafoře a spadají pod obecnou kategorii „rozšíření významu“. Jsou velmi důležité pro mechanismus každého jazyka a objevují se nejen v hebrejštině, ale i v ostatních semitských jazycích. Akkadština např. popisuje kýl lodí jako „páteř“, k níž jsou připojena „žebra“. Hebrejštiny mluví o „hlavě“ hory, o „tvářích“ země, „rtu“ moře (pobřeží), „ústech“ jeskyně, „běhu“ vody (slovesa se běžně užívá s významem „chůze“). Tyto a mnohé další pojmy se zjevně staly „ustálenými“ metaforami. Pokud se tyto termíny aplikují na Boží jednání či atributy, nedala by

se doslovná interpretace na lingvistickém základě obhájit. Stejně tak nelze zakládat svědectví víry či přesvědčení na něčem, co je ve skutečnosti způsobem vyjádření, daným samotnou povahou jazykové komunikace.

Narazíme i na eliptické (kusé) výrazy, u nichž sémantický obsah celé fráze nese jen jeden člen skupiny slov, např. vynechání slova „hlas“ po „pozvedl“ (Iz 42,2). Přestože se jedna z nejstarších zmínek o sémantické změně nachází ve SZ (1 S 9,9), existuje o nich v průběhu staletí jen málo důkazů. Je ovšem pravděpodobné, že mnohé části prošly revizí, takže nabyly podoby standardní hebrejštiny, snad jazyka pozdně předexilního Jeruzaléma. V některých knihách nacházíme stopy dialektů, např. v Rút a v částech 2 Kr. Pozdější podobu jazyka objevíme v knihách Ester, Paralipomenon a v dalších oddílech. Není snadné vystopovat slova převzatá z příbuzných jazyků. Příklady mohou být slova *hēkal* = chrám z akkadského *ekallu*, „palác“ ze sumerského *e-gal* = velký dům, „argāmān“ = purpur pochází z chetejštiny.

Objev četných starověkých textů v příbuzných jazycích umožnil v některých bodech přesnější pochopení. Je tu ovšem nebezpečí, že hypotézy, vytvořené na základě nových nálezů, dají vzniknout nepodloženým tvrzením, která naruší v jazyce zabudované pojistky, bránící nejasnostem. Tímto způsobem škodí i fakt, že se vědci často obracejí k arabštině (viz J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1968). Velké rozdíly mezi hebrejštinou a ostatními příbuznými jazyky, vzniklé převážně působením sémantických změn, způsobují, že pokus o určení významu málo se vyskytujících hebrejských slov na etymologickém základě je nesmírně riskantní.

Zdá se, že vytříbený literární styl většiny spisů SZ naznačuje ranou existenci literárních modelů či „starého stylu“. Starověký Blízký východ poskytuje příklady vysoké stylistické úrovně, která se udržela po mnoho staletí. Nemálo z toho, co bylo napsáno o rozdílech v hebrejském slohu, je kvůli absenci odpovídajících kritérií bezcenné.

Ačkoli je dnes jasné, že vliv hebrejštiny na NZ řečtinu není tak rozsáhlý, jak se donedávna mnozí badatelé domnívali, přece poznamenal nejen slovní zásobu, ale také větnou skladbu. Existuje celá řada přejatých slov i překladů, jako např. *hīlastērion*, označující víko schránky, které v den smíření velebněz pokropil krví, nebo výraz „požehnaná mezi (dosl. „v“) ženami“, kde se řečtina v užití předložky řídí podle hebrejštiny.

Vliv hebrejštiny na evropskou literaturu je nezměrný, i když se z velké části uplatnil nepřímo prostřednictvím Vulgáty. Z mnoha přejatých termínů jmenujme sabat (sobota), satan, šekel, haleluja, myrha apod. Mezi převzaté překlady lze pravděpodobně počítat užití slova „srdce“ k označení sídla citů a vůle a pojmu „duše“ pro výraz „člověk“.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Davidson, *An Introductory Hebrew Grammar*²⁵, 1962; G. Beer a R. Meyer, *Hebräische Gram.*, 1, 1952; 2, 1955; 3–4, 1972; J. Weingreen, *Practical Grammar for Classical Hebrew*, 1959; T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 1971; H. Bauer a P. Leander, *Historische Gram. der Hebräischen Sprache*, 1918–19; C. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*²⁹, (Gesenius-Kautzsch); W. Gesenius, *Hebrew Grammar*, (překl. A. E. Cowley), 1910; F. Bötcher, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, 1861; P. Joüon, *Grammaire de l'Ébreu Bibli-*

nebo užili historický pravopis, jenž byl z větší části následnou pravopisnou revizí později eliminován.

BIBLIOGRAFIE. *Reallexikon der Assyriologie* (s. v. „Aramu“); E. Y. Kutscher in T. A. Sebeok (ed.), *Current Trends in Linguistics* 6, 1970, str. 347–412; R. D. Wilson, *Aramaic of Daniel*, 1912; *idem*, *Studies in the Book of Daniel*, 1917; H. H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament*, 1929; F. Rosenthal, *Aramaistische Forschung*, 1939; H. H. Schaefer, *Iranische Beiträge*, 1, 1930; K. A. Kitchen in D. J. Wiseman (ed.), *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965, str. 31–79; *Grammars* – H. Bauer a P. Leander, 1927; H. Strack, 1921; W. B. Stevenson, 1924; F. Rosenthal, 1961.

W.J.M.
K.A.K.

JAZYK NOVÉHO ZÁKONA

I. Obecná charakteristika

1. Povaha „obecné řečtiny“

NZ spisy se dochovaly v „obecné řečtině“, tzv. *koinē*, která byla v době Římského impéria jednotícím jazykem zemí Blízkého východu a Středomoří. Ovládla tento rozsáhlý prostor díky výboji Alexandra Velikého a stala se nositelkou jeho kulturních cílů. Řečtina se užívala ve všech koloniích. Ovlivnila slovní zásobu koptštiny, hebrejské aramejštiny, rabínské hebrejštiny i syrštiny a mluvilo se jí na Z až v údolí Rhony, kolonizovaného z provincie Asie. Morfologie a tvarosloví ukazují, že obecná řečtina vznikla z attického, iónského a Z ř. dialektu, které během řecké politické historie před Alexandrovými výboji a po nich splynuly v jednotný jazyk s drobnými odlišnostmi, alespoň pokud se týká našich záznamů. Jedná se o přímého předchůdce byzantské a moderní řečtiny, jehož se v poslední době hodně užívá k osvětlení jejího vývoje a normativních tvarů.

Řada pisatelů římské doby usilovala o dosažení attického ideálu, takže svými spisy podobu živého dialektu značně zatemnili (Dionýsios z Halikarnassu, Dio Chrysostomos, Lúkiános). Literárám proštědím byli nevyhnutelně ovlivněni dokonce i ti, kdo psali v *koinē* (Polybios, Diodóros Sicilský, Plútarchos, Josephus).

Jazyk NZ se však nevznučuje stylem, který by závisel na formálním literárním vzdělání, ale vychází z tradičního způsobu předávání technických materiálů a praktické filozofie. Má své předchůdce v Aristotelových a Theofrastových vědeckých dílech a v lékařských spisech Hippokratovy školy. Dobové paralely k NZ řečtině nacházíme ve známých filozofických dílech, jako jsou např. Epiktétovy řeči, dále v obchodních a právních dokumentech, které známe z objevených papyrů, a v různých spisech helénistických pisatelů, pojednávajících o lékařských a technických otázkách. Tímto stylem se daly prezentovat i záležitosti obecného zájmu, o nichž chtěla mluvit raná církev. Dějala to jazykem, který s velkou pravděpodobností ovládala většina lidí neřeckého původu, žijících v řecko-římské společnosti. Jazyk měl svou intelektuální historii, nebyl ani majetkem elitní třídy vzdělanců. Nepředstavoval ani běžnou hovorovou řeč, přestože s ní byl svázán, což nelze říci o pěstěném literárním jazyku. Jazyk NZ, od gramatických chyb Zjevení až po vybrošený styl Lukáše či pisatele Listu Židům, se stal nedílnou součástí obecné tradice. Ne-reprezentuje zvláštní dialekt – jeho osobitost pramení

z tématu, o němž pojednává, z pozadí tvořeného LXX a z vlivu mateřského jazyka většiny jeho pisatelů.

Pro *koinē* je charakteristická ztráta či oslabení mnoha subtilností klasičeského období a obecné potlačení důrazu částic, spojek a časování sloves. Rozsah a zvláštní příklady této tendence zjednodušovat se přirozeně liší i uvnitř NZ, tím spíše pak, bereme-li v úvahu celou oblast lingvistických památek tohoto jazyka. Úplně vymizel duál. Velmi málo se užívá optativu a zřídka kdy přesně podle pravidel klasické attičtiny. Stírá se také rozdíl mezi perfektem a aoristem – tento rys je často patrný ve variantních čteních. Některé částice (např. *te*, *hōs* a dokonce *ge*) se objevují jako pouhé nadbytečné přídavky k jiným. Pisatelé často nerozlišují předložky (např. *eis* a *en*, *hypo* a *apo*) nebo spojují stejné předložky (např. *epi*) s různými pády podstatného jména.

Ve slovní zásobě dochází k záměně prostých sloves za slovesa složená, slovesa tematická se nahrazují atematickými. Objevují se výrazy vzniklé zpětným tvořením. Autoři výrazně inklinují k bezdůvodnému užívání zdrobnělých podstatných jmen a často uplatňují spojky (především *hina* a *mē*). Typické podmínkové věty (s *ei* nebo se vztažným zájmenem) v této fázi ztrácejí své jasné definované nuance. Tím nechceme říci, že jazyk byl tímto způsobem připraven o svou sílu a uhlazenost (zůstal srozumitelným a přesným vyjadřovacím nástrojem), avšak bez pochopení změn, k nimž během procesu jeho vývoje došlo, by byl interpret vystaven nebezpečí přejemnělé exegeze.

V době, kdy vznikaly naše NZ spisy, působila na *koinē* latina, která jí také poznamenala, a to zejména v oblasti slovní zásoby. Svědčí o tom transliterovaná slova (např. *kentyriōn*) a doslovně transponované slovní vazby (např. *to hikanon poiein = satisfacere*). Na základě některých syr. tirází začali někteří badatelé tvrdit, že původním jazykem Markova evangelia byla latina, a svou teorií podepřeli i řadou věrohodných argumentů. Tato teze však nebyla přijata, neboť většina důkazů má své paralely buď v papyrech, nebo v soudobé řečtině. Současné vědecké bádání na tomto poli vychází ve skutečnosti z axiomu, že to, co zdomácnělo v současné řečtině, je důsledkem vývoje přirozeného helénistického vyjadřování, a výskyt těchto prvků v NZ nelze připisovat cizím vlivům na NZ řečtinu. Co se týče Markova jazyka, měli bychom si všimnout, že latinismy obojího druhu se nacházejí též u Matouše, Jana a dokonce i u Lukáše, zatímco africký latinský text, který se mnohdy pokládá za originální, tu vlastně existuje pro všechna čtyři Evangelia, nejen pro Marka.

2. Hebraismy v Novém zákoně

V rámci *koinē* nelze zjistit žádné místní dialekty a bereme-li v úvahu širší okruh záznamů, zdá se, že kromě výslovnosti tu najdeme jen málo lokálních odlišností. Vědci identifikovali několik frýžských a egyptských vyjádření. V NZ se však setkáváme se zvláštním problémem semitismů, tj. neobvyklých vyjádření neboli idiomů, které ukazují na pozadí či nějaký vliv hebrejštiny nebo aramejštiny. Ptáme-li se, o kolik typů různých vlivů a způsobů myšlení jde, zjišťujeme, jak je tato otázka mimořádně složitá. Mnohé z toho, co se dřívějším badatelům zdálo zvláštní a co označovali za hebraismy, objasnily nálezy papyrů, neboť ukázaly, že se většinou nejedná o nic jiného než o běžnou řečtinu té doby. Přesto zůstaly některé problémy, o nichž se nadále diskutuje.

Hebraismy mají svůj původ hlavně v Septuagintě. Septuaginta (LXX) představuje biblický text, jenž se v době formování NZ nejvíce užíval a byl hodně známý. Vliv LXX na pisatele NZ je různý a dá se těžko vysledovat (až na případy explicitních citátů či frazeologie), neboť sama sestává z různých vrstev. Určité její části jsou psány idiomatičtější *koinē*, jiné hodnotnou literární *koinē*, zatímco Pentateuch a některé další oddíly, převážně z důvodů účty, se pevně drží hebr. textu, a to i za cenu obtíží, které působí pravidla ř. gramatiky. Hebrejské slovní vazby se do řečtiny tlumočí slovo od slova, např. *pasa sarx* = všeliké tělo, *akrobystia* = neobřízka, *enōpion tū kyriū* = před Pánem. Podle hebr. se často užívají zájmena, pokud možno doslovně se do řečtiny překládají slovesné rysy hebrejštiny, zvláště infinitiv absolutus, např. v tomto případě pomocí pleonastického participia či příbuzného podstatného jména v dativu. K napodobení hebrejštiny se užívá různých opisných předložkových tvarů, např. *en mesō*, *dia cheiros*. V některých případech, např. v posledně jmenovaném, to prostě představuje extrém vývoje, již pozorovatelného v obecně rozšířené řečtině té doby.

Řečtina NZ nicméně není překladem z hebrejštiny. Tam (kromě citátů apod.), kde je v NZ vliv hebrejštiny znatelný, jde z hlediska stylu a literární elegance o díla vysoké úrovně. Týká se to Lukáše, u něhož „septuagintismy“ zřejmě vyplývají ze záměrného napodobení, a Listu Židům, jehož autor je sice LXX napsal, ale dovede psát velmi složitou a vyřezanou řečtinou. Jazykem autora Zjevení je v podstatě *koinē* se stopami vlivu jeho semitské mateřštiny. Ta se projevuje např. na hebrejské a aramejské struktuře, kterou uplatňuje u řeckých sloves; hebr. vliv lze vystopovat i u číslovek. Výsledkem je naprosto semitizující styl, ovšem odlišný od septuagintního.

3. Tzv. „aramejský přístup“

Jde o metodu, jejíž aplikace je ještě obtížnější než sledování hebraismů. Způsobuje to mnoho faktorů. Za prvé, hodně se diskutovalo o druhu dialektu obecně rozšířené aramejštiny, jímž snad mluvil Ježíš a v němž se nám zachovaly jeho výroky. Zdá se, že za nejspolehlivější vodítka lze pokládat palestinský Targum, aramejské části Talmudu Jerušalmi a samařské aramejské prameny, přičemž by jako užitečný prostředek mohla posloužit biblická aramejšтина a křesťanská palestinská syršтина. Za druhé, v případě hebraismů se můžeme držet známého překladu z hebrejštiny, kdežto v případě aramejštiny nemáme žádnou přeloženou literaturu, kromě verzí biblických knih, známých jako překlady z aramejštiny, a různých pseudoepigrafů, o nichž se pouze domníváme, že byly přeloženy. Avšak pouze v případě zmíněných verzí biblických knih máme k dispozici originály, s jejichž pomocí můžeme své chápání usměrňovat. *Židovská válka* Josepha Flavia, původně napsaná v aramejštině, byla do řečtiny přeložena tak zručně, že nevykazuje žádné (nebo jen malé) stopy původního jazyka. Za třetí, řada udávaných náznaků aramejského původu (např. *asyndeton*, *parataxe* a širší užívání *hina* [př. z aramejského *d'el*]) se nachází také v *koinē*, kde se často setkáváme s prostou konstrukcí a vidíme, jak se někdy ztrácejí jemnější významové odstíny.

S ohledem na tyto obtíže musíme postupovat opatrně. Ambicióznější teorie, které se snažily vidět ve všech Evangelích a v části Skutků překlady z aramejštiny, nebyly obecně přijaty. Je třeba zaujmout stříz-

livější stanovisko. Pravděpodobnost musíme stanovit hlavně pomocí převahy neřeckých termínů, čteností určitých oblíbených výrazů nebo prostřednictvím zřejmých dvojnásobností či nejasností, jež lze přímo připsat překladu. Pak, obecně řečeno, zjišťujeme, že nejvíce problematických znaků překladu z aramejštiny vykazuje materiál výroků a proslavů (viz jednotlivé výroky a jejich komplexy, podobnosti v synoptikách, janovské rozpravy a řeči ve Skutcích). Celá řada nejasností v těchto oddílech se vyřešila pomocí aramejské syntaxe a stylu tohoto jazyka. To je nejjistější závěr této metody. Většina pokusů o nalezení nápadných chyb v překladu se však v *cruces interpretum* řečtiny nesetkala s obecným souhlasem. Každý badatel má tendenci předkládat své vlastné názory na úkor druhých a pohledy ostatních kritizovat. V případě Jana neprojevují všichni ochotu vidět v pozadí proslavů aramejský pramen. Spíše se prosazuje názor, že autor ovládal dvě řeči, přičemž přirozeněji aramejšтина zanechala své nesmazatelné stopy na lépe zvládnuté řečtině. Tak je tomu jistě v případě Pavla, jehož nevybroušenou a energickou *koinē* poznamenala výborná znalost LXX a místy snad i jeho rodná aramejšтина.

II. Individuální stylistické rysy

Po shrnutí obecných rysů NZ řečtiny přistoupíme ke stručné charakteristice jednotlivých autorů. Marek psal hovorovou řečtinou. Díky hlubšímu poznání papyrů lépe chápeme, jakým způsobem jazyka užívá, i když arameismy tu zůstávají, zvláště neosobní užití 3. os. mn. č. činného slovesa k vyjádření obecného jednání či myšlení. Matouš i Lukáš čerpají z Markova textu, oba ovšem opravují jeho chyby a tříbí jeho styl v souladu s pravidly, jejichž ilustraci v extrémní podobě je Frynichos. Matoušův styl je méně elegantní než Lukášův, piše gramaticky správnou řečtinou, prostou, ale kultivovanou, se znaky vlivu LXX. Lukáš místy dosahuje vrcholu attické tradice, nemá však dostatek síly, aby ji udržel na výši, a opět upadá do stylu svých pramenů nebo do velmi skromné *koinē*. U obou evangelistů se samozřejmě znovu a znovu projevuje aramejský původ látky, zvláště ve výrociích. Hodně se diskutovalo o prvních dvou kapitolách Lukáše – běžně se setkáváme s tím, že jsou označovány za parafrázi LXX, připouští se však, že mohly být přeloženy přímo z hebrejského pramene. Janovu řečtinu lze srovnat s Epiktétem, většina badatelů se však domnívá, že může jít o *koinē* pisatele, jehož rodným jazykem byla aramejšтина; některé oddíly mohly být z aramejštiny přeloženy. Jeho styl, zvláště teofanické prohlášení typu „Já jsem“, se v jistém ohledu podobá mandejským spisům, které mají své kořeny v Z Sýrii. To též podtrhuje nápadně semitský charakter Evangelia. Skutky jsou evidentně dílem Lukáše, jehož styl se vyznačuje stejnými výkyvy jako v Evangelii a navzdory občasným vzepětím zůstává v zajetí svých pramenů.

Pavel piše důraznou řečtinou, která se postupem času stylově vyvíjí, což vyplývá ze srovnání nejstarších dopisů s nejmłodšími. Tento překvapivý vývoj v Listu Efezským a v pastoračních epistolách vedl ke vzniku hypotéz, že jsou psány pod pseudonymem. Konzervativní badatelé to přirozeně považují jen za jedno z možných vysvětlení (*PSEUDONYMITA). List Židům se vyznačuje vybroušenou řečtinou člověka, který zná filozofy typu Filóna i způsob jejich myšlení a exegeze, přesto však je jeho jazyk a styl ovlivněn LXX tak, jako tomu u Filóna není. List Jakubův a 1. list Pet-

rův vědci o znalosti klasického stylu, ačkoli u Jakuba můžeme chvílemi narazit na hodně „židovskou“ řečtinu. Janovské epístoly se co do výrazových prostředků velmi podobají Evangeliiu, jejich styl se však vyznačuje větší jednotností a dokonce žetzkopádností, což může být způsobeno odlišným literárním typem a tématem. V Listu Judově a 2. listu Petrově se setkáváme s velmi složitou a neuspořádanou řečtinou. V 2. listu Petrově se projevuje autorova záliba v attickém stylu a odborníci jej označují za jediný NZ spis, který překladem získává. Zjevení, jak jsme již naznačili, je *sui generis* jazykem i stylem. Jeho vitalitu, sílu a úspěch nelze popřít.

III. Závěr

Přestože NZ řečtina místy vykazuje výrazné semitský nádech, zůstává gramatikou, syntaxí a dokonce i stylem v podstatě řečtinou. Z hlediska sémantiky se však znalci stále více přiklánějí k názoru, že její terminologii stejně jako měrou ovlivňuje jak LXX, tak prameny, etymologie a ustálené jazykové zvyklosti v řečtině. Toto rozpoznání vedlo k TDNT založenému Kittelem a velmi přispělo k současnému zkoumání biblické teologie (viz práce C. H. Dodda, především *The Bible and the Greeks* a *The Interpretation of the Fourth Gospel*). Pojmy „spravedlnost“ a „ospravedlnění“, „víra“ a „věřit“, „poznání“ a „milost“ jsou podloženy hebrejskými představami, které zcela proměňují řecký význam. Máme-li správně porozumět evangeliiu, musíme tyto výrazy správně pochopit. Nedostatek této znalosti poznamenává nejen nejlepší díla církevních otců a středověkých exegetů, ale i pozdějších teologů. Rozpoznání této skutečnosti představuje jeden z největších zisků moderního biblického bádání. (Viz však kritiku J. Barra.)

Lze tedy souhrnně říci, že řečtinu NZ dnes známe jako jazyk všeobecně srozumitelný, jenž se v těchto spisech používal na různé stylistické úrovni. Sloužila k vyjádření zvěsti, kterou pisatelé v každém případě považovali za pokračování SZ poselství živého Boha, jemuž záleželo na tom, aby k němu měl člověk správný vztah, a který sám nabízí prostředek smíření. Toto evangelium utvářelo jazyk a jeho význam, takže se nakonec součástí teologie staly i lingvistické analýzy tohoto jazyka.

BIBLIOGRAFIE. R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* (rev. *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch* F. Blasse a A. Debrunnera), 1961; J. H. Moulton, *Grammar of New Testament Greek*, 1³, 1908; 2 (ed. W. F. Howard), 1929; 3, 1963; 4, 1976; F. M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique*, 1927; M. Black, *An Aramaic Approach to the Four Gospels and Acts*², 1953; L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache u. Neues Testament*, 1967; G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek*, 1971; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*², 1959; TDNT; Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*⁵, 1957–8; W. F. Arndt a F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1957 (přeložená a rozšířená Bauerova⁴ práce); C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1934 a *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953; J. Barr, *The Semantics of Biblical Literature*, 1961; *idem*, *Biblical Words for Time*, 1962. J.N.B.

JEBÚSEJCI Etnické jméno národa, který sídlil v horách (Nu 13,29; Joz 11,3) v okolí Jeruzaléma (Joz 15,8; 18,16). Jejich praotcem byl Jebúsejec, třetí syn Kenaana (Gn 10,16; 1 Pa 1,14). Bible o nich mluví jako o odlišné a menšinové skupině lidí, žijících vedle Emorejců a Chetejců. Nejdůležitějším městem jejich území byl Jebús, dnešní *Jeruzalém (Sd 19,10n; 1 Pa 11,4n), jehož obyvatelům se říkalo „Jebúsejci“ (Gn 15,21; Ex 3,8). Později se tohoto výrazu užívá o jeho původních obyvatelích (Ez 16,3,45; Za 9,7).

Pokud Malkisedek nebyl panovníkem Jeruzaléma (*ŠALEM), pak je podle SZ jeho nejstarším králem Adonisedek (Joz 10,1), jenž povolal své místní emorejské spojence (v. 5), aby mu pomohli chránit město před izraelskou invazí. Smrt ho zastihla v Bét-chorónu (vv. 10–11). Podle *Amamských dopisů (asi 1400 př. Kr.) byl *Urusalim* vazalem Abdichiby, jehož jméno, podobně jako jméno pozdějšího jebúsejského panovníka *Aravny (2 S 24,24) nebo Ómána (1 Pa 21,15), není semitské, ale pravděpodobně churrijské nebo *chorejské. Když Judejci dobyli Jebús, vypálili ho (Sd 1,8), ale jeho původní obyvatelé se znovu chopili vlády, dokud se města nezmoocil David (2 S 5,6). Jebúsejci směli zůstat na Chrámové hoře až do vykoupení jejich země nebo do doby, kdy jebúsejská menšina splýnula s Judejci, kteří na Sijónu vybudovali novou čtvrť (Sd 1,21; 19,11). D.J.W.

JED Podle představ Izraelců jed pocházel z rostlin, vody nebo potravin, případně od zmijí a jiných hadů. Nejběžnější hebr. slovo pro jed, *hēmā*, v podstatě znamená „teplota“ a může být odvozeno z pocitu tepla, který vzniká po pozření jedu nebo po uštknutí.

V Palestině rostly jedovaté *rostliny bolehlav (Oz 10,4) a jedovatá polní tykev (2 Kr 4,39). Za jedovaté se považovaly též vody Mary (Ex 15,23) a Jericha (2 Kr 2,19), i když tam přímo toto slovo nenajdeme (2 Kr 2,21). (*ŽLUČ)

V několika verších se hovoří o jedu ještěrek, hadů (Dt 32,24; Ž 58,4), draků (Dt 32,33) a zmijí (Ž 140,3). Sófar v Jóbově příběhu vypráví, jak svévolník bude sát hadí jed (rōš; Jb 20,16).

Obrazně se v Jb 6,4 říká, že Všemohoucí vyslal na Jóba jedovaté střely, aby se jeho zdeptaný duch napojil jejich jedem. Jed svévolníků je jako jed hadí (Ž 58,4) a za rty mají zmijí jed (Ž 140,4; sr. Ř 3,13, f. ios). Jk 3,8 píše, že lidský jazyk je plný jedu (ios). J.A.T.

JEDNODENNÍ CESTA (Nu 11,31; 1 Kr 19,4; Jon 3,4; L 2,44). Na V se vzdálenosti běžně určovaly pomocí hodin a dnů. Za jednodenní cestu se tedy asi považovalo 7–8 hodin chůze (snad 30–50 km), ale v zemi, kde na cestování mělo vliv mnoho rozmanitých faktorů, to byl výraz poněkud neurčitý. Nesmíme ji zaměňovat s cestou dne sobotního, o níž viz *VÁHY A MÍRY. J.D.D.

JEDÚTÚN (hebr. *jēdūtūn*). Léviijec, kterého David pověřil, aby spolu s Hémanem a Asafem řídil chrámovou hudbu (1 Pa 25,1,3,6 atd.). Je známý také jako *Étan (1 Pa 6,29 atd.), což pravděpodobně bylo jeho jméno před uvedením do této funkce. Varianta Jedútún (*jēdūtūn*) se několikrát objevuje v K¹řb (Ž 39 atd.).

Toto jméno se vyskytuje v nadpiscích tří žalmů: 39, 62 a 77. V prvním z nich je uvedeno pouze „pro (I^e) Jedútúna“, ale v dalších dvou čteme „al Jedútún“, což může znamenat „podle“ nebo „přes“. V tomto druhém případě Jedútún označuje rod nebo cech zpěváků, kteří se po něm pojmenovali. Tento rod pokračoval ve službě i po návratu ze zajetí (Neh 11,17).

M.A.M.

JEFET (hebr. *jēpēt*). Jeden z Noemových synů, obvykle zmiňovaný jako poslední ze tří (Gn 5,32; 6,10; 7,13; 9,18,23,27; 1 Pa 1,4), ale jeho potomky uvádí Gn 10 (a 1 Pa 1,5–7) jako první. Byl předkem řady kmenů a národů, z nichž většina měla jména, která se v historických dobách pojí s oblastmi na S a Z Středního východu, zejména Anatólií a oblastí Egejského moře (*NÁRODY, SOUPIS). Jefet a jeho manželka patřili mezi osm lidí, kteří unikli potopě. Později Jefet (s Šémem) přikryl nahotu svého otce. Po této epizodě se Noe prorockým způsobem modlil, aby Hospodin rozmnožil Jefeta tak, aby (on) mohl bydlit v Šémových stanech a Kanaan byl jeho otrokem (Gn 9,27). Mnozí chápou zájmeno *on* v tom smyslu, že poukazuje spíše na Boha než na Jefeta, i když je možný obojí výklad.

Přijmeme-li druhou alternativu, pak zde může jít o užitek evangelia, jež přišlo nejprve k Šémovým potomkům a pak se rozšířilo i mezi S národy. Ve výše uvedeném verši nacházíme hebr. slovo *jāpēt* = rozrostl se, jedná se však zřejmě pouze o slovní hříčku a nemá to nic společného se jménem Jefet (*jēpēt*), které se jinde v Bibli ani ve starověkých nápisech nevyskytuje. Někteří však Jefeta spojují s ř. mytologickou postavou *Iapetos*, synem země a nebe, jenž měl mnoho potomků. Toto jméno není řecké, a proto může být tvarem biblického jména.

BIBLIOGRAFIE. P. Dhorme, „Les Peuples issus de Japhet, d'après le Chapitre X de la Genèse“, *Syria* 13, 1932, str. 28–49; D. J. Wiseman, „Genesis 10: Some Archaeological Considerations“, *JTVI* 87, 1955, str. 14nn; D. Neisman, „The Two Genealogies of Japheth“ in H. A. Hoffner (ed.), *Orient & Occident*, 1973, str. 119nn. T.C.M.

JEHÚ (hebr. *jēhū*, význam nejistý. Snad zkrácená podoba *jēhōhū* = on je Jahve).

1. Bojovník z řad Benjaminovců, který uměl zacházet se zbraněmi obouřučně a pomáhal Davidovi u Siklagu (1 Pa 12,3).

2. Prorok, syn Chananiho, jenž předpověděl konec Baešovy dynastie (1 Kr 16,1–7). Prorokoval také Jóšafatovi (2 Pa 19,2) a sepsal události jeho vlády (20,34).

3. Jóšafatův syn (2 Kr 9,2), který 28 let (asi 842–815 př. Kr.; 2 Kr 10,36) vládl jako desátý panovník S království, kde založil jeho 4. dynastii.

Náboženský úpadek v zemi dosáhl za Achabovy a Joramovy vlády takového stupně (2 Kr 8,27), že Eliša poslal jednoho z prorockých žáků, aby Jehúa pomazal za krále, čímž podnítl povstání (9,1–13). Tuto vzpouru podporily i některé vrstvy obyvatel, např. Rekábejci (10,15n). Jehú, který velel Joramovu vojsku a měl jeho podporu, šel do Jizreelu, kde se Jórám zotavoval z ran, jež utrpěl v bitvě u Rámotu v Gileádu (8,28n). Tam Jórám a judského krále Achazjáše, kteří mu vyjeli vstříc (9,21–27; sr. 2 Pa 22,9) zabil. Nový král

vjel do Jizreelu a dal usmrtit Jezabel. Pak zlikvidoval všechny své protivníky – nechal popravít celou Achabovu rodinu i jeho stoupence (2 Kr 10,1–11) a také dal pobít 42 členů Achazjášovy rodiny (v. 12–17; 2 Pa 22,8). Pak vymýtil uctívání Baala, když vyznačce tohoto boha vylákal na společné setkání, kde je jeho vojáci zabil a zároveň zničili jejich chrám (2 Kr 10,18–28).

Jehú sám však v odpadlictví pokračoval, protože uctíval zlaté býčky v Bét-elu a Danu (vv. 29–31). Hospodin jej za to potrestal rukou Syřanů, kteří pod *Chazaelovým vedením zabrali část jeho území (vv. 32–33).

Černý obelisk Šalmanesera III. se zmiňuje o tom, že *'ia-ú-a mar hu-um-ri, Jāw*, syn *Omriho, zaplatil tribut (*DOTT*, str. 48–49). Toto svědectví se obvykle dává do souvislosti s nějakým Jehúovým činem, o němž SZ nepíše. Jehú nebo jeho zástupce je zde zobrazen, jak se klaní před králem. *Jāw* by mohlo také představovat zkrácenou podobou jména Jórám (P. K. McCarter, *BASOR* 216, 1974, str. 5–7). V obou případech by se jednalo o r. 841 př. Kr. (E. R. Thiele, *BASOR* 222, 1976, str. 19–23). D.W.B.

JEHÚDÍ (hebr. *jēhūdī*). Obvykle znamená „nějaký Žid“ (viz Za 8,23), ale v Jr 36,14,21,23 jde o jméno úředníka na dvoře krále Jójakima, který přikázal Bárukovi, aby přečetl velmožům svitek Jeremjášových proroctví. Později ho sám četl králi, než jej Jójakim osobně zničil. J.G.G.N.

JERACH Jeden ze synů *Joktána (Gn 10,26; 1 Pa 1,20), z nichž některé můžeme spojovat s kmeny J Arábie. Jeho jméno (*jerah*) je formálně totožné s hebr. výrazem pro „měsíc“. S tímto významem se také vyskytuje na jihoarabských nápisech (*jrjh*), takže lze učinit závěr, že Jerachovi potomci sídlili v J Arábii. Místo Bét-jerach (Chirbet Kerak) u Galilejského moře s ním pravděpodobně nesouvisí.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 40. T.C.M.

JERACHMEEL (hebr. *jērahmē'ēl* = kůže má Bůh soucit).

1. Předek Jerachmeelců, čeledi na J hranici Judska (1 S 27,10; sr. 30,29), příbuzných s Kálebovci (sr. 1 S 25,3) a sousedících s Kénijci. Byli začleněni do kmeny Judejců, podobně jako Kálebovci. Jejich adoptivní vztah k ostatním větvím kmene je uveden v 1 Pa 2,9nn, kde najdeme i podrobnější dělení samotné čeledi Jerachmeelců. Ve SZ hrají jen velmi malou úlohu.



„Jerachmeel, králův syn“ (lřhm'1 bn hmlk), zmiňovaný na hliněné pečetě z konce 7. stol. př. Kr. Lze ho ztotožnit s Jerachmeelem, který spálil Jeremjášův svitek (Jr 36,26). 12x10 mm.

hu, ale T. K. Cheyne dospěl pomocí rozsáhlých textových úprav k závěru, že naopak zaujmají velmi důležité postavení. Tato teorie je však zajímavá jen jako extrém v dějinách kritického zkoumání Bible (sr. *Ebi*, s. v. „Jerahmeel“ atd.).

2. V 1 Pa 24,29 syn nějakého Kíše, člena čeledi Merariovců z kmene Léviho.

3. V Jr 36,26 příslušník judského královského rodu, který zaujímal oficiální postavení na Jójakimově dvoře.

F.F.B.

JEREMJÁŠ

I. Historické pozadí

Jeremjášova prorocká služba trvala asi 40 let – od jeho povolání ve 13. roce vlády krále Jóšijáše (626 př. Kr.) až do pádu Jeruzaléma r. 587 př. Kr. Prorokoval za vlády posledních pěti judských králů – Jóšijáše, Jóačaza, Jójakima, Jójakima a Sidkijáše. V době, kdy kázal, se za hranicemi jeho rodného Judska formovaly význačné osobnosti a odehrávaly důležité historické události. Jedno se o jedno z nejosudovějších období dějin Blízkého východu, které ovlivnilo i historii Judska.

Došlo k rozpadu Asýrie a o prvenství na V začaly mezi sebou bojovat dvě mocnosti – Babylón a Egypt. Toto období z velké části objasnily tabulky, které byly objeveny již před lety, avšak kvůli mnoha nejasnostem zůstaly ležet ve sklepeních Britského muzea v Londýně. Uvedené kaldejské dokumenty zveřejnil r. 1956 D. J. Wiseman, čímž badatelům v oboru starověkého Blízkého východu umožnil nově vyhodnotit chronologii poslední čtvrtiny 7. stol. př. Kr.

Jeremjášův život a události, jichž byl svědkem a které spadají do této nanejvýš důležité epochy, máme věrohodně doloženy různými dokumenty. Podrobnosti o jeho osobě jsou vykresleny mnohem plastičtěji než u malých proroků. Předčí dokonce i popis Izajáše a Ezechiela.

Hospodin povolal Jeremjáše do prorockého úřadu, když byl ještě *na'ar* (1,6), což je dvojnásobný výraz, který popisuje dětství (Ex 2,6) i pokročilou adolescenci (1 S 30,17). Pokud tím skromný Jeremjáš chtěl říci, že ještě nebyl duchovně a společensky vyzrálý, mohlo toto slovo naznačovat, že tehdy nedosahoval průměrného věku proroků, tj. rozmezí 20–30 let, pokud bychom se řídili pravidly stanovenými pro lévičce (Nu 8,24; 1 Pa 23,24). Budeme-li tedy předpokládat, že Jeremjáš se stal prorokem krátce po dovršení dvaceti let, pak své chlapectví prožil za vlády Menašeho a Amóna. Bůh mu tento úřad světil necelé století po pádu S království Izraele (Samař) do rukou Asyřanů. Nicméně Judsko na J dokázalo přežít. Zdrakem překalo bouři Sancheribova vpádu, jak to předpovídal Izajáš. Na popud krále Chizkijáše došlo k reformám judského náboženství a mravů (2 Kr 18,1nn), které však vzápětí znehodnotilo dlouhodobé odpadlictví jeho syna Menašeho (2 Kr 21,1nn) a krátké období Amónovy vlády (2 Kr 21,19nn). Zatímco Judsko vzešlo v bahně modlářství, Asyřané za Esarchaddóna a Aššurbanipala dobyli Egypt. Za Psamteka (664–610 př. Kr.) se Egypt opět vzmohl a začal znovu Judsku hrozit. Spolu s Babylónem chvillemi Judeje zahrnoval lichotkami, pak zase výhrůzkami. V této atmosféře mezinárodního politického napětí a náboženského úpadku dospíval Jeremjáš ve svém národě v muže.

Není pochyb o tom, že v Judsku mnozí lidé mluvili

o svítání, které přeruší noc šedesátiletého morálního úpadku. Jeremjáš vyrůstal ve zbožné kněžské rodině (1,1). Jeho jméno, „Jahve vyvyšuje“ nebo „Jahve sráží dolů“ mohlo symbolizovat modlitby jeho rodičů za bezútešnou situaci v národě a také jejich přání ohledně mladého Jeremjáše. Pravděpodobně s ním hovořili o tom, jak je znepokojuje náboženské pronásledování a odpadlictví Menašeho a Amóna, vyučovali ho izraelským zákonům a seznamovali s poselstvím Izajáše a dalších proroků předešlého století.

II. Pět vládců

1. Jóšijáš

Ještě předtím, než Bůh povolal Jeremjáše, uskutečnil Jóšijáš (638–608 př. Kr.), jenž v Judsku kraloval již 12 let, náboženské reformy (2 Pa 34,4–7). Nicméně systematickou reformaci náboženství a mravů zahájil až r. 621 př. Kr., v 18. roce své vlády (2 Kr 23).

Podnětem k této obrodě byl nečekaný objev „knihy Zákona“, kterou našel Chilkijáš. Jeremjáš v té době zastával úřad proroka již 5 let. Je pravděpodobně, že k. 1–6 popisují stav Judska před zavedením hlavních Jóšijášových reforem v letech 622–621 př. Kr. Národ je nenapravitelně zkažený, nevnímá Boží nabídku odpuštění a nedbá na hrozby neporazitelného nepřitele. Kromě oddílů 11,1–8, který snad obsahuje narážky na Jeremjášovu nadšenou podporu Jóšijášových reforem, se prorok o posledních 12 letech Jóšijášovy vlády nezmiňuje. R. 608 př. Kr. král zahynul u Megidda (2 Kr 23,29) při nezdařeném pokusu odolat faraonu Nékovi (610–594 př. Kr.), Psamtekovu následníkovi. Je přirozené, že Jeremjáš nad smrtí Jóšijáše, o němž smýšlel laskavě (22,15n), nemálo truchlil (22,10a).

2. Jóačaz

Něko samozřejmě zasahoval do judských záležitostí i nadále. Po Jóšijášovi se stal králem Jóačaz (či Šalúm, Jr 22,11), ale o 3 měsíce později jej Neko, který na Judsko uvalil těžký tribut (2 Kr 23,31–33), sesadil a králem jmenoval jeho bratra Jójakima (či Eljakima) (2 Kr 23,34; 2 Pa 36,2,5). Nad Jóačazovým sesazením a odvečením do Egypta zaznívá Jeremjášův nářek (22,10–12).

3. Jójakim

Za jeho vlády (607–597 př. Kr.) došlo k politicky velmi významné události – bitvě u Karkemiše (Jr 46) r. 605 př. Kr. Egypťané v čele s Nékem utrpěli u Karkemiše (na pravém břehu Eufratu SZ od Aleppa) a u Chamátu porážky od Kaldejců, vedené Nebúkadnesarem. Z politického hlediska se jednalo o klíčovou událost, poněvadž znamenala přesun hegemonie na Středním východě do Babylónu, což mělo také velký význam pro Judsko. Vzhledem k tomu, že všechny cesty k eg. hranicím nyní ovládal Nebúkadnesar, musel celý Střední východ nutně přejít pod jeho nadvládu (Jr 25,15nn). Od té chvíle se proto Jeremjáš zasazoval o to, aby se Judsko podřídlilo Babylónu jako vazalský stát. R. 604 př. Kr. Nebúkadnesar vyplnil město Aškalón, nad nímž Jeremjáš (47,5–7) a Sofonjáš (2,4–7) vynesli Boží soud. V Jr 36,9nn prorok vyhláší v Judsku púst. To nepochybně poukazuje na blížící se národní pohromu. A skutečně, doba Nebúkadnesarova tažení proti Aškalónu se shoduje s datem tohoto pústu. Jeremjáš předvídá, že z Aškalónu Nebúkadnesar vytáhne proti Judsku, což je zřejmým důvodem pústu i vyhlášení jeho poselství v Jeruzalémě. Je-

remjášova politika však odporovala vnitřní i zahraniční Jójakimově strategii. Král podporoval modlářství (2 Kr 23,37) a jeho sobectví a marnivost nešťastí Judska jen prohlubovaly (Jr 22,13–19). Jójakim neměl k prorokově osobě (26,20–23) a poselství (26,9) velkou úctu. Jeho proměnlivou politiku spojenectví s Egyptem a pak s Babylónem určovalo patrně to, že výsledek boje mezi těmito velmocemi r. 601/600 př. Kr. nebyl zcela přesvědčivý. O tři roky později se Jójakim proti Babylónu vzbouřil, ale neuspěl, naopak se díky tomu dostal ještě více do jeho područí, což jenom zvýšilo trápení, jimiž Judsko procházelo (2 Kr 24,1n). Jeremjáš krále, proroky a kněží ostře pokáral a nepřátelství, které toto napomenutí vyvolalo, se zrcadlil v jeho prorockých výpovědích. Začali jej pronásledovat (12,6; 15,15–18), osnovali proti němu spiknutí (11,18–23; 18,18), uvrhli ho do vězení, vyhlášovali o něm, že je hoden smrti (26,10n,24; sr. vv. 20–23; 36,26) a jeho proctví v psané podobě byla zničena (26,27). Navzdory těmto sklíčujícím okolnostem Jeremjáš ve své službě vytrval – přimlouval se za Judsko (11,14; 14,11; 17,16), naléhavě volal k Bohu (17,14–18; 18,18–23; 20,7–18), demaskoval prospěchářské proroky (23,9–40), předpověděl zkázu chrámů (7,1–15) a národa (k. 18n) a truchlil nad osudem svého lidu (9,1; 13,17; 14,17). Na sklonku r. 598 př. Kr. Jójakim nakonec zemřel v Jeruzalémě násilnou smrtí, v 11. roce své vlády, jak to Jeremjáš předpověděl (22,18; sr. 2 Kr 24,1nn). 2 Pa 36,6nn zase uvádí, že Nebúkadnesar Jójakima spoutal a v řetězech ho odvedl do Babylónu. I Da 1,1nn hovoří o Jójakimově zajetí ve 3. roce jeho vlády.

4. Jójakin

Jójakin (či Konjáš – 22,24,28 nebo Jekonjáš – 24,1) nastoupil po Jójakimovi r. 597 př. Kr. a sklízel to, co zaslal jeho otec. Tento nezralý 18letý mladík vládl jen 3 měsíce (2 Kr 24,8). Vzpouřa Jójakimova otce donutila Nebúkadnesara k tomu, aby v 7. roce své vlády oblehl Jeruzalém, a mladý král Judska „vyšel ke králi babylónskému“ (2 Kr 24,12), tj. vzdal se. Spolu s většinou judské aristokracie, řemeslníků a vojáků jej odvedli do Babylónu (jak naznačuje Jr 22,18n). V té době byl také vypleněn chrám (2 Kr 24,10–16). V Babylónské kronice poprvé nacházíme potvrzení této informace z mimobiblického dobového zdroje. Jójakinův osud Jeremjáš předpověděl již dlouho předtím (22,24–30). O 36 let později ho však Nebúkadnesarův syn a následník propustil (2 Kr 25,27–30).

5. Sidkijáš

Sidkijáš, jehož Nebúkadnesar jmenoval za nového judského krále, byl Jóšijášův nejmladší syn (Jr 1,3) a Jójakinův strýc (2 Kr 24,17; 2 Pa 36,10). Tuto SZ zprávu o Nebúkadnesarově rozhodnutí dosadit místo Jójakima Sidkijáše dokládá Babylónská kronika. Jeho vláda (597–587 př. Kr.) zpečetila osud Judska (2 Kr 24,19n). Sidkijáš byl nerozhodný slaboch a jeho státní úředníci měli nízký původ. Vystřídali do zajetí odvečenou aristokracii a nyní se na ni dívali s opovržením. Jeremjáš však měl ohledně „špatných“ a „dobrých“ fiků své vlastní přesvědčení (24,1nn). Právě prezidentům v zajetí prorok poslal svůj známý dopis (29,1nn). Nicméně v Babylónu i v Judsku usilovali falešní proroci o Jeremjášovu popravu (28,1nn; 29,24nn). Hlavním bodem sporu mezi nimi byla délka trvání zajetí. Jeremjáš předpovídal 70 let, zatímco falešní proroci tvrdili, že bude trvat jen 2 roky.

Se Sidkijášem se Jeremjáš dostával do konfliktu především kvůli otázce vzpoury proti Nebúkadnesarovi. Povstání bylo plánováno ve 4. roce vlády za přispění soudních států, proti čemuž prorok důrazně vystupoval (k. 27n). Zdá se však, že se Sidkijášovi v témže roce podařilo návštěvou Babylónu Nebúkadnesarovi podezření zmítnout (51,59).

Nakonec se ale Sidkijáš v 7. či 8. roce své vlády v Nebúkadnesarových očích definitivně zkompromitoval, protože navázal zrádná jednání s faraonem Hofrou. Kostky byly vrženy a v 9. roce Sidkijášovy vlády (589) Babylónané oblehli Jeruzalém podruhé. Před obléháním (21,1–10) i během něho (34,1nn,8nn; 37,3nn,17nn; 38,14nn) měl Jeremjáš pro Sidkijáše jen jediné poselství – vzdát se Babylónanům, protože Jeruzalém do jejich rukou padnout musí. Jeremjášův výklad bitvy u Karkemiše před 17 lety (605) se plně potvrdil. V jedné chvíli sice donutil postup egyptského vojska Babylónany k ústupu, ale naděje, že se Jeremjáš mylil, se brzy rozplynuly. Jeho předpověď, že Babylónané Egypťany zničí, se zanedlouho splnila a v obléhání se pokračovalo (37,1–10). V této krizi se někteří Židé zachovali věrolomně vůči svým otrokům, což Jeremjáš s opovržením přísně odsoudil (34,8–22). Díky Sidkijášovu zbabělému a nerozhodnému postojí si Jeremjášovi nepřátelé dovolili prorokovi ubližovat tak, až si zoufal. Obvinili ho z pokusu o zběhnutí k nepříteli, zajali a uvěznil v kobce (37,11–16). Později jej král dal pod dohled na nádvoří stráží blízko paláce (37,17–21). Pak ho nařkl z vlastizrady a vohodili do nepoužívané cisterny, kde by jistě zemřel, nebyť včasného Ebedmelekovy zásahu. Vzápětí jej znovu přemístili do vězení na nádvoří (38,1–13), kde s ním král vedl tajný rozhovor (vv. 14–28).

Během posledních fází obléhání Jeremjáš koupil pozemek, který patřil jeho bratranci v Anatólu, což byl velký čin víry (32,1–15). V té době také vyhlášoval zaslíbení obnovy národa (32,36–44; 33,1–26). Do tohoto období lze zařadit jeho velké proctví o nové smlouvě (31,3,1nn), jež se definitivně naplnilo v Kristu, jejím Prosfědníku. Judský pohár nepravosti byl nyní plný a r. 587 stihl odsouzené město Jeruzalém trest (k. 39). Je poučné si všimnout, že zpráva o dobytí Jeruzaléma, zapsaná v Babylónské kronice, se v obecných rysech shoduje se SZ vyprávěním v 2 Kr 24,10–17; 2 Pa 36,17; Jr 52,28. Událost se datuje do r. 597 př. Kr., do 7. roku Nebúkadnesarovy vlády. K zničení Jeruzaléma tedy došlo r. 587 př. Kr., nikoli r. 586 př. Kr., jak se dosud předpokládalo.

Nebúkadnesar s Jeremjášem jednal laskavě a když jmenoval Gedaljšu správcem Judska, Jeremjáš se k němu v Mispě připojil (40,1–6). Gedaljša však brzy nato zavraždil (41,1nn) a ti, kdo zůstali v Mispě, se přes všechny Jeremjášovy protesty rozhodli uprchnout do Egypta a proroka i s jeho zapisovatelem Bárukem odvedli s sebou (42,1–43,7). Poslední scéna Jeremjášovy služby, kterou provázelo tolik bouří, nám ukazuje letitého, avšak dosud nezlomleného proroka v eg. Tachpanchésu. Prorokuje porážku Egypta Nebúkadnesarovým vojenským zásahem (43,8–13) a kárá Židy v eg. exilu kvůli modloslužbě (44,1nn). O dalších událostech v jeho životě ani o okolnostech jeho smrti není nic známo.

III. Jeremjášova osobnost

Jeremjášova osobnost je vykreslena nejdokonaleji ze všech SZ proroků. Nebudeme přehánět, řekneme-li, že k tomu, abychom mohli pochopit význam výrazu

„prorok“ ve SZ, musíme prostudovat knihu Jeremjáše. Jeremjášovo povolání, jeho poslání nositele Božího slova a tomu odpovídající autorita, způsob, jímž mu Hospodin zjevoval své Slovo, jeho jasné rozpoznání pravého a falešného proroka, jeho mučivá dilemata, která musel díky věrnému zvěstování Božího poselství prožívat – to všechno má v Jeremjášových prorockých výpovědích mimořádnou váhu. Je to dáno vzájemným vztahem mezi prorokovými duchovními a citovými zkušenostmi a jeho prorockou službou.

Jeremjášovy emoce se projevují dokonce i v jeho promluvhách. Z obsahu jeho kázání je jasné, že Jeremjáš byl muž výrazných kontrastů – mírný i neústupný, citový i nepohnutelný. Slabosti těla u něho zápasily se silou ducha. Přirozené aspirace mládí zůstaly mladému prorokovi odepřeny. Trval na pokání lidu, který nebyl schopen lítosti. Demaskoval hříchy národa a vyhlašoval nad ním soud, i když věděl, že to bude marš. Ti, které miloval, ho nenáviděli. Byl věrným vlastencem, a přesto ho pokládali za zrádce. Tento prorok nehynoucí naděje musel odhalovat falešné naděje svého lidu. Tento kněžský přímluvce dostal příkaz, aby se již dál nepřimloul. Tohoto muže, jenž miloval svou vlast, Judsko očerňovalo.

Nelze ani změřit hloubku zármutku, do něhož se Jeremjáš propadal. Když ztrácel veškerou naději na útěchu (8,18,21), přál si rozplynout se v slzách prolitých za odsouzené Judsko (8,23; 13,17) a zanechat ho osudu, který si samo přivodilo (9,1). V přesvědčení o svém konečném neúspěchu proklínal den, kdy se narodil (15,10; 20,14–18), obviňoval Boha, že mu ukrýval (20,7a), stěžoval si na nepřátelství, jež ho obklopovalo (20,17b–10) a svolával kletby na své mučitele (18,18,21–23). Právě v tomto smyslu byl emotivní až přecitlivělý Jeremjáš tragickou postavou. Tragédie jeho života pramení z konfliktů, které bouřily v něm i kolem něho, kdy jeho nitro zápasilo samo se sebou, odvaha se střetávala se zbabělostí, jisté vítězství se zjevnou porážkou. Jeho odhodlání opustit své povolání bylo však vždy slabší než jeho neschopnost vyhnout se mu (sr. 5,14; 15,16.19–21 s 6,11; 20,9,11; 23,29). Tyto prudké vnitřní konflikty a potupa, do níž proroka jeho povolání přivedlo (15,17n; 16,2,5,8), ho nutily hledat útočiště v Hospodinu. SZ ideál společenství s Bohem tak u Jeremjáše nachází své nejlepší vyjádření. A právě v tomto společenství s Bohem mohl prorok nakonec odolat rozleptávajícím účinkům bojácnosti, úzkosti, beznaděje, nepřátelství, samoty, zoufalství, nepochopení i neúspěchu.

IV. Jeho poselství

1. Jeremjášovo porozumění Bohu

Hospodin je Stvořitel a svrchovaný Pán, který vládne nad všemi věcmi na nebi i na zemi (27,5; 28,23n; 5,22,24; 10,12n). Zatímco bohové pronárodů nic neznamenají (10,14n; 14,22), Bůh Izraele nakládá se vším podle své vůle (18,5–10; 25,15–38; 27,6–8). Zná srdce lidí (17,5–10) a je zdrojem života všem, kdo v něho věří (2,13; 17,13). Něžně miluje svůj lid (2,2; 31,1–3), ale vyžaduje jeho poslušnost a věmost (7,1–15). Jsou mu odporné oběti neposlušného lidu pohanickým bohům (7,30n; 19,5) i úlitby, které předkládají jemu (6,20; 7,21n; 14,12).

2. Jeremjáš a modlářství

Hned od počátku prorok ohlašoval soud. Vzhledem k hříšnosti Judska to bylo nezbytné. Nejvíce Je-

remjáše tížilo modlářství. Jeho časté zmínky o uctívání pohanických bohů potvrzují, že se velmi rozšířilo a nabývalo různých forem. Mluví se zde o Baalovi, Molekovi a královně nebes. Modly se nacházely i v chrámu (32,34) a v okolí Jeruzaléma se Baalovi a Molekovi obětovaly děti (sr. 7,31; 19,5; 32,35). Jóšijáš sice zrušil modlářské praktiky, které podporoval jeho děd Menaše, ale po Jóšijášově smrti národ od Hospodina odpadl.

3. Jeremjáš a nemoralnost

V celém SZ byla průvodním jevem modlářství nemravnost. Tento princip výrazně vyniká právě u Jeremjášových modlářských současníků (5,1–9; 7,3–11; 23,10,14). Morální úpadek nastal díky tomu, že lidé nežili v Boží báni a přestali mít úctu k Zákonu. Prostopášnost a nepoctivost bujela dokonce i mezi kněžími a proroky (5,30n; 6,13–15; 14,14). Místo toho, aby nemoralnost bránili, sami napomáhali jejím šíření. Je ironií, že modlářské a nemravné Judsko zůstávalo horlivě nábožné! To vysvětluje Jeremjášovo často opakované tvrzení, že Hospodin dává přednost charakternímu jednání před obřady. Tuto zásadu prorok vztahuje na úctu Judska k schráně smlouvy (3,16), deskám Tóry (31,31n), obřízce jako znaku smlouvy (4,4; 6,10; 9,26), chrámu (7,4,10n; 11,15; 17,3; 26,6,9,12; 27,16) a obětnímu systému (6,20; 7,21n; 11,15; 14,12).

4. Jeremjáš a soud

Je proto přirozené, že soud nutně zaujímal u Jeremjášově poselství klíčové postavení. Trest Judska Boží rukou nabýval různých podob, např. sucha a hladomoru (5,24; 14,1–6), vpádu cizí mocnosti (1,13–16; 4,11–22; 5,15–19; 6,1–15 atd.). Den soudu nadešel v okamžiku, kdy se objevil Boží nástroj pro potrestání judských odpadlíků (25,9; 52,1–30). Objasnění historického pozadí těchto prorockých výpovědí o soudu výrazně pomohlo zveřejnění *Kroniky kaldejských králů* (626–556 př. Kr.), na niž jsme zde už poukazovali. Popisuje řadu mezinárodních událostí, které se odehrály za Jeremjášova života, a narážky na ně nacházíme ve prorockých, vztahujících se na cizí pronárody. Jeremjášovy prorocké výpovědi ohledně pronárodů v k. 25 byly napsány pod vlivem Nebúkadnesarovy první výpravy na Z (Jr 25,1; sr. v. 9). K. 46 začíná zmínkou o bitvě u Karkemiše r. 605. Následuje proctví, které souvisí s Nebúkadnesarovým tažením na Egypt (46,13–26). Babylónská kronika poskytuje faktický základ pro Jeremjášovy prorocké výroky namířené proti Kédaru a Chasóru (49,28–33) a proti Élamu (49,34–39). Také popisuje, jak r. 599 Nebúkadnesar podnikl nájezdý proti arabským kmenům (sr. Jr 49,29,32), zatímco r. 596 vytáhl proti Élamu. Předtím tomuto proctví chyběl historický základ. O tom, jak Babylónská kronika napomohla datování a určení pravosti proctví v Jr 46–51, viz dále in *JBL* 75, 1956, str. 282n.

5. Jeremjáš a falešní proroci

Jeremjáš si nesmířně vážil svého povolání a byl mu cele oddán. Proto musel nekompromisně odporovat profesionálním prorokům a kněžím, kteří se proto stali jeho úhlavními nepřáteli. Polemizoval s nimi především kvůli tomu, že zneužívali svého úřadu a tvrdili, že se jeruzalémský chrám nikdy nedostane do rukou Babylónanů (6,13; 18,18; 29,25–32 atd.). V tomto lehkověrném optimismu utvrzovali oklama-

ný judský lid falešni proroci (8,10–17; 14,14–18; 23,9–40 atd.).

6. Jeremjášova naděje

Ačkoli Jeremjáš vytrvale a neústupně ohlašoval soud, jeho výroky byly prostoupeny nadějí. Babylónské zajetí Judejců nebude trvat navěky (25,11; 29,10). Sám Babylón padne (50n). Nadějná slova o tom, že Judsko soud přežije, nacházíme v Jeremjášově poselství již od počátku (3,14–25; 12,14–17), ale když se situace začala zhoršovat, Jeremjášova jistota zářila čím dál tím jasněji (23,1–8; 30–33). Právě díky této naději jsme svědky jeho slavného skutku víry právě v nejtemnějších dnech (32,1–15).

7. Jeremjáš a judské náboženství

Jeremjáš tedy mohl očekávat zkázu chrámu, pád davidovské dynastie i ukončení obětního systému a kněžské služby s dokonalou vyrovnaností. Dokonce vyhlašoval, že smluvní znak obřízky bez obřízky srdce nemá téměř žádný význam (4,4; 9,26; sr. 6,10). Lid s neproměněným srdcem marně spoléhá na chrám, oběti a kněžství (7,4–15,21–26). V budoucnu se bude muset vzdát i schrány smlouvy (3,16). Znalost Zákona bez poslušnosti jeho ustanovení je bezcenná (2,8; 5,13,30n; 8,8). Jeremjáš si uvědomuje, že Zákon musí být vepsán do srdce, nejen do kamenné desky, protože jedině tak budou všichni motivováni k spontánní a dokonalé poslušnosti (31,31–34; 32,40). Zánik vnějších symbolů smlouvy neznamená její konec, nýbrž obnovení v slavnější podobě (33,14–26).

8. Jeremjáš a ideální budoucnost

Jeremjáš vidí dál než jen do doby po návratu Judejců ze zajetí, kdy dojde k obnovení života v Palestině (30,17–22; 32,15,44; 33,9–13). V ideální budoucnosti sehraje svou roli Samař (3,18; 31,4–9), převáží hojnost (31,12–14), Jeruzalém bude svatý Hospodinu (31,23,38–40) a ponese jméno „Hospodin – naše spravedlnost“ (33,16). Jeho obyvatelé se v pokání vrátí k Hospodinu (3,22–25; 31,18–20) celým svým srdcem (24,7). Bůh jim odpustí (31,34b), vloží do nich svoji bázeň (32,37–40), ustanoví nad nimi vládu mesiášského panovníka (23,5n) a dovolí, aby se i pohanické národy podílely na jeho pozhánání (16,19; 3,17; 30,9).

V. Jeho výroky

Jeremjáš nepředkládá čtenářům svá proctví v chronologickém sledu. Jeho služba trvala po dobu vlády pěti králů a podle C. Latteye lze kapitoly knihy seřadit v tomto pořadí:

1. Jóšijáš: k. 1–20, kromě 12,7–13,27.
2. Joáchaz: žádné proctví.
3. Jójakim: k. 26; 22–23; 25; 35–36; 45; 33; 12,7–13,27.
4. Jójakim: k. 13,18n; 20,24–30; 52,31–34, dále viz diskuse o Jójakinově tříměsíční vládě in *JBL* 75, 1956, str. 277–282 a *IEJ* 6, 4, 1956.
5. Sidkijáš: varování – k. 24; 29; 27–28; 51,59–60; zaslíbení obnovy – k. 30–33; obléhání – k. 21; 34; 37–39.
6. Následný pád Jeruzaléma: k. 40–44.
7. Výroky proti pronárodům: k. 46–51.
8. Historický dodatek: k. 52.

Dnešní pořadí kapitol je tedy pravděpodobně určeno podle jejich tématu, což snad potvrzuje k. 36. Když byly Jeremjášovy prorocké výpovědi ve 4. roce Jója-

kimovy vlády (604 př. Kr.) poprvé zaznamenány, zahrnovaly období 23 let – od 13. roku Jóšijášova panování (626 př. Kr.) do r. 604 př. Kr. Tato proctví Jójakim v 5. roce své vlády zničil, ale Báruk je zapsal znovu a „bylo k nim přidáno ještě mnoho podobných slov“ (36,32). Nevíme, o jaké dodatky se jednalo – a neznáme ani obsah svitku, který Jójakim zničil. Je však jasné, že původní proctví s dodatky tvořilo jádro knihy Jeremjáš, jak ji známe dnes, i když to, jakým způsobem tento celek získal svoji konečnou podobu, zůstává pouze v dohadech. Neuspokojující prorockých výpovědí nicméně svědčí ve prospěch tvrzení, že jde o Jeremjášovo inspirované výroky, které byly sestaveny v nebezpečných a bouřlivých dobách.

Otázka pořadí Jeremjášových prorockých výpovědí také souvisí se vztahem mezi *MT* a *LXX* textem této knihy. Ř. překlad se od hebr. liší ve dvou bodech.

1. Je přibližně o jednu osminu (tj. asi o 2 700 slov) kratší než hebrejský text. Tato zvláštnost vyniká ještě výrazněji, uvědomíme-li si, že *LXX* jako celek odpovídá *MT* dost přesně. Hlavní výjimky představují Jeremjáš, Jób a Daniel.

2. V *LXX* se výroky proti cizím národům (46–51) nacházejí za 23,13, navíc ve změněném pořadí. Tyto odchylky pocházejí z doby Origény, ale těžko lze uvěřit, že hebr. a ř. text představuje dvě různé redakce knihy. Vzhledem k Jeremjášově prorockému významu a jeho duchovní výši oba dva určité existovaly od velmi raného data. Žádný text, který se od užívaného záznamu liší tak výrazně jako tento ř. od hebr., by totiž nemohl získat oporu, kdyby vznikl staletí po Jeremjášově smrti.

V diskusí o nadřazenosti jednoho nad druhým tvrdí ti, kdo upřednostňují znění *LXX*, že zde výroky proti cizím národům mají přirozenější kontext a že některé vynechávky (např. 29,16–20; 33,14–26; 39,4–13; 52; 28–33 atd.) nemohly být náhodné. Již uvedené zmínky však ukázaly (jak nyní Babylónská kronika pomáhá rekonstruovat), které národy je nutno kterým proctvím přisoudit. Týká se to zejména výpovědi proti Kédaru, Chasóru, Élamu a proti Arabům. Zastánci hebr. textu zdůrazňují „libovolnost převodu“ (Streane), což podle Grafa „naprosto znemožňuje přisoudit této nové redakci (jako překlad jí lze nazvat jen stěží) jakoukoli kritickou autoritu“. Zdá se též, že vynechávky nevznikly z vědeckých důvodů. Skutečností zůstává, že při vymezování kánonu SZ, dali rabíni přednost hebr. textu.

VI. Závěr

V souhrnném hodnocení Jeremjášova významu je třeba vyzdvihnout několik skutečností. Jeremjáš si uvědomoval, že Jóšijášovy reformy byly ve skutečnosti krokem zpět, poněvadž ohrožovaly smysl působení proroků. Reformovat bohoslužbu bez proměny srdce bylo zbytečné. Také chápal, že náboženství v Judsku bude pokračovat i po zničení chrámu a Jeruzaléma. Ve svém slavném dopise zatečtům v Babylónu (k. 29) tvrdí, že Židé mohou uctívat Hospodina také v pohanické zemi, ačkoli zároveň službu kněží a předkládání obětí odmítá. V Babylónu skutečně mohli být Bohu blíže než jejich bratři v Jeruzalémě, kteří vnitřní víru nahrazovali vnějšími náboženskými projevy.

Uvědomoval si též, že náboženství je v podstatě morální a duchovní vztah k Bohu (31,31–34), a proto i jeho požadavky musí být morální a duchovní. S tímto pojetím souvisí též pochopení významu jednotlivce. Základem charakteru a duchovního života měla

Jericho

být individuální odpovědnost. Lidé budou potrestáni každý za své vlastní hříchy, nikoli za hříchy svých otců. Jeremjášovo chápání důležitosti jednotlivce mělo svůj dopad, neboť se projevil jako rozhodující krok vpřed v hledání základu naděje na osobní spasení člověka.

Adam Welch tedy správně viděl v Jeremjášovi spojovací článek mezi Ozeášem a našim Pánem. Je pozoruhodné, že Jeremjáš používal pasáže z Ozeáše a Kristus hojně citoval z obou těchto knih. Především v prorocství o nové smlouvě Jeremjáš zdůvodnil vztah k Bohu a vztáhl ho na jednotlivce. Nová smlouva se stane duchovním poučím mezi Bohem a jedincem. Hospodin ji každému vepíše do srdce a lidé ji budou věrně a s láskou dodržovat. To vše se nakonec naplnilo v Kristově vtělení a v evangeliu, které přišel vyhlásit. On byl tím spravedlivým Výhonkem, jenž nejlépe vyjadřoval jméno „Hospodin – naše spravedlnost“.

BIBLIOGRAFIE. A. Bentzen, *IOT*, 1948; A. B. Davidson, „Jeremiah“ in *HDB*; A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, 1906; J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1922; J. G. S. Thomson, *The Old Testament View of Revelation*, 1960, k. 4; A. Condamine, *Le Livre de Jérémie*, 1920; C. Von Orelli, *The Prophecies of Jeremiah*, 1905; A. C. Welch, *Jeremiah*, 1928; J. P. Hyatt, *IB*, 5, 1956; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 BC)*, 1956; H. L. Ellison, články in *EQ* 31–40, 1959–68; komentáře od J. Brighta, 1965; R. K. Harrison, *TOTC*, 1973.

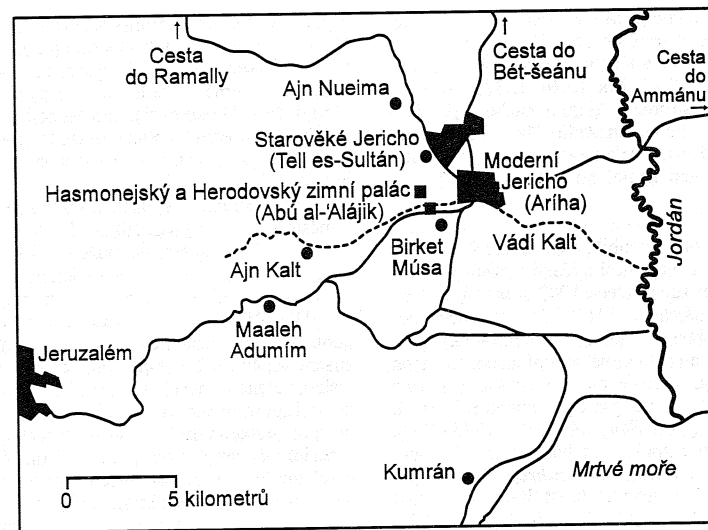
J.G.S.S.T.

liografii na konci této stati.) Každé osídlení Jericha vědčilo za svoji existenci tamějšímu vydatnému prameni a oáze, kterou zavlažuje (*DUJ*, tab. 1). Ve SZ se někdy Jericho nazývá „Palmové město“ (*Dt* 34,3). Již asi v letech 9600/7700 př. Kr. zde patrně měli svatyni lovci sbírající potravu a u pramene si stavěli chatrce nejstarší známí palestínští zemědělci (*AHL*, str. 41–43; tab. 5A). Na počátku 8. tis. př. Kr. (datováno karbonovou metodou ¹⁴C) bylo postaveno nejstarší město Jericho s kamennou hradbou, jejíž součástí byla nejméně jedna věž (s vestavěným schodištěm), a kulatými domy. Později se začala uplatňovat pravouhlá obydlí. Lebky uctívaných předků se užívaly k vymodelování pozoruhodně realistických hlíněných byst (*DUJ*, str. 67–73 a tab. 25, 29–30, nebo *AHL*, str. 43–47 a tab. 7, o „předhrmčířském neolitu, období A“; *DUJ*, str. 51–67 a tab. 20–22, nebo *AHL*, str. 47–57, 60 a tab. 13nn, o „období B“). V 5. a 4. tis. př. Kr. se pozdější obyvatelé Jericha naučili zhotovovat hrnčířské výrobky, ale nakonec toto místo opustili („hrnčířský neolit A a B“, ve starších knihách „Jericho IX a VIII“, *DUJ*, str. 79–94, *AHL*, str. 60–70). Starověké Jericho je v současné době hlavním zdrojem informací o životě prvních obyvatel Palestiny; sr. též *W*, k. 2–4 a *GSI*, str. 55–72.

b) *Rané historické období.* Asi od r. 3200 př. Kr. bylo Jericho znovu osídleno jako město rané doby bronzové, opatřené hradbami a věžemi. Tehdy byla poprvé založena města známá z doby pozdější (např. Megiddo), což odpovídá době vzniku egyptských pyramid a sumerské civilizace v Mezopotámii (*DUJ*, str. 167–185; *AHL*, str. 101–134; *W*, k. 5; *GSI*, str. 75–88, města I a II). Avšak kolem r. 2300 př. Kr. Jericho zaniklo díky nájezdům barbarů, kteří toto místo nakonec znovu osídlili (Albrightova střední doba bronzová I; podle K. M. Kenyonové přechodná raná/střední doba bronzová, sr. *DUJ*, str. 186–209; *AHL*, str. 135–161). Tito přistěhovalci splynuli s Kenonaanci střední doby bronzové (asi 1900–1600/1550 př. Kr.). Z biblického hlediska se jedná o dobu Abrahamovu, Izákovu a Jákobovu. Památky z tehdejšího Jericha výrazně osvětlují všední život Abrahamových kenaansko-emorejských současníků, žijících ve městech. V silně denudovaných městských budovách se zachovalo daleko méně než v hrobech, kde se díky mimořádným atmosférickým podmínkám dochovaly nádherné keramické výtvořky, dřevěné třínohé a čtyřnohé stoly, stoličky a postele, krabičky na šperky vykládané slonovinou, košíkářské výrobky, podnosy s ovocem a kýtami masa, kovové dýky a kroužky (*DUJ*, str. 210–232 [město], 233–255 [hroby]; *AHL*, str. 162–194; *GSI*, str. 91–108). Ohledně rekonstrukce interiéru jeriškých domů viz *DUJ*, k rekonstrukci opevněného města na náspu viz *Illustrated London News*, 19. května 1956, str. 554–555; sr. *AHL*, str. 188, obr. 45.

2. SZ Jericho

a) *Jozuův vpád.* Asi po r. 1600 př. Kr. Jericho zničili pravděpodobně faraonové 18. eg. dynastie. Jediné osídlení Jericha, které po této události následovalo (v pozdní době bronzové), spadá do období asi 1400–1325 př. Kr.; z 13. stol. př. Kr., kdy došlo k izraelskému záboru (*CHRONOLOGIE SZ), není v podstatě nic známo (*DUJ*, str. 259–263; *AHL*, str. 197–198, 209–211). Hradby, jež Garstang datuje do „pozdní doby bronzové“ (*GSI*, k. 7), pocházejí ze skutečnosti z rané doby bronzové, tj. z období více než 1 000 let před



Jericho a okolní starověké státy.

Jozuem, neboť se objevují spolu s vykopávkami z této dřívější epochy. Překrývá je materiál ze střední doby bronzové, který byl identifikován až později při archeologickém výzkumu pod vedením M. K. Kenyonové (např. *DUJ*, str. 170–171, 176–177 a zejména 181). Je možné, že v Jozuově době (13. stol. př. Kr.) se zde na V části náspu rozkládalo malé město, které později zcela zmizelo účinkem eroze. Tuto eventualitu nelze chápat pouze jako „harmonizující“ či heuristický názor, neboť ji podpirají důkazy poměrně značné eroze starších jeriškých sídlišť. O významu Jericha střední doby bronzové (patriarchálního období) výmluvně svědčí hroby, i když většina města z této doby (a dokonce i velká část z rané doby bronzové) zanikla erozní činností v letech 1600–1400 př. Kr. (sr. *DUJ*, str. 170–171 a také 45, 93, 259–260, 262–263). Jestliže přírodní živly způsobily tolik škody za pouhých 200 let, snadno pochopíme, jakou pohromu musela způsobit přirozená eroze na opuštěném náspu během 400 let, které dělily Jozua od Achabovy vlády, kdy Jericho znovu založil Chiel Bételský (1 Kr 16,34). Zdá se velmi pravděpodobné, že zbytky města z pozdní doby bronzové zmizely pod dnešní silnicí a obdělávanou půdou podél V strany městského valu, protože hlavní svah náspu se táhne od Z dolů na V. Archeologové pochybují o tom, že by tamější výzkum (i kdyby byl povolen) přinesl nějaké závažnější výsledky. Zjistilo se, že vpravení v Joz 3–8, kde se hovoří o pádu Jericha, věrně odráží podmínky v této oblasti i její topografii. Také Jozuovo velení je zde popsáno realisticky. Ohledně terénu sr. J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931, str. 135–148 (jeho teorie, že Hospodin způsobil slabé zemětřesení, zůstává v platnosti, přestože se jerišké hradby „z pozdní doby bronzové“ [ve skutečnosti rané doby bronzové] dnes nepovažují za přímý důkaz Jozuovy éry). O Jozuově velení píše Garstang, *op. cit.*, str. 149–161 a J. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, str. 91–97.

b) *Od Jozua po Nehemjáše.* Po celá staletí se ze strachu před Jozuovou kletbou (Joz 6,26) nikdo nepokusil na návrší, kde se kdysi rozkládalo Jericho, vystavět nové město. Tamější pramen a oázu však li-

dé navštěvovali i nadále a je možné, že tam dokonce existovala menší vesnička. V době soudců oázu dočasně obsadil moabský král Eglón (*Sd* 3,13) a zdrželi se zde též Davidovi vyslanci, když je zneuctil amónský král Chanún (2 S 10,5; 1 Pa 19,5). „Srub“ mohlo být v tomto období strážním místem (10. stol. př. Kr.: taktó Albright a Wright, jež cituje Tushingham, *BA* 16, 1953, str. 67). Za Achabovy vlády (asi 874/3–853 př. Kr.) pak Jericho obnovil Chiel Bételský a stará kletba se na něm nakonec vyplnila tak, že ztratil svého nejstaršího a nejmladšího syna (1 Kr 16,34). Toto prosté město doby železné existovalo za života Elijáše a Eliši (2 Kr 2,4n.18–22) a právě v Jeriškých pustinách Babylónané zajali posledního judského krále Sidkijáše (2 Kr 25,5; 2 Pa 28,15; Jr 39,5; 52,8). Nálezy z tohoto Jericha (9.–6. stol. př. Kr.) jsou velice útržkovité (opět způsobeno erozí), ale poměrně určité: budovy, keramika a hroby. Toto místo zřejmě zničili Babylónané r. 587 př. Kr. (viz *BA* 16, 1953, str. 66–67; *PEQ* 85, 1953, str. 91, 95; *DUJ*, str. 263–264). Po babylónském zajetí existovalo Jericho ve skromné podobě ještě za perské nadvlády. Se Zerubábelem se do Judska vrátilo asi 345 obyvatel Jericha (*Ezd* 2,34; *Neh* 7,36) a jejich potomci pomáhali za Nehemjáše r. 445 př. Kr. opravovat jeruzalémské hradby (*Neh* 3,2). Posledním nálezem ze SZ Jericha je otisk na keramickém džbánu (asi 4. stol. př. Kr.), „jenž patří Hagaře, (dceři) Uriáše“ (Hammond, *PEQ* 89, 1957, str. 68–69 a tab. 16, opraveno in *BASOR* 147, 1957, str. 37–39; sr. též Albright, *BASOR* 148, 1957, str. 28–30).

3. NZ Jericho

V NZ dobách se Jericho nacházelo J od starého náspu. Herodes Veliký (40/37–4 př. Kr.) a jeho nástupci vybudovali v této oblasti zimní palác s okrasnými zahradami poblíž známých palmových a balzámových hájů, které přinášely veliké zisky. Archeologové odkryli trosky, jež by s těmito velkými budovami mohly souviset. Viz Kelso a Baramki, „Excavations at New Testament Jericho“ in *AASOR* 29/30, 1955 a *BA* 14, 1951, str. 33–43; Pritchard, *The Excavation at Herodian Jericho* in *AASOR* 32/33, 1958 a *BASOR* 123, 1951, str. 8–17. Herodes přiváděl vodu vodovodem

Jericho

I. Jméno

O původním významu jména Jericho existují dodnes pochybnosti. Nejjednodušší je chápat hebr. *jéríhó* jako výraz, který pochází ze stejného kořene jako *jár-rahá* = měsíc, a spojuje ho s raným západosemitským bohem měsíce *Jarih* nebo *Jerah*. Sr. Albrightovy poznámky in *Archaeology and the Religion of Israel*, §§ 1953, str. 83, 91–92, 197, pozn. 36 a in *AASOR* 6, 1926, str. 73–74. Někteří navrhuji *rwh* – „vonné místo“ (*BDB*, str. 437b, podle Gesenia) nebo „založený (bohem) Hó“ (*PEQ* 77, 1945, str. 13), což však není pravděpodobné.

II. Poloha

SZ Jericho se všeobecně ztotožňuje s dnešním Tell es-Sultánem, asi 16 km SZ od nynějšího ústí Jordánu do Mrtvého moře, 2 km SZ od vesnice Ariha (dnešní Jericho) a asi 27 km VSV od Jeruzaléma. Impozantní val hruškovitého tvaru je od S na J asi 400 m dlouhý, na svém širokém S konci je zhruba 200 m široký a asi 20 m vysoký. Herodovské a NZ Jericho představují valy Tulúl Abú al-‘Alájiku, 2 km Z od dnešní Arihy, a leží tedy jižně od SZ Jericha. Judské pohohy vystupuje z jerišké roviny bez přechodu, v malé vzdálenosti od města směrem na Z.

III. Historie

1. Před Jozuem

a) *Počátky.* Historický vývoj Jericha představuje doslova souhrn celých archeologických dějin Palestiny přibližně v letech 8000–1200 př. Kr. (Ohledně zvláštních zkratk, jichž zde budeme užívat, viz bib-

JERÚEL

z Vádi Kalt (Perowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956, tab. naproti str. 96–97).

Nedaleko NZ Jericha Kristus uzdravil slepce, včetně Bartímea (Mt 20,29; Mk 10,46; L 18,35). V této exkluzivní oblasti měl svůj dům Zacheus (L 19,1) a mnoho dalších bohatých Židů. Na úzké, bandity ohrožované cestě z Jeruzaléma do Jericha se odehrál příběh o milosrdném Samařanovi (L 10,30–37).

IV. Bibliografie

Sir Charles Warren vyhloubil kolem r. 1868 u Jericha sondy, ale výzkum nepřinesl kýžené výsledky. První vědecký průzkum zde v letech 1907–9 prováděli Selin a Watzinger (*Jericho*, 1913), ale své nálezy nedokázali ještě přesně datovat. Archeologický průzkum tohoto místa postavil na solidní základ v letech 1930–6 Garstang, nehledě na jeho omyly v otázce „Jozuova Jericha“, na něž jsme již upozornili. Viz J. a J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, 1948 (GSL). Detailní předběžné zprávy nacházíme in *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 19–23 (1932–6) a in *PEQ* z týchž let. K. M. Kenyonová provedla kritiku Garstangových závěrů in *PEQ* 83, 1951, str. 101–138. Další starší bibliografii uvádí Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 1, 1939, str. 61, 63.

Podrobné předběžné zprávy o archeologickém výzkumu Kenyonové (1952–8): *PEQ* 84–92 (1952–1960); *BASOR* 127, 1952, str. 5–16; *BA* 16, 1953, str. 45–67 a 17, 1954, str. 98–104. Poučné (a humorné) obecné pojednání viz in *W* = M. Wheeler, *The Walls of Jericho*, 1956 (paperback, 1960). Nejpodrobnější celkový popis podává *DUJ* = K. M. Kenyonová, *Digging Up Jericho*, 1957 (ilustrované), což u nejstarších období doplňuje *AHL* = K. M. Kenyonová, *Archaeology in the Holy Land*, 1960. První svazek konečného vydání: K. M. Kenyonová a další, *Jericho I*, 1960 (o hrobech). Celkové pozadí a shrnutí předkládá G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1960, str. 164–174. O NZ Jerichu viz výše (III, 3) a dobré základní informace od L. Mowryho, *BA* 15, 1952, str. 25–42. Globální přehled bibliografie podává E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 42–44; v otázce průzkumu sr. *EAEHL*, 2, str. 550–575.

K.A.K.

JERÚEL (hebr. *j^erú^el* = založený Elem; LXX Jeriel). Prorok Jachziel takto označily poušť, kde se Jóšafat utká s Moábci a Amónci a porazí je (2 Pa 20,16). Je možné, že jde o poušť *Tekója, táhnoucí se od Z pobřeží Mrtvého moře na S od En-gedi, nebo o její část. J.D.D.

JERUZALÉM

I. Úvod a obecný popis

Jeruzalém patří mezi světově proslulá města. Pod tímto jménem je známý od 3. tis. př. Kr. a dnes ho za svaté považují tři velká monoteistická náboženství – judaismus, křesťanství a islám. Město leží vysoko v judských horách, asi 50 km od Středozemního moře a více než 30 km Z od S konce Mrtvého moře. Rozkládá se na nepřilíh rovinně plošině, která se ztuhlne svažuje JV směrem. Na V od Jeruzaléma se tyčí Olivová hora. Přístupu do města brání na všech stranách kromě S tři hluboké rokle, jež se sbíhají v Šiloašském údolí, u studně Bir Ejjúb, JV od Jeruzaléma. Východ-

ní údolí se nazývá Kidrónské; dnešní název Z údolí je Vádi al-Rabábí a pravděpodobně jde o biblické Údolí synů Hinómových; třetí nejprve protíná město, pak vede na J, mírně na V a nakonec se spojuje s ostatními dvěma. O této poslední rokle se Písmo nezmiňuje (i když „Makteš“, kotlina, může být název její části, Sf 1,11), a proto se o ní podle Josepha mluví většinou jako o „Sýrašském“ údolí.

Po obou stranách Sýrašského údolí se zvedají hory a město lze snadno rozdělit na Z a V část. Když pomíneme nižší vyvýšeniny, můžeme obě tyto části rozdělit ještě na S a J kopce. Tyto detaily je třeba mít na mysli, když budeme hovořit o růstu a rozvoji města (viz IV). Při úvahách o výšce těchto hor a hloubce údolí nesmíme zapomenout, že se v průběhu staletí značně změnily. To je nevyhnutelné v každém souvisle osídleném městě, zejména když dochází k jeho periodickému ničení a jednotlivé vrstvy drtí a sutí se ukládají jedna na druhou. Na některých místech v Jeruzalémě dosahují mocnosti až 30 m. V případě Jeruzaléma hraje svou roli ještě to, že v různých obdobích docházelo k záměrným pokusům tamější údolí (zejména Sýrašské) zaplnit a vrcholky snížit.

Zásobování Jeruzaléma vodou bylo vždy problematické. Kromě výše zmíněné studny Bir Ejjúb se zde nacházel pouze Gíchónský pramen, který je vodovodem spojen s Šiloašským rybníkem. Existovaly zde a jsou tu samozřejmě ještě další nádrže, např. Bethesda v NZ dobách a dnešní rybník Mamilla, ale všechny jsou závislé na deštích nebo vodovodech, které je napájí. Bir Ejjúb a Gíchónský pramen lze pravděpodobně ztotožnit s biblickým Ěn-rogalem a Gíchónem. Bir Ejjúb leží JV od města, ve styčném bodě tři výše zmíněných kotlin. Gíchónský pramen se nachází S od Bir Ejjúbu, na V a částečně na J od chrámového území. Je tedy zřejmé, že spolehlivý zdroj vody má jen JV část Jeruzaléma. (Viz A. Mazar, „The Aqueducts of Jerusalem“ in J. Jadin, *Jerusalem Revealed*, str. 79–84.)

II. Jméno

Význam jména nedokážeme s jistotou určit. Hebrejsky se ve SZ obvykle píše *j^erúšálim*, což je nezvyklý tvar, protože hebr. nemůže mít dvě za sebou jdoucí samohlásky. Tuto odchylku vyřešila pozdější hebr. vložení písmena „j“, čímž vzniklo *j^erúšálajim*; v této podobě se vyskytuje několikrát i ve SZ, např. v Jr 26,18. Pak lze jméno chápat také jako duál (protože koncovka *-ajim* je duálová), evokující představu dvou částí města. (Podobně hebr. výraz *misrajim* = Egypt.) V podstatě však není pochyb o tom, že původní hebr. výraz byl *jerušálém*. Dokazuje to zkrácený tvar *šálém* (EP Šálem) v Ž 76,3 a aramejský tvar tohoto jména *j^erúšlém* (Ezd 5,14 atd.).

Název pochází z předizraelské epochy a vyskytuje se v eg. Klatebních textech (19.–18. stol.); jeho tvar se jeví jako *Rušalimum*) a v pozdějších asyrských dokumentech (jako *Urusalim* nebo *Urisalimmu*). Známe jej také z archivu v *Eble, asi 2500 př. Kr. První část jména se obvykle interpretuje jako „základ“, druhá odpovídá hebr. „pokoj“, ačkoli původně zřejmě poukazovala na kenaanského boha Šálema. Prvotní význam je tedy podle všeho „základ Šálema“, časem však Židé začali druhý prvek spojovat se slovem „pokoj“ (hebr. *šálóm*); sr. Žd 7,2.

V NZ řečtině se jméno přepisovalo dvěma různými způsoby: *Hierosolyma* (např. v Mt 2,1) a *Hierusalém* (např. v Mt 23,37). Tento tvar zjevně napodobuje

hebr. výslovnost a shodou okolností slouží jako dodatečný důkaz, že původně stála v hebr. na konci samohlásky „e“. Tvar *Hierosolyma* je úmyslně helénizovaný, aby zněl jako řecké slovo. Jeho první část připomíná řecký termín *hieros* = posvátný a celek patrně znamenal „posvátný Šálem“. V LXX se vyskytuje pouze *Hierusalém*, zatímco řečtí klasičtí autoři užívají označení *Hierosolyma* (např. Polybios, ale i římsí autoři, např. Plinius).

Iz 52,1 popisuje Jeruzalém jako svaté město a tento titul mu zůstal dodnes. Hebr. výraz zní *‘ir haq-qōdeš* = město svatosti. Toto označení pravděpodobně vzniklo díky tomu, že v Jeruzalémě byl chrám, v němž se Bůh uvolil setkávat se svým lidem. Pojem *qōdeš* se začal používat jak ve významu „svatyně“, tak i „svatost“. Judaismus tedy chápal Jeruzalém jako svaté město, jemuž nebylo rovno. Pavel i Jan si uvědomovali nedokonalost pozemského Jeruzaléma, a přesto naprosto přirozeně označovali místo, kde Bůh přebývá ve skutečné svatosti, pojmy „budoucí Jeruzalém“ (Ga 4,26) a „nový Jeruzalém“ (Zj 21,2).

O dalších jménech tohoto města pojednává oddíl III, který se zabývá jeho historií.

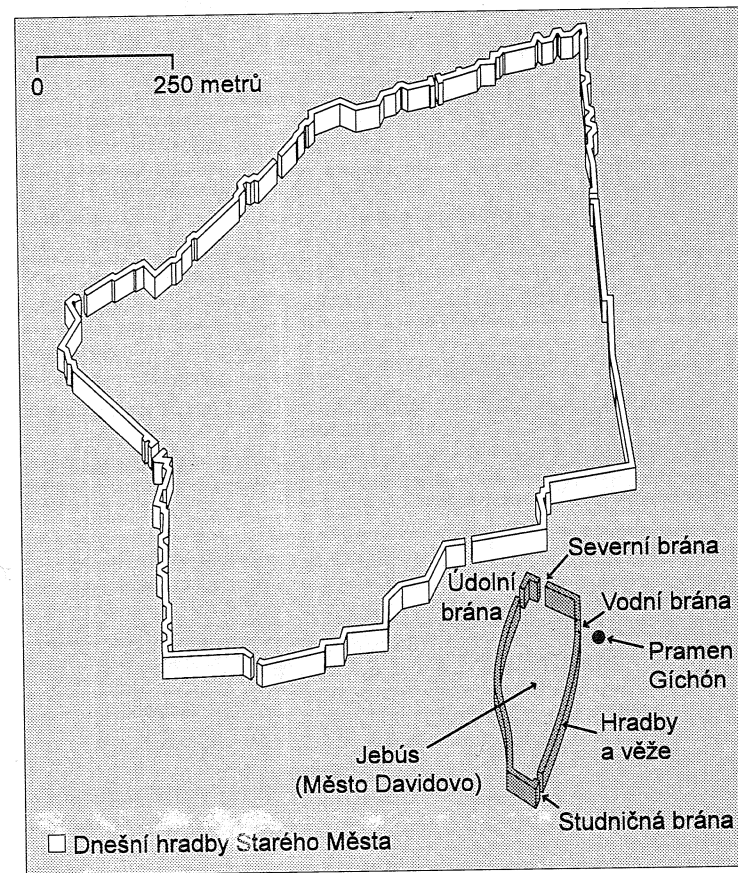
III. Historie

V Jeruzalémě nacházíme stopy prehistorického osídlení, ale jeho rané dějiny vysledovat nelze. Po prostě

zmínce v eg. Klatebních textech na počátku 2. tisíciletí se jeho jméno objevuje v Amamských dopisech krále Abdichiby (14. stol. př. Kr.). V té době bylo město vazalem Egypta a pravděpodobně pouze horskou pevností. Možné zmínky v Pentateuchu ho označují jako Šálem (Gn 14,18) nebo jako horu v „zemi Mórija“ z Gn 22,2. Podle velmi staré tradice byl právě na této hoře postaven jeruzalémský chrám, avšak důkazy o tom neexistují. Pokud jde o Šálem, lze ho s Jeruzalémem ztotožnit téměř s naprostou jistotou (sr. Ž 76,2). Je-li tento předpoklad pravdivý, panoval v něm za dnů Abrahamových král Malkisedek, který byl zároveň „knězem Boha Nejvyššího“ (*‘el ‘eljōn*).

Když Izraelci vstoupili do Kenaanu, patřil Jeruzalém domorodému semitskému kmeni Jebúsejců, jimž vládl Adonisedek. Tento panovník vytvořil spolu s dalšími králi koalici proti Jozuovi, který jim však připravil těžkou porážku. Nicméně město neobsadil, nepochybně proto, že mu v přístupu do Jeruzaléma bránily přirozené geografické podmínky. Zůstalo tedy v rukou Jebúsejců a jmenovalo se Jebús. Porovnáme-li Sd 1,8 se Sd 1,21, zdá se, že Judejci ovládli část města vně hradeb, kde se vzápětí usadili Benjamínovci a žili v pevnosti pokojně spolu s Jebúsejci.

Za této situace se stal králem David. Jeho první metropolí byl Chebrón, ale záhy poznal hodnotu Jeruzaléma a rozhodl se jej dobýt. Nešlo zde jen o tak-



Jebús. Poloha města Davidova, Jeruzaléma, na JV vrchu, hoře Sijónu.

tický krok, ale též o diplomatický tah, neboť z nového sídla na hranici mezi Benjámínem a Judou mohl napomoci zmírnění nevráživosti mezi těmito dvěma kmeny. Jebšejší se za hradbami pevnosti cítili v naprostém bezpečí, ale Davidovi vojská se do města dostali neočekávaným způsobem; využili momentu překvapení a zmocnili se pevnosti (2 S 5,6nn). V tomto textu se setkáváme s třetím názvem města, „Sijón“. Pravděpodobně se tak jmenovala hora, na níž se pevnost nacházela. Vincent se však domnívá, že jde spíše o původní název pevnosti než pozemku, kde stála.

Když David město dobyl, zdokonalil jeho opevnění, nechal si zde postavit palác a také sem umístil schránu smlouvy. V budování hradeb pokračoval Davidův syn Šalomoun, jehož největším počinem byla stavba chrámu. Po Šalomounově smrti a následném rozdělení království Jeruzalém přirozeně poněkud ztratil na významu, protože nyní byl pouze metropolí Judska. Již v 5. roce vlády Šalomounova nástupce Rechabeáma vyplenili chrám a královské sídlo Egyptáné (1 Kr 14,25n). Po nich, za Joramova panování, poškodili palác pelištejští a arabští nájezdníci. Za vlády Amasjáše vedly spory s Jóašem, králem S království, k stržení částí městských hradeb a novému drancování chrámu a paláce. Uzijáš opevnění opravil, takže za Achaza mohlo město odolat útokům spojeného vojska

Sýrie a Izraele. Brzy potom padlo S království do rukou Asyřanů. Oprávněný důvod ke strachu z Asyřanů měl i judský král Chizkijáš, ale Jeruzalém díky nadpřirozenému Božimu zásahu zkáze unikl. Pro případ obléhání nechal tento panovník postavit vodovod, aby zlepšil zásobování vodou.

Babylónský král Nebúkadnesar dobyl Jeruzalém r. 597 a r. 587 př. Kr. město i chrám zničil. Na konci tohoto století dostali Židé od perského monarchy svolení vrátit se do vlasti, takže mohli obnovit chrám a o něco později, v polovině 5. stol. př. Kr., pod Nehemjášovými vedením i městské hradby. V závěru 4. stol. ukončil dominantní postavení Persie Alexandr Veliký. Po jeho smrti vstoupil do Jeruzaléma velitel Alexandrova vojska Ptolemaios, zakladatel stejnojmenné dynastie v Egyptě, a včlenil ho do své říše. R. 198 př. Kr. Palestina padla do rukou Antiocha II., seleukovského krále Sýrie. Asi o 30 let později obsadil Jeruzalém Antiochos IV. – zničil hradby, vyloupil a znesvětil chrám a ve městě v pevnosti Akra umístil syrskou posádku. Jeho jednání vedlo k židovskému povstání, v jehož čele stál Juda Makabejský, a r. 164 př. Kr. byl chrám znovu vysvěcen. Juda a jeho nástupci postupně získali pro Judsko nezávislost a dynastie Hasmonejců panovala nad svobodným Jeruzalémem až do poloviny 1. stol. př. Kr., kdy zemi

obsadil Řím. Římsí vojevůdci si přístup do města vybojovali v letech 63 a 54, r. 40 ho vyplenilo parthské vojsko a o tři roky později se Jeruzaléma zmocnil Herodes Veliký, aby se tam mohl ujmout vlády. Nejdříve musel odstranit následky těchto vpádů a pak začal realizovat rozsáhlý stavební program. Především se proslavil přestavbou chrámu, i když byla dokončena až po jeho smrti. Dále vybudoval několik pozoruhodných věží. Jedna z nich, Antonia, se tyčila nad chrámovým územím (sídlila zde římská posádka, která přišla na pomoc Pavlovi, Sk 21,34).

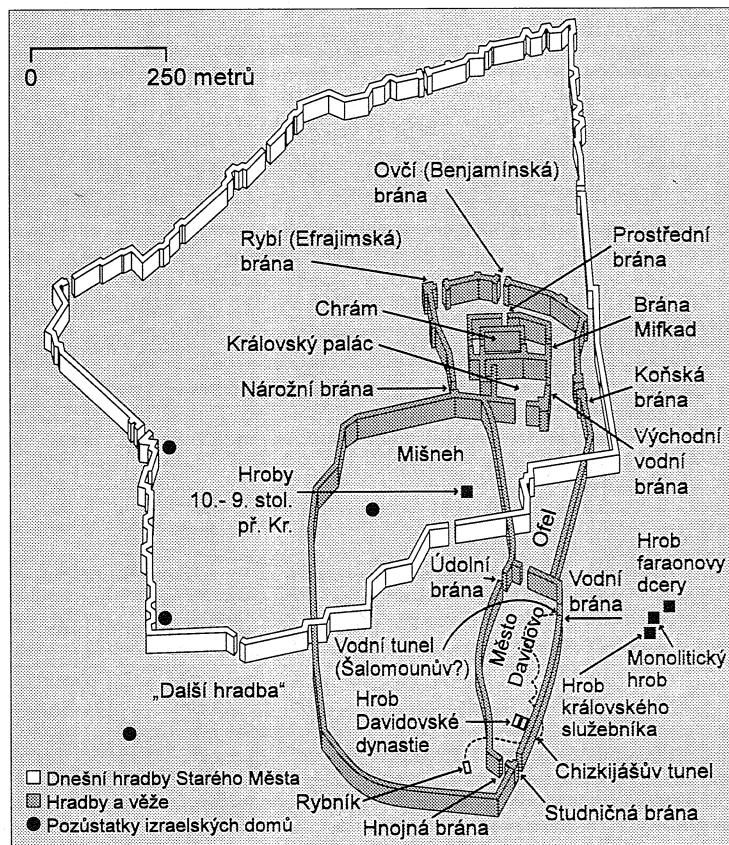
Vzpouza Židů proti Římanům r. 66 po Kr. musela zákonitě skončit nezdarem: r. 70 po Kr. si římský vojevůdce Titus systematicky probíjela cestu do Jeruzaléma a zničil jeho opevnění i chrám. Ponechal tři věže – Fašael stojí dodnes jako součást tzv. „věže Davidovy“. Židy však čekala ještě další pohroma: židovské povstání r. 132–135 po Kr. vedlo k tomu, že císař Hadrianus přistoupil k přestavbě Jeruzaléma (v mnohem menším rozsahu) na pohanské město, zasvěcené Jupiterovi Kapitolskému. Na císařův rozkaz se museli všichni Židé z Jeruzaléma vystěhovat. Jeho nový název Aelia Capitolina dokonce pronikl i do arabštiny (Ilja). Židům byl do města povolen přístup až za císaře Constantina (začátek 4. stol.). Od doby jeho vlády se začal pohanský Jeruzalém přetvářet v křesťanský a postavilo se v něm mnoho kostelů a klášterů,

zejména chrám Božího hrobu.

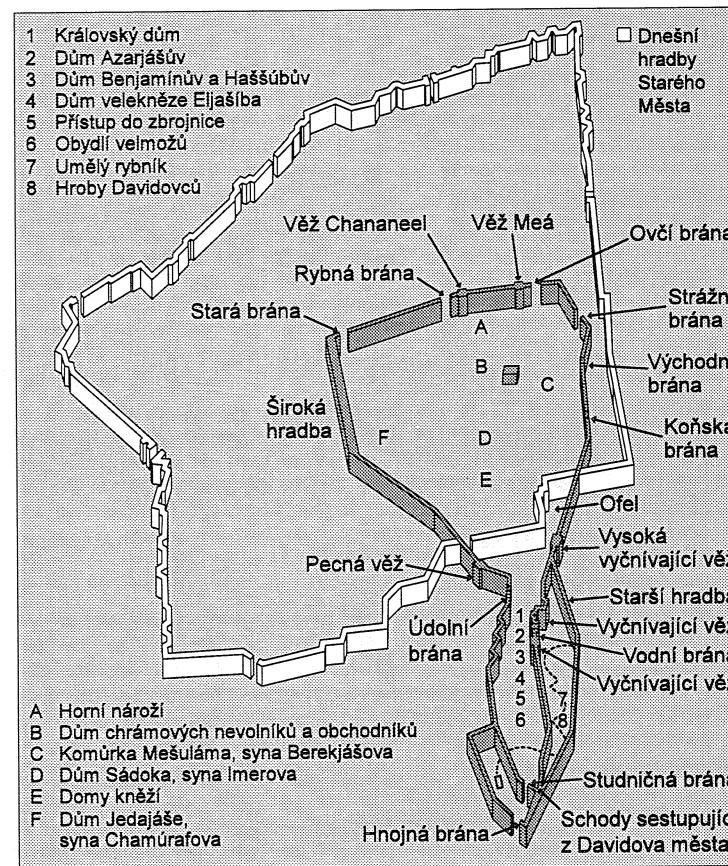
Od 2. stol. se situace ve městě mnohokrát změnila a v různých dobách ho dobyli a ovládali Peršané, Arabové, Turci, křižáci, Britové a Izraelci. K stavebnímu rozvoji Starého Města (takto nazvaného kvůli odlišení od prudce rostoucích moderních předměstí) přispěli nejdříve muslimové, potom křižáci a nakonec turecký sultán Sulejman Náherný, který r. 1542 přestavěl městské hradby do jejich dnešní podoby. Izraelci dali městu jeho starověké hebr. jméno *j*rušalajim*; Arabové ho obvykle nazývají *al-Quds* (*al-Šarif*) = (vznešená) Svatyně.

IV. Růst a rozsah

Hned na počátku je třeba upozornit, že v otázce materiálních podkladů pro historii Jeruzaléma panuje velká nejistota. Je to přirozeně zčásti způsobeno periodickými pohromami a destrukcemi města a vrstvami drti, které se na sebe ukládaly po celá staletí. Uvedené faktory působily nesnáze samozřejmě i jinde, ale archeologové je většinou dokázali do značné míry překonat. Specifické problémy vznikají díky tomu, že Jeruzalém byl a je nepřetržitě obydlen, takže vědecký výzkum tu lze provádět jen s obtížemi. Archeologové musí kopat tam, kde mohou, nikoli tam, kde předpokládají dobrý výsledek. Na druhé straně zde existuje celá řada tradic – křesťanských, židovských i muslim-



Jeruzalém v době od Šalomouna po Chizkijáše, s naznačeným rozšířením města na S a Z a s chrámovým územím.



Pravděpodobná rekonstrukce Jeruzaléma, jak ho v 5. stol. př. Kr. přestavěl Nehemjáš.

ských, avšak většinou je obtížné je hodnotit. Nejistota a spory tedy zůstávají, i když v minulém století archeologové odvedli cennou práci, která vyřešila řadu problémů.

Písmo nám nepodává systematický popis města. Nejvíce místopisných údajů se dovidáme ze zprávy o obnově hradeb za Nehemjáše, další informace získáváme z celé řady zmínek. Vědci je usoustavnili a dali do souvislosti se závěry, které nám poskytuje archeologie. Autorem nejstaršího popisu Jeruzaléma je Josephus (BJ 5. 136–141), jenž vykresluje pozadí svého vyprávění o postupném dobývání města Titem a římskými vojsky. I tento popis je třeba začlenit do výsledného obrazu.

Vykopávky potvrdily, že nejstarší město se rozkládalo na JV kopci, v oblasti, která se dnes nachází vně městských hradeb (J hradba se v 2. stol. po Kr. posunula na S). Je třeba vědět, že původní Sijón ležel na V hřebenu; v době Josophově se již toto jméno mylně spojovalo s JZ horou.

Z předjebúsejského období se zachovalo jen málo, avšak lze usuzovat, že na JV kopci vyrostlo malé město, odkud nebylo těžké dostat se k prameni Gichónu v údolí na V. Jebúsejci město do jisté míry zvětšili, zejména výstavbou teras na V, takže se jejich V stěna svažovala k prameni. Terasy a V hradba zřejmě vyžadovaly častou údržbu a opravy až do 6. stol., kdy

je Babylónané nakonec zničili; V hradba se pak opět posunula k hřebenu. Vědci se dnes kloní k názoru, že tyto terasy označuje slovo *Miló (např. 2 S 5,9; 1 Kr 9,15), odvozené od hebr. kořene s významem „plnit“.

V dobách míru se domy obvykle stavěly vně hradeb, takže čas od času se muselo budovat nové opevnění. Davidovo a Šalomounovo město se rozšířilo směrem na S – chrám byl postaven na SV kopci a královský palác se nacházel pravděpodobně někde mezi Starým Městem a chrámovým územím.

Tato přechodová oblast je zřejmě „Ófel“, uváděný např. v 2 Pa 27,3 (výraz znamená „pahorek“ a označovaly se jím i pevnosti v jiných městech, např. v Samaři); někteří badatelé však toto jméno vztahují na celý V hřeben jižně od chrámu. Jebúsejské město, přesnější jeho centrální pevnost, se již v době, kdy ji dobyl David, nazývala „Sijón“ (význam nejistý, snad „suchá oblast“ nebo „vyvýšenina“) a potom též „Město Davidovo“ (sr. 2 S 5,6–10; 1 Kr 8,1). Jméno „Sijón“ se stalo či zůstalo synonymem Jeruzaléma jako celku.

K Z hřebeni se město začalo rozrůstat v dobách rozkvětu v 8. stol. př. Kr. Toto předměstí se zřejmě nazývalo Nové Město či Mišne (2 Kr 22,14) a časem bylo obehnané hradbou, postavenou buď za vlády Chizkijáše (sr. 2 Pa 32,5), nebo o něco později. Víme jistě, že toto rozšíření města zasáhlo i SZ kopec,

ale to, zda byl tehdy osídlen i JZ vrch, není dosud jasné. Izraelští archeologové dospěli k závěru, že osídlen byl a že se Šiloašský rybník za Chizkijášovy vlády nacházel uvnitř hradeb; K. M. Kenyonová však dosud zastává jiný názor.

R. 587 př. Kr. Jeruzalém vyplenilo Nebúkadnesarovo vojsko, které zničilo většinu budov a zbořilo městské hrady. Chrám byl znovu vystaven na konci těchto století a do města se v určité omezené míře vrátil život. Teprve v polovině 5. stol. dovolily perské úřady Nehemjášovi obnovit městské hrady.

Nehemjáš se nepochybně pustil do oprav původního opevnění, jak jen to bylo možné, ale archeologický výzkum ukazuje, že Z hřeben i V svahy JV vrchu zůstaly netknuté. Jebúsejské terasy však nepřítel zdemoloval tak, že obnova nebyla možná, a tak Nehemjáš posunul V hradbu až k samému hřebeni.

Nehemjášův popis tehdejšího Jeruzaléma vzbuzuje řadu otázek. Není např. jasné, která brána byla součástí městských hradeb a která vedla do chrámu. Dále se v popisných pasážích objevuje mnoho textových problémů. Nehemjáš kromě toho nenaznačuje směr postupu podél hradeb, nebo změnu směru. K tomu je ještě třeba přičíst skutečnost, že jména bran se čas od času měnila. Dřívější pokusy o výklad Nehemjášových údajů musíme nyní zrevidovat ve světle nedávných archeologických výzkumů. Vysvitá z nich, že Nehemjáš při popisu (Neh 3) začíná na S města a postupuje proti směru hodinových ručiček.

O opětovném rozšíření města k Z hřebeni ještě před začátkem 2. stol. př. Kr. existuje jen málo důkazů. Po makabejském povstání se Jeruzalém začal znovu vzmáhat. Herodes Veliký inicioval na konci 1. stol. př. Kr. velký stavební plán a město se dále rozvíjelo až do konce židovské války (66–70 po Kr.), kdy bylo zničeno. Naším hlavním literárním zdrojem k celému tomuto období je Josephus, nicméně i jeho informace působí řadu dosud nevyřešených problémů.

Prvním z nich je poloha „Akry“, syrské pevnosti postavené v Jeruzalémě r. 169 př. Kr. Její posádka měla dohlížet na chrámová nádvoří, ale ani Josephus, ani 1. kniha Makabejská neobjasňují, zda se nacházela na S, na Z nebo na J od chrámu. Názory na tuto otázku se různí, ale nejnovější archeologický výzkum hovoří ve prospěch třetí z těchto možností. (Viz BASOR 176, 1964, str. 10.)

Druhý problém se týká směru „Druhé hrady“ a „Třetí hrady“. Zmiňuje se o nich Josephus, jenž píše, že Římané pronikli do Jeruzaléma r. 70 po Kr., když postupně prolomili troje S hrady. Nezanechal nám však žádné informace o tom, kudy která vedla. Archeologický výzkum jeho údaje v některých bodech doplnil, ale přesto zde zatím mnohé zůstává nevyjasněno.

Např. zbytky starověké hrady u dnešní Damašská brány určila K. M. Kenyonová jako část Třetí hrady, zatímco izraelští archeologové je považují za součást Druhé hrady. Nálezy mnohem dál na S spojují Izraelci s Třetí hradbou, avšak Kenyonová je považuje za stěnu obranného valu (který nechal během obléhání Jeruzaléma postavit Titus). Třetí hradbu začal stavět Agrippa I. (41–44 po Kr.) a stěží byla dokončena ještě před vypuknutím židovské války r. 66 po Kr., takže pomocí stratigrafických metod v podstatě nelze hradbu Agrippovu od Titovy odlišit.

Obzvláště zajímavý je vztah Druhé hrady, postavené určitě v 2. nebo 1. stol. př. Kr. (Josephus datum neuvádí), k chrámu Božího hrobu. Pokud vůbec lze

tuto lokalitu považovat za místo Kristova ukřižování a pohřbení, musela se nacházet za městskými hradbami. Dlouhá léta se však o její poloze (zda se rozkládala za linii Druhé hrady nebo před ní) pochybovalo. (Třetí hradba tehdy ještě neexistovala.) V současné době archeologové umístili tuto oblast směrem na S od hrady, tudíž připouštíme možnost, že uvedené místo Kristova pohřbení je pravé.

Mezi r. 70 po Kr. a povstáním Bar-Kochby o 60 let později leželo město v troskách. Císař Hadrianus pak Jeruzalém znovu vybudoval a pojmenoval Aelia Capitolina. Jeho město bylo mnohem menší než původní a J hradba se neustále posunovala. Během křesťanské éry se velikost Jeruzaléma hodně změnila. Dnešnímu území uvnitř hradeb (Staré Město) dal v 16. stol. konečnou podobu Sulejman Nádherný.

V. Teologický význam

Přirozenou metonymií označují jména „Sijón“ a „Jeruzalém“ často také jeho obyvatele (dokonce i v dalekém zajiť), celé Judsko, celý Izrael a veškerý Boží lid.

Jeruzalém hraje ve SZ i NZ důležitou teologickou úlohu. Není vždy snadné odlišit, kdy se jedná o město a kdy o celou zemi. Převládají zde dva motivy: Jeruzalém je místem nevěromstí a neposlušnosti Židů, a zároveň místem Božího vyvolení a přítomnosti, ochrany a slávy. Průběh dějin ukázal nevěromstí a neposlušnost Židů, za což následoval nevyhnutelný Boží hněv a trest; sláva města náleží až budoucnosti. (Viz zejména Iz 1,21; 29,1–4; Mt 23,37n a Ž 78,68n; Iz 37,35; 54,11–17.) Kontrast mezi skutečným a ideálním přirozeně způsobil, že vznikla představa nebeského Jeruzaléma (sr. Ga 4,25n; Žd 12,22; Zj 21).

BIBLIOGRAFIE. Dějiny a archeologie: K. M. Kenyonová, *Digging up Jerusalem*, 1974, včetně bibliografie; J. Jadin (ed.), *Jerusalem Revealed*, 1975; B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, 1975; *EAEHL*, 2, str. 579–647. Hospodářské a sociální podmínky: J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969. Teologie: *TDNT* 7, str. 292–338; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974. D.F.P.

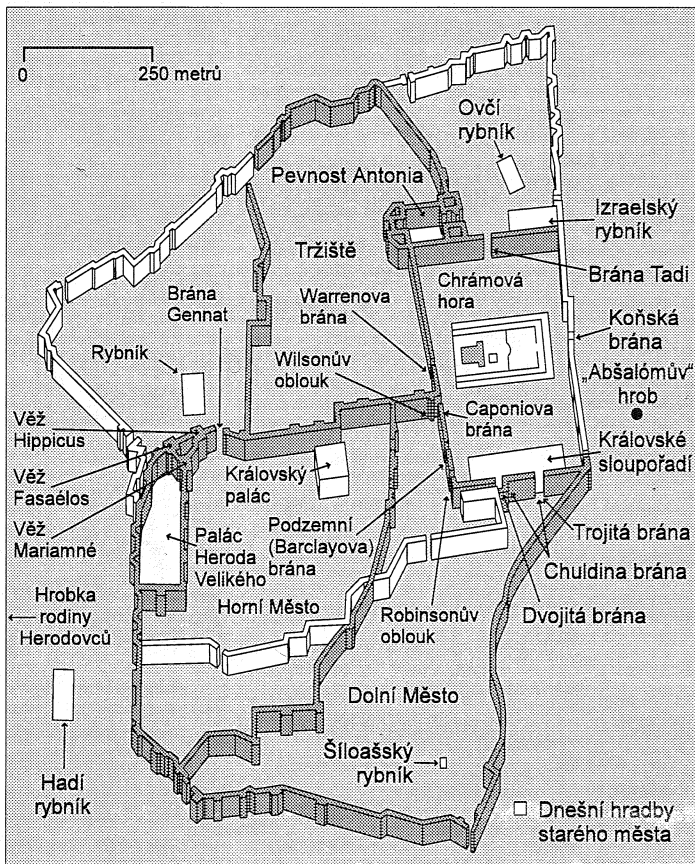
JESKYNĚ (hebr. *m' 'árá*; pouze v Jb 30,6 *hór* = díra). Přirozené jeskyně nejsou v Palestině ničím neobvyklým, protože skoro celou hornatinu Z od Jordánu (s výjimkou čedičových výchozů v J Galileji) tvoří vápence nebo křída. Sloužily jako obydlí, úkryty a hroby už od nejstarších dob.

I. Jeskyně jako obydlí

V Tell Abu Mataru, J od Beer-šeby, archeologové objevili pozoruhodná jeskynní obydlí z 34.–33. stol. př. Kr. Našli tam vyhloubené prostorné dutiny, které vypadají jako domy s několika místnostmi propojenými chodbami, kde byli ubytováni zemědělství dělníci a ti, kdo pracovali v měděných dolech. Daleko později (zač. 2. tis. př. Kr.) bydlel v jeskyni po zničení Sodomy a Gomory Lot a jeho dvě dcery (Gn 19,30), David se svými druhy se uchýlil do jeskyně Adulámu (1 S 22,1; 24) a Eliáš přenocoval v jedné na Chorébu (1 Kr 19,9–13).

II. Jeskyně jako útočiště

Jozue zahnal na útek 5 kenaanských králů, kteří se skryli v jeskyni u Makedy (Joz 10,16nn). Izraelci se schovávali v jeskyních před Midjánci (Sd 6,2) a pe-



Jeruzalém v době Heroda Velikého.

JESLE

lištejskými nájezdníky (1 S 13,6). Eliášův přítel Obad-jáš ukryl 100 proroků v jeskyních „po padesáti“ před mečem Jezábely (1 Kr 18,4,13) sr. Iz 2,19; Žd 11,38. Doklady o tom, že jeskyně v historii sloužily jako skryše, se našly v údolí Jordánu a u Mrtvého moře.

III. Jeskyně jako hroby

Jedná se o běžně rozšířenou praxi už od prehistorických dob (*POHŘEB A SMUTEK). Z Písma známe jeskyně v Makpele, kterou vlastnil Abraham a jeho rodina (Gn 23 atd.), a tu, z níž Ježíš vyvolal Lazara ven, když ho vzkřísil z mrtvých (J 11,38).

BIBLIOGRAFIE. Jeskyně jako obydlí: K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960, str. 77–80, obr. 10; T. Abu Matar, sr. E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 15; *EAEHL* 1, str. 152–159. Jeskyně jako útočiště: P. W. a N. Lapp, *Discoveries in the Wadi ed-Dalijeh*, *AASOR* 41, 1976; P. Benoit, J. T. Milik, R. De Vaux, *Les Grottes de Murabba'at*, *Discoveries in the Judaean Desert*, 2, 1961; Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kochba Period in the „Cave of Letters“*, 1963. K.A.K.

JESLE Žlab v chlévě nebo stáji ke krmení dobytka. V Jb 39,9 krmec, Pf 14,4 žlab, Iz 1,3 jesle. Ř. *fatnē* má i širší význam „stáj“ a v LXX se používá k překladu různých hebr. slov: *'urwā* = stáj (2 Pa 32,28), *repet* = chlév (Abk 3,17), *'ēbās* = krmec (Jb 39,9), žlab (Pf 14,4), jesle (Iz 1,3). V NZ se vyskytuje v L 2,7,12,16 (jesle) a 13,15 (žlab).

Jesle jsou známy i z jiných zemí než z Palestiny. Palestinské chlévy nebo stáje souvisely s domem majitele a bývaly v nich jesle. Stáje v *Megiddu, které dnes datujeme do doby dynastie Omriho, měly vytesnaná vápencová koryta jako žlaby. Podle křesťanské tradice se Ježíš narodil v jeskyni u Betléma. V tom případě by jesle mohly být vytesány ve skalní stěně. J.A.T.

JEŠÍMÓN (hebr. *j'simōn* = pustý, opuštěný). V Nu 21,20; 23,28; 1 S 23,19,24; 26,1,3 se objevuje jako vlastní jméno. G. A. Smith a po něm G. E. Wright a F. V. Filson je ztotožňují s Judskou pouští, ale máme důvod se domnívat, že v Nu označuje místo SV od Mrtvého moře. Viz *GTT*, str. 22n. R.P.G.

JEŠUA, JEŠUA Pozdní podoba jména Jozue, Jóšua (u Nehemjase a Ezdráše je tenýž muž uváděn jako Jéšua a u Agea a Zachariáše jako Jóšua). Existují pochybnosti o tom, kolik Jéšův v Bibli je, ale rozlišit snad lze alespoň následující.

1. Představený kněžské třídy (1 Pa 24,11).
 2. Lévijec zmíněný při Chizkijášově reorganizaci (2 Pa 31,15).
 3. Velekněz nazývaný též Jóšua (Ezd 2,2, atd.).
 4. Muž z Pachat-moábu, který se vrátil ze zajetí se Zerubábelem (Ezd 2,6).
 5. Představený domu kněží, spojovaný se „syny Jedajášovými“ (Ezd 2,36).
 6. Lévijec, syn Azanjáše (Neh 10,10).
 7. Jeden z předáků Lévičů, syn Kadmiela (Neh 12,24; možná zde jde o textovou chybu).
 8. Otec Ezera, vládce Mispy (Neh 3,19).
 9. Syn Núnův (Neh 8,17) (*JOZUE).
- V době návratu ke zajetí se toto jméno očividně vy-

skytovalo zcela běžně. O jeho jednotlivých nositelích však mnoho řečeno není a je možné, že některé z výše uvedených bychom měli navzájem ztotožnit.

Ješúa se také nazývalo jedno místo v Judsku (Neh 11,26), podle názoru odborníků totožné s Novým (Joz 15,26) a Sebou (Joz 19,2). Původní tvar mohl být Šema, kdy se na místo *m* dostalo *b*, pak *u* a nakonec se přidala předpona *j*. L.M.

JEŠURÚN (hebr. *j'surūn* = vzpřímený; LXX milovaný). Poetická varianta jména Izrael (Dt 32,15; 33,5,26). Užívá se jí v souvislosti s vyvoleným Služebníkem (Iz 44,2), týmž ř. slovem je v LXX označen Ježíš (Ef 1,6) a církev (Ko 3,12; 1 Te 1,4; 2 Te 2,3; Ju 1). Snad by se dalo vyloučit i jako „Lid Zákona“ (sr. D. J. Wiseman, *Vox Evangelica* 8, 1973, str. 14). D.W.B.

JEZÁBEL

1. Dcera Etbaala, krále a kněze Týru a Sidónu. Její sňatek s Achabem znamenal stvrzení spojenectví mezi Týrem a Izraelem, jímž chtěl Achab vyvážit nepřátelství Damašku vůči Izraeli (asi 880 př. Kr.). Achab také zajistil, aby Jezábel mohla i v Novém domově v Samari uctívat svého domácího boha Baala (1 Kr 16,31–33).

Měla panovačnou povahu, byla tvrdohlavá a energická. Patřila k fanatickým vyznavačům Melkarta, týrského baala, a za Achabovy vlády patřilo k jejím služebnictvu 450 jeho proroků a dále 400 proroků bohyně Ašéry (1 Kr 18,19). Požadovala, aby její bůh měl přinejmenším stejná práva jako Jahve, Bůh Izraele. Tím se dostala do konfliktu s prorokem Eliášem. K souboji mezi Jahvem a Baalem došlo na hoře Karmel, kde Bůh Izraele slavně zvítězil (1 Kr 18,17–40). Eliáš pak vyvraždil všechny Jezábeliny proroky, což však její horlivost nezmenšilo, ba právě naopak.

Jezábelino pojetí absolutistické monarchie bylo v rozporu s hebr. smluvním vztahem mezi Hospodínem, králem a lidem. Sehrála hlavní roli v případě Nábotovy vinnice, kdy její svévolná a krutá jednání mělo dopad na celou společnost a také podkopalo Achabovo postavení. V důsledku tohoto incidentu došlo k prorocké revoluci a k vyhlazení Achabova domu. Jezábel psala dopisy a užívala pečeti svého manžela (1 Kr 21,8). N. Avigad uvádí a dokládá, že měla i své vlastní pečeti (IEJ 14, 1964, str. 274–276).

Po Achabově smrti uplatňovala Jezábel v Izraeli svůj vliv ještě 10 let v roli královniny matky, a to za vlády Achazjáše a pak v době Jóramově. Když Jehú Jórama zabil, honosně se oděla (2 Kr 9,30) a očekávala ho. Vysmívala se mu a šla vstříc svému osudu s odvahou a důstojností (842 př. Kr.).

Je pozoruhodné, že jména Jezábeliných tří dětí, Achazjáše, Jórama a Atalji (pokud opravdu šlo o její dceru), vzdávají čest Hospodinu, ale možná se narodily ještě předtím, než její převaha nad Achabem nabyla tak velkých rozměrů.

2. V listu do Thyatír (Zj 2,20) je jako „žena Jezábel“ označena svůdná prorokyně, která pod rouškou náboženství podporovala nemorálnost a modlářství (*NIKOLAITÉ). Mohlo jít o jednotlivce nebo o skupinu v rámci sboru. Je zřejmé, že se toto jméno stalo symbolem odpadlictví. M.B.

JEZANJÁŠ (hebr. *j'zanjāhū*). Jeden z judských vojenských velitelů, kteří se v Mispě připojili ke Gedal-jášovi (Jr 40,8). Byl mezi těmi, kdo u Jeremjášě hledali radu ohledně sestoupení do Egypta (Jr 42,1; LXX Azarjáš, sr. 43,2). V 2 Kr 25,23 se jeho jméno objevuje jako *Jazanzjáš. J.C.J.W.

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO TITULY Titul je označení, které popisuje či charakterizuje konkrétní funkci nebo postavení daného člověka, takže může vypovídat o tom, jaká úcta mu náleží. Jana např. označovali jako „Křtitele“, protože tento výraz popisoval jeho charakteristickou funkci. Takováto funkce nemusí být vyhrazena pouze pro jednoho jedinému člověka. Existovalo mnoho lidí, jimž se mohlo říkat „prorok X“ nebo „král Y“.

Jména a tituly spolu úzce souvisely. Slovo, které nejdříve vystupovalo jako jméno, se někdy stávalo titulem a naopak. Vidíme to např. na římských císařích. Caesar bylo původně rodové jméno Julia Caesara a jeho adoptovaného synovce Octaviana, jenž se stal prvním římským císařem, nicméně později se stalo titulem znamenajícím „císař“ (Fp 4,22; ačkoli se v NZ vyskytuje většinou bez členu, např. v Mk 12,14–17, přesto zůstává titulem). Octavianus sám dostal od senátu r. 27 př. Kr. titul „Augustus“, který znamená „Vznešený“ a do ř. byl přeložen jako *sebastos*. Takto mohli být označováni i pozdější císaři (Sk 25,21,25), ale dnes pro většinu lidí představuje jméno prvního císaře, protože od chvíle, kdy mu tento titul udělili, byl známý právě pod tímto jménem.

Význam titulu se může měnit podle charakteru a činů jeho nositele, který mu tak dává nový obsah. Např. funkce krále ve Velké Británii se během staletí výrazně změnila, takže titul „král“ již nemá též význam jako v době, kdy se objevil poprvé. I prosté označení „vůdce“ (der Führer), jehož v Německu používal jako politického titulu Adolf Hitler, je poznamenáno charakterem tohoto muže natolik, že je v politickém životě považujeme za zcela nevhodné.

Konečně existují případy, kdy lze danou osobu popsat způsobem, z něhož vysítá, že zaujímá postavení nebo vykonává funkce, jež jsou s daným titulem spojeny, přestože v daném kontextu příslušným titulem označen není. Např. o člověku, který se zmocnil trůnu, lze říci: „Z byl králem se všim všudy, byť nelegitimním.“

Tyto obecnější úvahy považujeme za důležité, než se začneme zabývat tituly, jimiž je Ježíš označován v NZ. Pomohou nám totiž vyhnout se některým úskalím, které tato otázka přináší.

I. Ježíšovy tituly z doby jeho života

Přísně vzato, jméno *Ježíš* není titulem jeho nositele. Má však určitý význam, neboť jde o ř. tvar jména „Jošua“, tj. „Jahve je spasení“. NZ pisatelé si jeho obsah jasně uvědomovali (Mt 1,21). Naznačovalo funkci, jež byla Ježíši Kristu připisována a která později našla své vyjádření v titulu *Spasitel*, který zpočátku jenom *popisoval* Ježíšovo poslání (Sk 5,31; 13,23; Fp 3,20), ale později se stal součástí jeho slavného titulu (2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2 Pt 1,11). Ježíš bylo osobní jméno *Spasitele*. Přestože informovaní posluchači znají i jeho význam jako titulu, pravděpodobně je chápou pouze jako jméno (podobně při vyslovení jména „Jan“ si jen málokdo uvědomí, že znamená „Boží dar“).

V 1. polovině 1. stol. po Kr. patřilo jméno *Ježíš* mezi dosti rozšířená, nicméně již koncem století se přestávalo užívat: křesťané je považovali za příliš svaté a židům se příčilo. Aby se Ježíš (Kristus) dal odlišit od ostatních nositelů téhož jména, nazývali ho *Ježíš z Nazareta* nebo *Ježíš *Nazaretský*. Je možné, že tento výraz získal díky podobnosti se slovem „nazír“ i jistý teologický význam.

Kvůli své charakteristické činnosti byl Ježíš znám jako *Učitel* a tímto titulem je oslovovali jako kteréhokoliv jiného židovského učitele (Mk 4,38; 9,17,38; 10,17 atd.). Pokud nehrozilo nebezpečí záměny s jinými učiteli, nazývali ho přiležitostně prostě „Učitel“ (Mk 5,35 a jinde, viz pozn. pod čarou v EP). Jezábelským učitelům se většinou říkalo *rabbi* (dosl. „můj velký“). Toto oslovení vyjadřovalo úctu a později znamenalo „vážený (učitel)“. Stejným způsobem titulovali učenáckí Ježíše (Mk 9,5; 11,21; 14,45), nicméně ve 3. os. o něm takto nehovořili. V Evangeliiu podle Lukáše někdy Ježíše oslovovali *Mistře (epistatēs; L 5,5; 8,24 atd.)*. Tento výraz vypovídá o tom, v jaké vážnosti měli Ježíše jeho učenáckí a stoupenci. Pravděpodobně se ho užívalo spíše v souvislosti s jeho vztahem ke skupinám lidí než k jednotlivcům. Dalším uctivým oslovením bylo *Pane (kyrie, vokativ slova kyrios)*. V Evangeliiu patrně představuje původní aramejské *rabbī* nebo *mārī* = můj pane (Mk 7,28; Mt 8,2,6,8 atd.). Přestože se tento způsob oslovení možná týkal pouze Ježíše jako učitele, který si zasluhoval úctu (L 6,46; J 13,13n), v určitých případech se na něho takto obraceli i jako na člověka s nadpřirozenou mocí (G. Vermes: *Jesus the Jew*, str. 122–137). Ve 3. os. tímto výrazem Ježíš v Mt a Mk nazýván není (s výjimkou Mt 21,3; Mk 11,3), ale Lukáš ve svém vyprávění tituluje Ježíše slovem „Pán“ dosti často (L 7,13; 10,1,39,41 atd.). To napovídá, že ačkoli si Lukáš jasně uvědomoval, že tento titul nabyl svého plného významu až po vzkříšení, chtěl ukázat, že i během Ježíšova života se projevovalo něco z jeho autority, kterou v plnosti nabyli po zmrtnýchvstání.

Skutečnost, že Ježíše považovali za někoho většího, než je obyčejný židovský učitel, vyjadřuje výraz *Prorok* (Mt 21,11,46; Mk 6,15; 8,28; L 7,16,39; 24,19; J 4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Takto chápal, uznával a vyjadřoval své postavení i sám Ježíš (Mk 6,4; L 4,24; 13,33n). Tituly „učitel“ ani „prorok“ samy o sobě Ježíše od ostatních učitelů nebo proroků té doby, ať už židovských náboženských představitelů či některých skupin předních mužů rané církve (např. Sk 13,1), neodlišovaly, přestože raná církev přirozeně tvrdila, že Ježíš je Učitel a Prorok zcela jedinečný. Je však pravděpodobné, že v některých případech se výraz *Prorok* užívalo v úzkém významu tohoto slova. Židé očekávali příchod Eliáše nebo člověka jemu podobného, který měl přijít na konci světa, a objevily se jisté dohady, zda tímto tzv. eschatologickým či posledním prorokem není Jan Křitel nebo Ježíš (sr. J 1,21,25). Zdá se, jako by v této otázce panovala nejistota, protože Jan popřel, že by byl prorokem, zatímco Ježíš prohlásil, že Jan je ve skutečnosti Eliáš (Mt 17,12n). Tento chaos by pomínil, kdyby se v J 1,21,25 hovořilo o příchodu posledního proroka typu Mojžíše (Dt 18,15–19). Za takového „mojíševského“ proroka označil Petr Ježíše (Sk 3,22–26), což otevírá možnost považovat Jana za dalšího předchůdce konce světa – proroka, jako byl Eliáš. Uvedený problém vznikl asi proto, že Židé ve svém myšlení zmíněné dvě postavy dostatečně nerozlišovali. Je pravděpodobné, že sám

Ježíš chápal svou roli jako úlohu mojžišovského proroka. Tohoto titulu sice v této souvislosti neužíval, ale považoval za svůj úkol zopakovat Mojžišovo dílo a splnit roli proroka, který hovoří v Iz 61,1–3. Pomocí textů z Iz 29,18n; 35,5n a 61,1 popisuje své vlastní působení (L 4,18n; 7,22) jako nové stvoření vysvobozujících podmínek exodu a putování na poušti, tj. jako působení mojžišovské. Z tohoto hlediska nabývá na významu Ježíšovo učení, v němž Kristus nově vykládá Mojžišův zákon.

Ježíš tedy pohlížel na své působení z hlediska zákonodárce a proroků (Mojžíše a Elijáše/Eliši; sr. L 4,25–27). Zároveň bylo jeho myšlení zřejmě ovlivněno židovským chápáním moudrosti, i když přímo titul *Moudrost* mu v Evangelích připisován není (viz však 1 K 1,24.30). V SZ spisech a v literatuře interstamentární nacházíme zosobněné pojetí Moudrosti jako Boží pomocnice při stvoření a (v podobě Zákona) průvodkyně Božího lidu (Př 8,22–36). Ne náhodou Ježíš o sobě prohlašuje, že je víc než Šalomoun (Mt 12,42), jehož Písmo pokládá za mimořádně moudrého muže. Moudrost lidí viděl tak, že k nim posílá své posly, aby jim zjevovali Boží cesty (Př 9,3–6). Někdy Ježíš mluvil tak, jako by takovým poslem byl i on (L 11,49–51) nebo jako kdyby on sám byl tou Moudrostí (L 13,34; sr. Mt 22,34–37).

Židovské naděje se soustředily na ustavení Božího království a často se spojovaly s příchodem vykonavatele Hospodinovy vlády, Bohem pomazaného krále z Davidova rodu. K jeho označení se v období mezi SZ a NZ začalo běžně užívat výrazu *Pomazaný*, jímž se mohl označovat král, kněz nebo prorok. Hebrejsky toto slovo znělo *māšīah*, z něhož byl transliterací odvozen ř. tvar *Messias* a odtud pak i č. *Mesiáš; odpovídající ř. termín s významem „pomazaný“ byl *Christos*, odkud pochází alternativní č. tvar *Kristus*. Očekávaný panovník měl být *Králem a Synem* (tj. potomkem) *Davidovým*, a proto jej označovali těmito dvěma pojmy.

Víme naprosto jistě, že Ježíše usmrtili Římané na základě obvinění, že se prohlašoval za židovského krále (Mk 15,26). Otázkou je, jestli si výslovně činil nárok na tento úřad a zda v této roli implicitně jednal. Samotný výraz „Mesiáš“ vyšel z Ježíšových úst jen zřídka. V Mk 12,35 a 13,21 (sr. Mt 24,5) hovoří o Mesiášovi a o těch, kdo se za něho vydávají, ale sám sebe za Mesiáše přímo neoznačil. V Mt 23,10 a Mk 9,41 ho vidíme, jak učí své učedníky a zjevně poukazuje především na situaci v rané církvi. Mt 16,20 pouze opakuje v. 16. Z toho vyplývá, že Ježíš při svém veřejném vyučování zástupů o sobě jako o Mesiáši nehovořil a že tohoto titulu užíval výjimečně jen tehdy, když rozmlouval se svými učedníky (sr. J 4,25n). Stejná situace nastává v případě titulu „Syn Davidův“; ani otázka v Mk 12,35–37 neidentifikuje Ježíše jako „Syna Davidova“ explicitně. Ježíš si veřejně neosoboval ani titul „Král“ (slova v Mt 25,34.40 jsou určena učedníkům). Na druhé straně lze mnohé z Ježíšových skutků hodnotit jako činy Mesiáše. Pokřtění Duchem považoval on sám (L 4,18) i raná církev (Sk 4,27; 10,38) za pomazaní. Vyhlášoval nadscházající Boží vládu, její příchod spojoval se svou vlastní činností (Mt 12,28) a jednal s autoritou, která napovídala, že stojí na místě Božím (Mk 2,7). Ani nepřekvapuje, že zazněla otázka, zda je oním očekávaným vládcem (sr. J 4,29; 7,25–31) a že ho lid chtěl králem učinit (J 6,15). Ježíš veřejně připustil skutečnost, že je Mesiáš, teprve tehdy, kdy jej soudili (Mk

14,61n; sr. J 18,33–38). Ještě předtím ho Mesiášem nazval Petr a Ježíš toto označení neodmítl (Mk 8,29n). Lidé, kteří doufali, že jim milostivě pomůže v jejich nouzi, jej oslovovali „Synu Davidův“ (Mk 10,47n).

Je zřejmé, že Ježíš sice jednal jako Mesiáš, ale zůstával v této otázce diskretní a snažil se, aby nevznikaly domněnky, že Mesiášem je (Mk 8,30). Tento postoj lze vysvětlovat různými způsoby. Vyloučit můžeme názor, že Evangelia tuto situaci prezentují mylně, čili ve skutečnosti Ježíš sám sebe za Mesiáše nepovažoval a ani nikdo jiný v něm Mesiáše neviděl, takže mu tento titul dala až po jeho vzkříšení církev (tako W. Wrede, *The Messianic Secret*, 1971; kontra: J. D. G. Dunn, *TynB* 21, 1970, str. 92–117). Abychom tuto záležitost objasnili, nesmíme zapominat, že Ježíšovo pojetí role Mesiáše se výrazně lišilo od představ mnoha Židů, kteří očekávali, že Mesiáš zahájí politický převrat a osvobodí zemi od Římanů. Před tímto mylným výkladem se Ježíš musel chránit, přestože někteří Židé mohli mít o díle Mesiáše i duchovnější představy. (Není snad třeba zdůrazňovat, že Ježíš neobhájoval násilí politických revolucionářů své doby. Na toto téma se jasně vyjádřil M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?*, 1971.) Dalším faktorem by mohlo být, že Ježíš nechtěl své mesiášství vyhlášovat, dokud tím, co vykoná, neukáže, že Mesiášem skutečně je, nebo dokud lidé význam jeho služby nepoznají sami. Tímto jednáním oprotl mesiášství od všech politických asociací tohoto světa a jeho význam nově vložil ve světle SZ pojetí Božího mocného činu spasení.

Evangelia však nepochybně působí dojmem, že Ježíš dával přednost jinému pojmenování, *Syn člověka* (viz posun v terminologii v Mk 8,29n/31 a 14,61/62). Toto neobvyklé ř. vyjádření mohlo vzniknout jen jako překlad idiomatického semitského výrazu (hebr. *ben ʾādām*; aram. *bar ʾnāš[ā]*), který označuje buď konkrétního člena lidského rodu (např. Ez 2,1), nebo lidstvo obecně (např. Ž 8,5). V Da 7,13n tento termín popisuje „jakoby Syna člověka“ (EP) nebo někoho „podobného člověku“ (TEV), který přichází na oblacích k Věkovitému a dostává od něho trvalou vládu nad všemi národy. Zdá se, že v jazyce Ježíšovy doby se uvedený výraz mohl za jistých okolností užívat jako skromné označení sebe sama. Názory se však liší v otázce, zda se užíval ve výroci platných o lidstvu obecně, a tudíž i o mluvcím, nebo zda se daná výpověď vztahovala pouze na mluvího.

Z Ježíšových úst zmíněný pojem zaznává poměrně často a jeho výskyt v synoptických evangelích vedl k mnoha diskusím.

1. Na jedné straně se předpokládá, že význam tohoto slovního spojení se odvozuje z Da 7,13n, a v tomto případě se týká budoucího příchodu nebeské bytosti, popisované jazykem apokalyptického symbolismu (Mk 13,26; 14,62), a úlohy, kterou tato postava sehraje při posledním soudu (Mk 8,38; Mt 10,23; 19,28; 25,31; L 12,8n; 17,22–30; 18,8). Někteří badatelé se domnívají, že tohoto termínu poprvé použila k popisu Ježíšovy budoucí role raná církev (N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, 1974). Jiní na základě L 12,8n tvrdí, že Ježíš očekával příchod apokalyptické bytosti *jiné než on sám*, která ospravedlní jeho dílo, a že s touto postavou ztotožnila Ježíše Krista až raná církev (H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965). Další předpokládají, že Ježíš očekával svůj vlastní budoucí příchod jako Syna člověka (O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*², 1963).

Vedle těchto výroků, které se týkají budoucnosti, existují i výpovědi o pozemské autoritě a ponižení Syna člověka (Mk 2,10.27n; L 6,22; 7,34; 9,58; 12,10; 19,10) a prorocí o jeho utrpení, smrti a vzkříšení (Mk 8,31; 9,9.12.31; 10,33n.45; 14,21.41; sr. L 24,7). Je těžké (nikoli však nemožné, viz níže) pochopit, jak mohl někdo něco takového říkat o Synu člověka popisovaném v Da 7, a proto se mnozí vědci domnívají, že výrazu Syn člověka začala v této souvislosti užívat až raná církev, která Ježíše ztotožnila s přicházejícím Synem člověka a pak toto označení vztáhla i na jeho pozemskou službu a utrpení. Jiní badatelé zastávají názor, že pod vlivem prorocí o trpícím Hospodinově Služebníkovi (Iz 52,13–53,12) interpretoval novým a tvůrčím způsobem roli Syna člověka sám Ježíš.

2. Na druhé straně se různí odborníci opírají o výskyt aram. *bar ʾnāš[ā]* jako prostředku k sebeoznačení a zastávají názor, že ho Ježíš používal jednoduše tehdy, když mluvil o sobě. Z tohoto hlediska je velice pravděpodobné, že výroky v Evangelích, které svým obsahem nepatří mezi apokalyptické a poukazují na Ježíše pouze jako na člověka, jsou autentické. Fakt, že Ježíš tohoto termínu užíval, vedl církev později zpět k Da 7 a Ježíšovo učení se začalo vysvětlovat z apokalyptického hlediska (G. Vermes, *op. cit.*, str. 160–191).

3. Badatele zřejmě svledo z pravé cesty to, že trvali na jednom základním zdroji všech těchto výroků a nebrali dostatečně vážně dvojnásobnost uvedeného výrazu. Jistě mohl sloužit k označení sama sebe, ačkoli zatím přesně víme, za jakých okolností to druzí považovali za náležité. Zároveň nelze popřít, že tento pojem mohl fungovat jako titul. C. F. D. Moule správně postřehl, že užívání členu u zmíněného výrazu může mít význam „ta lidská postava“ (konkrétně v Da 7,13n; „Neglected Features in the Problem of the Son of Man“ in J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, 1974, str. 413–428). Z určitých narážek, které obsahuje 1 *Henoch* a 4 *Ezd*, je zřejmé, že tato postava hrála v některých oblastech židovského myšlení svoji roli (víme ovšem, že datování základních částí v 1 *Henochově* je nejisté). Pravdě se tedy zatím nejvíce blíží přístup, který vychází z Da 7,13n a vidí zde postavu, snad vůdce a představitele Izraele, s níž se Ježíš ztotožňuje. Tato osobnost má autoritu a je jí světená vláda nad světem, ale cesta k této vládě vede přes pokoru, utrpení a odmítnutí. Pokud připustíme, že Ježíš očekával své budoucí odmítnutí a následně ospravedlnění Bohem, není příliš obtížné pochopit, že mluvil tímto způsobem. Tento předpoklad je velice pravděpodobný, uvážíme-li, že

a) Ježíš si reálně uvědomoval situaci, v níž vykonával svoji službu, která ho přivedla do konfliktu s nepřátelskými židovskými autoritami, a
b) že Ježíš akceptoval způsob života zbožného muže, jak jej popisuje SZ, podle něhož zbožní mají očekávat odmítnutí a pronásledování a musí důvěřovat Bohu, že je vysvobodí. Tento motiv zaznává v některých žalmech (zejména Ž 22; 69), v prorocích o trpícím Služebníkovi a v životě „svatých Nejvyššího“ (Da). Setkáváme se s ním i v knize Moudrosti (ačkoli není jisté, zda tento spis mohl Ježíše přímo ovlivnit) a ve všeobecně rozšířených legendách, v nichž Židé oslavovali osud makabejských mučedníků. Vzhledem k této poměrně závažným okolnostem by bylo divné, kdyby Ježíš svoji životní dráhu chápal jinak. Zároveň je jisté, že způsob jeho vyjadřování posluchače mátl: „Kdo je ten Syn člověka?“ (J 12,34). Šlo prav-

děpodobně o záměrný prostředek, jímž chtěl Ježíš částečně zastřít svá vlastní tvrzení, aby neprobouzel falešné naděje. Užíváním tohoto výrazu tedy Ježíš uplatnil nárok na to, že je posledním představitelem Boha mezi lidmi, jenž má vládnout, ale kterého Izrael odmítne a odsoudí k utrpení, nicméně Bůh ho ospravedlní.

Jedním z prvků, jež Ježíši Kristu pomohly chápat jeho úlohu Syna člověka, byla postava *Hospodinova Služebníka*. Tohoto titulu Ježíš nepoužíval a nejbliže k němu má citace z Iz 42,1–4 v Mt 12,18–21. Existují však dostatečné důkazy o tom, že Ježíš sám sebe viděl v roli toho, který přišel, aby sloužil a sám sebe vydal jako výkupné za mnohé (Mk 10,45; sr. 14,24; Iz 53,10–12), proto „byl započten mezi zločince“ (L 22,37; sr. Iz 53,12; R. T. France, *TynB* 19, 1968, str. 26–52).

Pokud výše uvedené tituly vyjadřují Ježíšovo poslání, pak jeho postavení a vztah k Bohu vystihuje označení *Syn Boží*. Skutečnost, že se tento titul někdy objevuje v souvislosti s anděly a jinými nebeskými bytostmi, se nezdá být mimořádně důležitá. Daleko větší význam má způsob, jakým se ho užívalo k označení lidu Izraele jako celku, obzvláště jejich krále, a k vyjádření vztahu, jaký měli k Bohu z hlediska jeho péče a ochrany na jedné straně a služby a poslušnosti člověka na straně druhé. Je možné, že v NZ dobách začali Mesiáše v určitém zvláštním smyslu chápat jako Božího Syna, a také se zrodila představa, že zbožní lidé jsou předmětem zvláštní Boží otcovské péče a jeho zájmu.

Ježíš sám si bezpochyby uvědomoval svůj blízký vztah k *Bohu, jehož v modlitbě oslovoval důvěrně *Abba (Mk 14,36). V tomto světle bychom také měli chápat to, jak užívá slova „Syn“, aby vyjádřil svůj vztah k Bohu jako ke svému Otci (Mt 11,27; L 10,22). Prohlašuje, že mezi ním a Bohem existuje stejný vztah jako mezi otcem a synem, takže on sám je způsobilý zjevovat Boha lidem. Otec však určité své záměry tají dokonce i před Synem (Mk 13,32). Přestože tato narážka nemusela být zástupům jasná, zmínka o synovi majitele v podobenství o vinici (Mk 12,6) patrně skrytě poukazovala na Ježíše samotného a na jeho utrpení. Tento význam jedinečného synovství přesahuje běžný rámec synovského vztahu, který mohl k Bohu mít zbožný Žid. Vidíme to nejen v příbězích a při Ježíšově křtu a proměnění, kde jej Bůh zvláštním způsobem označuje za svého Syna (Mk 1,11; 9,7), ale i v tom, jak Ježíše oslovoval satan a démoni (Mt 4,3.6; Mk 3,11; 5,7). Je zřetelné, že Ježíš sám se o svém jedinečném osobním vztahu k Bohu vyjadřoval velice zdrženlivě, nicméně představitel židovského náboženství jej evidentně podezírali, že si činí nároky na Boží synovství (Mk 14,61; L 22,70), nároky, které možná byly zjevnější, než jak to vyplývá ze synoptických Evangelii (v Evangelii podle Jana se Ježíš na veřejnosti odhaluje více, což však může být dáno tím, že Jan záměrně nechal vyniknout plněmu významu Ježíšova učení). Nejkomplexnější vyjádření toho, kým Ježíš byl, viz in I. H. Marshall, *Int* 21, 1967, str. 87–103.

II. Užívání titulů v nejrannějším období církve

Ježíšova smrt a vzkříšení dělí od doby vzniku prvních spolehlivě datovatelných NZ dokumentů (nejstarší Pavlovy epištoly) asi 20 let. Do Pavlovy doby se pro označování Ježíše ustálila řada různých titulů. Pavel zjevně užíval již existující, plně rozvinutou termino-

na (Mt 2,15; L 1,32.35), jehož narození z Marie způsobil Duch svatý. Právě jako Boží Syn je způsobilý pro úřad a úkol Mesiáše (L 1,32n). A nejen to – jako Boží Syn může být také označen *Immanuel* = Bůh s námi. Jeho přítomnost na zemi se rovná přítomnosti samotného Boha. Ani jeden z příběhů se nezabývá otázkou vztahu mezi Ježíšovým početím z Ducha a jeho totožností s již dříve existujícím Synem Božím. Jde v nich výlučně o způsob, jakým se Mariin syn mohl narodit jako Syn Boží.

III. Pavlovo užívání christologických titulů

V předchozí části jsme viděli, že základní etapy vývoje christologického slovníku církve proběhly ještě předtím, než Pavel napsal své dopisy. Apoštol v nich vychází z již existujících výrazů a může předpokládat, že slovní zásoba, které se drží, bude většina jeho křesťanských čtenářů znát. O titulech, jichž by užíval výhradně Pavel, tedy nelze říci mnoho, neboť on sám byl s vývojem teologie rané církve velice úzce spjat a do společného inventáře christologického uvažování přispěl ještě dříve, než napsal své epístoly. L. Goppelt proto v rozporu s představou R. Bultmanna (*Theology of the New Testament*, 1, 1952, k. 3) správně odmítá diskutovat o „kérygmatu helénistické církve bez Pavla“, jelikož to vede jednoduše k „historicky nedoloženým abstrakcím“. Uznává, že v rané církvi existovalo mnoho myšlenkových proudů, ale dává přednost diskusi o Pavlově teologii s přihlédnutím k tradicím, jež přijal, a okolnostem, za nichž pracoval (*Theology des Neuen Testaments*, 2, 1976, str. 360n).

Dva tituly, které bychom mohli v Pavlových dopisech očekávat, zde kupodivu chybějí nebo se vyskytují jen zřídka. Apoštol např. Ježíše nikdy neoznačuje slovem *Služebník* a motivy, jež s tímto titulem souvisejí, užívá jen tehdy, když poukazuje na tradiční látku. Sám o sobě a o svých spolupracovnících však uvažuje jako o Božích otrocích (*doulos*) a jednou dokonce o Ježíši mluví jako o *služebniku* (*diakonos*; Ř 15,8) obřizky (tj. Židů). Naplnění úlohy Služebníka také vidí v misijně orientovaném svědectví církve (Ř 10,16; 15,21; sr. Sk 13,47).

Samotného jména Ježíš užívá apoštol Pavel poměrně zřídka (asi 16x), objevuje se však hojně v různých spojeních. Polovina případů jeho izolovaného výskytu se soustřeďuje v 2 K 4,10–14 a v 1 Te 4,14, kde Pavel hovoří o tom, jak se Ježíšova smrt a vzkříšení projevují v životech věřících. Dále používá jméno „Ježíš“ zejména tehdy, když rozebírá, jaká další označení lze jeho nositeli přisoudit (1 K 12,3; sr. 2 K 11,4; Fp 2,10).

Pavel poukazuje především na Ježíše *Krista*. Jeho poselstvím bylo „evangelium Kristovo“ (např. Ga 1,7). Pokud bychom se zabývali studiem výskytu slova „Kristus“, získáme mj. miniaturu Pavlovy teologie (viz vynikající pojednání od W. Grundmanna, *TDNT* 9, str. 543–551). Tradiční aplikaci tohoto titulu přebírá zejména ve vztahu k Ježíšově smrti a vzkříšení, ale uplatňuje jej i mnoha dalšími způsoby. Zřetelně pavlovský prvek objevujeme u výrazu „v Kristu“, jímž apoštol popisuje Krista jako určující okolnost, která podmiňuje život věřících (J. K. S. Reid, *Our Life in Christ*, 1963, k. 1). To znamená, že se tento termín ani tak netýká mystické jednoty s nebeskou postavou, jako spíše historických skutečností ukřižování a vzkříšení, které podmiňují naši existenci. Proto k ospravedlnění dochází „v Kristu“ (Ga 2,17). Jednotlivý křesťan je „člověk v Kristu“ (2 K 12,2), církve jsou

„v Kristu“ (Ga 1,22, ř.), křesťanské svědectví se odehrává „v Kristu“ (1 K 4,15; Fp 1,13, ř.; 2 K 2,17). Křesťanský život je neustále determinován novou situací, která započala s Kristem.

V Pavlových epistolách se často setkáváme se spojením „Ježíš Kristus“. Tato slova se někdy vyskytují i v obráceném pořadí „Kristus Ježíš“, ale uspokojivé vysvětlení těchto slovosledných variant dosud odborníci nenašli. Možná měl pro to apoštol důvody gramatické, a také existuje názor, že Pavel chtěl upřednostněním jednoho nebo druhého výrazu zdůraznit buď Ježíše jako člověka, nebo nebeského, preexistentního Krista. Každopádně se nezdá, že by mezi složeným titulem a samotným výrazem „Kristus“ byl jiný rozdíl, než že byl složený titul počítován jako mocnější a důstojnější.

Slova *Pán* užíval Pavel v podstatě podobně jako předpavlovská raná církev. Především zde není třeba vysvětlovat drobné rozdíly vlivem pohanského uctívání kultických božstev. Tuto tezi – spolu s tvrzením, že většina Pavlovy teologie vznikla z původně pohanských představ přenesených do křesťanství – považujeme za nadbytečnou a neudržitelnou (O. Cullmann, *op. cit.*, k. 7). Křesťané, kteří již uznávali Ježíše jako Pána, samozřejmě museli přesněji definovat, co tímto titulem na rozdíl od pohanského uctívání jiných pánů myslí (1 K 8,6), ale to v žádném případě neznamená, že jej křesťané přejali od pohanů.

Křesťané se vyznačovali tím, že vyznávali jako Pána jedině Ježíše, tudíž bylo přirozené, že Pavel o Ježíši hovořil jednoduše jako o „Pánu“. Je pravda, že stejným titulem se označovali i Bůh Otec, což mohlo vést k jisté nejasnosti, zda se jím míní Bůh či Ježíš (zejména ve Sk; J. C. O'Neill, *SJT* 8, 1955, str. 155–174), obecně však lze říci, že Pavel titul „Pán“ o Bohu užívá téměř výhradně v citátech ze SZ, takže riziko záměny je malé.

Titul „Pán“ vyjadřuje především Ježíšovo vyvýšené postavení a jeho vládu nad světem, zejména nad věřícími, kteří akceptují jeho panství. Uplatňuje se tedy např. tehdy, hovoří-li se o povinnosti křesťanů poslouchat Ježíše (např. Ř 12,11; 1 K 4,4n). Pavel ho však docela svobodně užívá také při zmínkách o pozemském Ježíši (1 K 9,5), zvláště ve vztahu k tomu, co bylo později označeno jako „Večeře Páně“ (1 K 10,21; 11,23.26n), a také v souvislosti s pokyny od pozemského Ježíše (1 K 7,10.25; 9,14 atd.). Nepřekvapuje nás, že se ve výzvách a příkazech střídá výraz „v Kristu“ s obratem „v Pánu“ (Ef 6,1; Fp 4,2; Ko 4,17 atd.). Pavel je oba užívá naprosto svobodně, mnohdy obráceně, než bychom to čekali.

Složené tituly s výrazem „Pán“ se u Pavla vyskytují dosti často a zjevně se jich užívá k vyvýšení takto označené osoby. Rané křesťanské vyznání „Ježíš (Kristus) je Pán“ vedlo k vzniku titulu „Pán Ježíš (Kristus)“ (2 K 4,5) a Pavel často hovoří o *našem* Pánu, čímž zdůrazňuje potřebu osobního odevzdání se Ježíši i jeho spasitelnou péči a zájem o svůj lid. Tento obrat se objevuje v úvodních pozdravech Pavlových dopisů, kde apoštol slovním spojením „Bůh náš Otec a Pán Ježíš Kristus“ poukazuje na zdroj duchovního požitání. W. Grundmann (*TDNT* 9, str. 554) vyjádřil názor, že v pozadí této formulace stojí SZ slovní vazba „Pán Bůh“, která byla v křesťanské bohoslužbě změněna na „Bůh Otec“ a přiřazené označení „Pán Ježíš Kristus“. Tim se naznačuje, že člověk, který má Ježíše za svého Pána, má i Boha za svého Otce. Ať už je toto vysvětlení správné či ne, všimněme si dvou

pozoruhodných skutečností.

1. Způsob, jak zde Bůh Otec a Ježíš stojí zcela přirozeně vedle sebe, naznačuje, že jsou si svým postavením rovni, nicméně zůstává zachována podřízenost Ježíše Otci (1 K 15,28; Fp 2,11). Pozici vedle Otce nezaujímá už nikdo jiný, jen Ježíš.

2. SZ užití slova „Pán“ jako Božího titulu nepochybně ovlivnilo křesťanský úzus. Vysvítá to z Fp 2,10n, kde apoštol navazuje na Iz 45,22–25, přičemž to, co je u proroka řečeno o Hospodinu, aplikuje na Ježíše. Podobně v Ř 10,9.13 vztahuje na Ježíše citát z Jl 3,32 o vyzvání jména Páně (tj. Jahve). Toto užití není v žádném případě charakteristické jen pro Pavla (sr. J 12,38; Žd 1,10; 1 Pt 3,14n; Ju 24n; Zj 17,14; 19,16). Když se apoštol zmiňuje o „dni Páně“, nepochybně výrazem „Páně“ nemíní „Jahve“, ale „Ježíš“ (1 K 1,8; 2 K 1,14).

Kdybychom se jako vodítka drželi statistických údajů, zdálo by se, že Pavel považoval titul *Syn Boží* (15x) za mnohem méně důležitý než *Pán*, který se v jeho spisech vyskytuje nejméně 10x častěji. M. Hengel však ukázal (*The Son of God*, 1976, k. 3), že apoštol tímto titulem označuje Ježíše tehdy, když shrnuje obsah evangelia (Ř 1,3n.9; Ga 1,15n), a obvykle ho vyhrazuje pro důležité prohlášení. Užívá ho, když má konkrétně na mysli otázku vztahu mezi Bohem a Ježíšem, a kromě toho převzal tradiční výroky, které mluví o tom, že Bůh poslal na svět svého preexistentního Syna a vydal ho, aby za nás zemřel (viz výše). Zejména poukazuje na to, že právě skrze Synovo dílo můžeme být přijati za Boží syny (Ř 8,29; Ga 4,4–6).

V této souvislosti Pavel uplatňuje ještě celou řadu dalších výrazů. Popisuje Ježíše jako **obraz* neviditelného Boha (Ko 1,15; sr. 2 K 4,4), jenž je **prvorozený* všeho stvoření (Ř 8,29; Ko 1,15–18) a *milovaný* (Syn) Boží (Ef 1,6). Zde však jde spíše o charakteristiku Ježíše než o jeho tituly. Totéž platí i o jiných pojmech, jež mají vstoupit různé Ježíšovy funkce, jako např. **hlava* (Ef 1,22) a dokonce *Spasitel* (Ef 5,23; Fp 3,20).

Sporným bodem zůstává otázka, zda Pavel na Ježíše vztahoval také titul *Bůh*. Výklad Ř 9,5 je diskutabilní, ale patrně bychom tento text měli chápat jako chvalozpěv Kristu-Bohu (B. M. Metzger in B. Lindars a S. S. Smalley (ed.), *Christ and Spirit in the New Testament*, 1973, str. 95–112). Obdobně dvojznačný je i verš 2 Te 1,12.

V pastorálních epistolách začíná bohatství titulů, jichž Pavel užíval ve svých dřívějších spisech, slabnout. Označení *Syn Boží* se už nevyskytuje vůbec. Výrazy *Ježíš* a *Kristus* nestávají samostatně (kromě 1 Tm 5,11), ale vždy ve spojení, obvykle v pořadí *Kristus Ježíš*. Titul *Pán* se však objevuje jak samostatně, tak v různých kombinacích. V několika případech zde pravděpodobně narazíme na příklady formálních věroučných prohlášení založených na tradiční látce, která se vyznačuje důstojným stylem (1 Tm 1,15; 2,5n; 6,13; 2 Tm 1,9n; 2,8; Tt 2,11–14; 3,6). Není pochyb o tom, že Ježíši náleží titul Boha (Tt 2,13), s nímž sdílí také označení *Spasitel* (2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6).

IV. Tituly Ježíše v janovské literatuře

V J se vyskytují podobné tituly jako v ostatních Evangelích. Evangelium se zabývá skutky *Ježíše* jako člověka. Složený tvar *Ježíš Kristus* se vyskytuje pouze několikrát, když se o celkovém Ježíšově významu

uvažuje z hlediska jeho vzkříšení (J 1,17; 17,3 – slova tohoto textu byla vyřčena z pohledu toho, kdo „vykonal dílo“, které mu Otec uložil). Pisatel sice často oslovuje Ježíše *Pane*, ale ve vyprávění jej takto označuje jen zřídka (pouze v J 4,1; 6,23; 11,2), což se změnilo až po vzkříšení, kdy Ježíš získal nové postavení. Nicméně je významné, že Ježíš sám sebe označuje jako „mistra“ (J 13,13n.16; 15,15.20), který svým služebníků může dávat příkazy – i když své učedníky považuje spíše za přátele než za služebníky.

Jednou z klíčových otázek v J je, zda Ježíš je *Mesiáš* podle očekávání Židů i Samařanů. Evangelium si klade za cíl přivést čtenáře k víře, že tomu tak je (J 20,31). Přestože se v jiných Evangelích objevuje slovo *Mesiáš* jen vzácně, J obsahuje vyznání, že Ježíš je *Mesiáš* (J 1,41; 4,29; 11,27). Nicméně Ježíš sám to o sobě kupodivu nikdy neříká. Jan popisuje Ježíše také výrazy *Ten, který přichází* (J 11,27; 12,13; sr. Mt 11,3), *Svatý Boží* (J 6,69; sr. Mk 1,24), *Spasitel* (J 4,42), *Beránek Boží* (J 1,29.36), *Prorok* (J 6,14; 7,40) a *Král Izraele* (J 1,49; 12,13; 18,33–38; 19,3.14–22). S některými z nich se setkáváme i v synoptických Evangelích.

Ježíšovo charakteristické sebeoznačení *Syn člověka* se vyskytuje právě v J, ale klade se zde nový důraz na nebeský původ Syna člověka, jeho sestoupení na tento svět, oslavení na kříži a na jeho vstoupení jako dáorce života (J 3,13; 5,27; 6,27.53.62; 12,23.34; 13,31), což v synoptických Evangelích není. I když nemusíme předpokládat, že k užívání tohoto titulu v J přispěly také cizí vlivy, jazyk se nicméně od synoptických Evangelii liší natolik, že ačkoli výroky v J jsou v konečném důsledku založeny na vlastním Ježíšově učení, do určité míry je přestylizováno buď evangelista sám, nebo zdroje, z nichž čerpal (S. S. Smalley, *NTS* 15, 1968–9, str. 278–301).

Nezákladnějším Ježíšovým titulem je v J nepochybně *Syn Boží*. Naznačuje blízkost vztahu mezi Otcem a jeho jediným Synem (J 3,16–18). Jedná se o pouto vzájemné lásky (J 3,35; 5,20), kdy Syn poslouchá Otce (J 5,19) a Otec zase Synovi světuje funkci soudece a dáorce života (J 5,17–30). Jedinečný synovský vztah Ježíše k Bohu, s nímž se setkáváme i v synoptických Evangelích, je tady vyjádřen velice jasně (J 11,41; 12,27n; 17,1). V podstatě stejný obsah má také titul **Logos* (či *Slovo*), který se vyskytuje v prologu k Evangelium. Pisatel ztotožňuje Slovo s Bohem do té míry, že nás ani nepřekvapuje, když je Ježíš skutečně označen i titulem *Bůh*. Dochází k tomu v J 20,28, kde Tomáš na základě zjevení vzkříšeného Ježíše uznává jeho božský status. V J 1,18 je Ježíš nazýván „jednorozený Bůh“, avšak toto čtení je nejisté.

Nakonec je třeba poznamenat, že v J narazíme na řadu výroků typu „Já jsem“, které Ježíše charakterizují např. jako „dobrého pastýře“ a „pravý vinný kmen“. Někdy se setkáváme s prostými slovy „Já jsem to“ (J 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19). Jelikož tyto výpovědi připomínají Hospodinovy sebezjevující výroky v Iz 43,10; 48,12, měli bychom je pravděpodobně chápat jako zastřený náznak Ježíšova božství.

V Janových dopisech se setkáváme s podobnými tituly jako v Evangelium, ačkoli ve způsobu popisu pozemského Ježíše v Evangelium a popisování vzkříšeného Pána v epistoletě je samozřejmě rozdíl. Je zajímavé, i když bezesporu nepodstatné, že 3 J je jediná NZ kniha, která se vůbec nezmiňuje o Ježíši. V 1 J klade pisatel často důraz na *Ježíše* jako *Krista* nebo *Syna Božího* (1 J 2,22; 4,15; 5,1.5). Možná, že zde řeší otázku,

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

zda Ježíš opravdu byl Mesiášem, kterého Židé očekávali, nicméně většina badatelů se domnívá, že se jednalo spíše o to, zda v Ježíši došlo k pravému a trvalému vtělení Boha. Janovi odpůrci zřejmě popírali, že mezi Mesiášem či Božím Synem a Ježíšem bylo skutečně a neustálé spojení (1 J 4,2; 2 J 7), a Jan musel zdůrazňovat, že *Ježíš Kristus* skutečně přišel ve vodě i v krvi, tj. ve svém křtu i ve své smrti. Proto užívá plného titulu „jeho Syn Ježíš Kristus“ (1 J 1,3; 3,23; 5,20), aby poukázal na předmět křesťanské víry. *Spasitelem* světa může být jedině Syn Boží (1 J 4,14). *Výraz Pán* se v Janových dopisech nevyskytuje.

Ve Zj vystupuje slovo *Ježíš* především jako označení (podobně v Žd). Úplnější a slavnostnější titul *Ježíš Kristus* nacházíme pouze v úvodu knihy (Zj 1,1n.5), ale jinde objevíme čtyři zmínky o *Kristu* nebo *jeho Mesiáši* (Zj 20,4,6; 11,15; 12,10), které ukazují, že Jan si představoval Mesiáše jako Božeho činitele při ustanovení jeho vlády. Tato myšlenka se promítá i do způsobu, jak pisatel užívá Božích titulů *Král* a *Pán* jednak v souvislosti s Bohem, jednak s Ježíšem (Zj 15,3; 17,14; 19,16). Nejtypičtější Ježíšovým označením však ve Zj nepochybně je titul * *Beránek*, (28x), jenž se už nikde jinde neobjevuje (ř. slovo v J 1,29,36; Sk 8,32; 1 Pt 1,19 je jiné). Beránek v sobě spojuje paradoxní rysy: je zabít či obětován (Zj 5,6), a přesto je Pánem, hodným uctívání (Zj 5,8). Dává najevo svůj hněv, když vidí zlo (Zj 6,16) a vede Boží lid v boji (Zj 17,14), ale jeho krev smývá hřích (Zj 7,14) a právě skrze ni jeho mučedníci dosahují vítězství (Zj 12,11).

V. Ježíšovy tituly v ostatních knihách NZ

Ze zbývajících NZ knih je v užívání titulů nejvýraznější asi List Židům. Vrací se k samostatnému titulu *Ježíš*, který zde označuje Toho, kdo vytrpěl ponížení a smrt, ale jehož Bůh vyvýšil (Žd 2,9; 13,12). Také o něm hovoří jednoduše jako o *Pánu* (Žd 2,3; 7,14) nebo *Kristu* (Žd 3,6,14 atd.). Pisatel si sice nepochybně uvědomoval, že Kristus znamená „pomazaný“ (Žd 1,9), užívá ho však spíše jako jméno, které je třeba vysvětlit jinými tituly. Popisuje Ježíše jako *Pávodce* spásy a víry (Žd 2,10; 12,2), což možná mělo rozšířeně užití jako christologický titul (Sk 3,15; 5,31). Především však o Ježíši uvažuje jako o *Velebném* a jeho dílo vykládá v rámci této kategorie, odvozené ze SZ předpisů o obětech. Pokud tento výraz představuje spíše Ježíšovu charakteristiku než jeho titul, pak titul *Syn* významně tuto skutečnost podtrhuje. Pisatel epistolicky nejprve určuje Ježíšovu totožnost jako Božího Syna, vyvýšeného nad anděly a nad Mojžíše, a teprve potom ukazuje, jak toto postavení opravňuje Ježíše k tomu, aby byl velebným a prostředníkem mezi Bohem a člověkem. Při definování Ježíšova postavení se autor důsledně drží Ž 2,7 (Žd 1,5; 5,5) a Ž 110,4. Zdůrazňuje, jak je zvrácené odmítat spasení, které přinesl tak vyvýšený Spasitel (Žd 6,6; 10,29).

List Jakubův se vyznačuje tím, že o *Pánu Ježíši Kristu* hovoří pouze dvakrát (Jk 1,1; 2,1), ale když se zabývá příchodem *Páně* (Jk 5,7n), mluví nepochybně o Ježíši.

V 1. listu Petrově se nesetkáme se samostatným jménem *Ježíš*; autor dává přednost označení *Ježíš Kristus*, jednou používá tradiční spojení *Pán Ježíš Kristus* (1 Pt 1,3). Často však hovoří o *Kristu* a je zajímavé, že tak činí obvykle v kontextu utrpení a smrti (1 Pt 1,11,19; 2,21; 3,18 atd.), což bylo charakteristické v prvopočátcích užívání tohoto titulu. Také se

zmiňuje o vyznání Krista jako *Pána* (1 Pt 3,15; sr. 2,13), opět způsobem, který připomíná starší úzus.

Pro 2. list Petruv je typické používání výrazu *Pán Ježíš Kristus*. Často se objevuje i titul *Spasitel* (2 Pt 1,1,11; 2,20; 3,2,18) a v 2 Pt 1,1 autor popisuje Ježíše slovy „*nás Bůh* a Spasitel“. Podobné tituly se vyskytují i u Judy. Oba pisatelé označují Ježíše neobvyklým tvarem *despotēs* = Pán (2 Pt 2,1; Ju 4), patrně proto, že v pozadí stojí myšlenka vykoupení otroků. Tento výraz však nebyl oblíbený, protože připomínal tyranický despotismus.

VI. Závěr

NZ učení o Ježíšově osobě se neomezuje jen na to, co vyjadřují tituly, jejichž užívání je v hrubých rysech popsáno výše. Je třeba vzít v úvahu vše, co je řečeno o Ježíšově charakteru a činnosti za jeho života na zemi i v nebi. Můžeme zvážít výroky související s vyznáním víry a literární práce, které si kladou za cíl postihnout Ježíšův význam. Tituly samy o sobě však přesto shrnují velkou část NZ učení. Jejich studium nám umožňuje sledovat způsob myšlení učedníků při jejich prvním kontaktu s Ježíšem za jeho života, jež se pak rozhodným způsobem upevnilo, když ho poznali jako vzkříšeného Pána, a jež se potom tříbilo při jejich evangelizaci a vyučování v židovském a helénistickém světě. Tituly vyjadřují různým způsobem Ježíšovu nejvyšší hodnotu jako Božího Syna, jeho spasitelné dílo Mesiáše a Spasitele a jeho důstojné postavení Pána. Při vysvětlování, kým Ježíš je, čerpala raná církev v zásadě z bohatého zdroje SZ látky, který chápala jako Bohem dané prorotví o Ježíšově příchodu, ale zároveň neodmítala ani tituly, které mohly být srozumitelné pro širší svět. Některé tituly se ukázaly jako méně vhodné, ale celkově všechny svědčí o tom, že v Ježíši Bůh rozhodujícím způsobem jednal, aby soudil a zachránil svět, a vyzývají každého člověka, aby uznal, že tento Ježíš je skutečně totožný s Bohem a zaslouží si stejnou úctu jako Bůh sám.

BIBLIOGRAFIE. Viz odpovídající články v DBS; NIDNTT; TDNT; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, 1967; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1970; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*?, 1963; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, 1965; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 1969; M. Hengel, *The Son of God*, 1976; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, 1964; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 1959; *idem*, *The Son of Man in Mark*, 1967; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 1966; I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, 1977; S. Mowinkel, *He That Cometh*, 1956; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, 1974; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953; *idem*, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; H. E. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973. I.H.M.

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

Obecná stať o Ježíšově životě a učení se může jednotlivých událostí a otázek dotknout jen zčásti. Je proto třeba využít všech odkazů (na konci jednotlivých úseků a v textu označených hvězdičkou) na články o konkrétních otázkách.

I. Zdroje

1. Mimokřesťanské zdroje

Raných zmínek o Ježíši, jež lze pokládat za nezávislé na křesťanských zdrojích, se zachovalo velmi málo. Jedinou přímou zmínkou římského historika je prostý zápis o jeho popravě podle nařízení Pontia Piláta v Judsku za vlády Tiberia (Tacitus, *Letopisy* 15. 44). Ostatní rané římské zmínky o křesťanech nehovoří o Ježíši jako o historické postavě. Židovský dějepisec *Josephus o něm podává jednu stručnou zprávu, všeobecně se však soudí, že ji přepsali křesťané. Je pravděpodobně, že originální text o Ježíši hovořil jako o proslulém divotvorci a učiteli, který přitahoval značný počet následovníků a jehož popravili za vlády Piláta, ačkoli i tato výpověď se stala předmětem diskusí (*Ant.* 18. 64). Řada domněnek mlhavých pasáží v Talmudu, kde je většina zmínek o Ježíši založena pouze na dohaděch, nepřináší žádné jasné historické podrobnosti, kromě údajů, že Ježíše po řádném soudu v předvečer velikonočních svátků pověsili jako čarodějnika a toho, který „vedl Izrael na scesti“ (*Sanhedrin* 43a). Mimo-křesťanské důkazy tedy dokládají Ježíšovu existenci, fakt, že ho mnozí lidé následovali, i přibližnou dobu jeho života (Pilát zastával úřad v Judsku v letech 26–36 po Kr.).

2. Křesťanské zdroje

a) Kromě NZ existuje řada zpráv o Ježíšově životě a učení i v raných křesťanských spisech (*APOKRYFY). Některé patří evidentně mezi legendy, snažící se zaplnit mezery ve vyprávění kanonických Evangelíi nebo vyzvednout záračné prvky. Další zjevně vznikly za účelem propagovat gnostické a jiné nekřesťanské názory. Zatímco některé z těchto prací pocházejí z dosti raných dob (počátek 2. stol.), většina jejich historicky hodnověrné látky je založena na kanonických Evangelíi. Pouze o *Tomášově evangelíu* se vážně uvažuje jako o textu, který snad uchovává nezávislou autentickou tradici, a dokonce i v něm objevíme mnoho výroků ovlivněných gnosticisem, kdežto řada zbylých má obdobu v kanonických Evangelíi.

b) Při hledání důkazů o Ježíši se tedy v podstatě musíme omezit pouze na čtyři kanonická Evangelia. Zbytek NZ poskytuje pouze několik izolovaných výroků a tradic (např. Sk 20,35; 1 K 11,23–25).

O historické spolehlivosti Evangelíi se vedou dlouhé diskuse. Jejich základním záměrem je očividně víc než pouhé převyprávění faktů, naskytá se však otázka, zda jejich otevřeně „zvěstný“ cíl nezpochybňuje jejich historickou přesnost. Když Evangelia studujeme ve světle srovnatelné literatury téže doby a zejména toho, co víme o židovských představách o tradici, zdá se, že ve výběru a formulaci jednotlivých výroků a vyprávění měli autoři značnou svobodu, takže se myšlenky a záměr každého z nich projeví ve způsobu, jakým svůj materiál předkládali. V podstatě však všem šlo o předání pečlivě uchované tradice o slovech a činech Ježíše Krista. Viz dále *Evangelia a stať o jednotlivých Evangelíi; viz též *Tradice.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974. K 2, b: G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, 1967; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974; R. T. France in C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith*, 1977.

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

II. Historické pozadí

1. Doba

Ježíš se narodil krátce před smrtí *Heroda Velikého r. 4 př. Kr. (Mt 2,1.13–15); přesné datum stanovit nelze. Jeho veřejná služba začala, když mu bylo „asi třicet let“ (L 3,23), krátce po začátku misie Jana Křtitele, pravděpodobně r. 28 po Kr. (L 3,1nn). Délku jeho služby opět nedokážeme přesně určit, ale všeobecně se soudí, že šlo o dobu 3 let (tentó názor staví na tom, že u Marka se před posledními Velikonocemi hovoří o dvou obdobích jara, Mk 2,23; 6,39, a Jan mluví o trojích Velikonocích, J 2,13; 6,4; 12,1). To by napovídalo, že k ukřižování došlo asi r. 33 po Kr., a pokud Evangelia naznačují, že hod beránka (nisan 14/15) připadl v roce ukřižování na pátek (ačkoli i o tom se diskutuje – viz *VEČERĚ PÁNĚ), astronomické údaje pro r. 33 po Kr. hovoří ve prospěch tohoto data. Nicméně jistoty ohledně přesných časových údajů zřejmě nedosáhneme. (*CHRONOLOGIE NZ)

BIBLIOGRAFIE. G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, 1940; H. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, 1977.

2. Místo

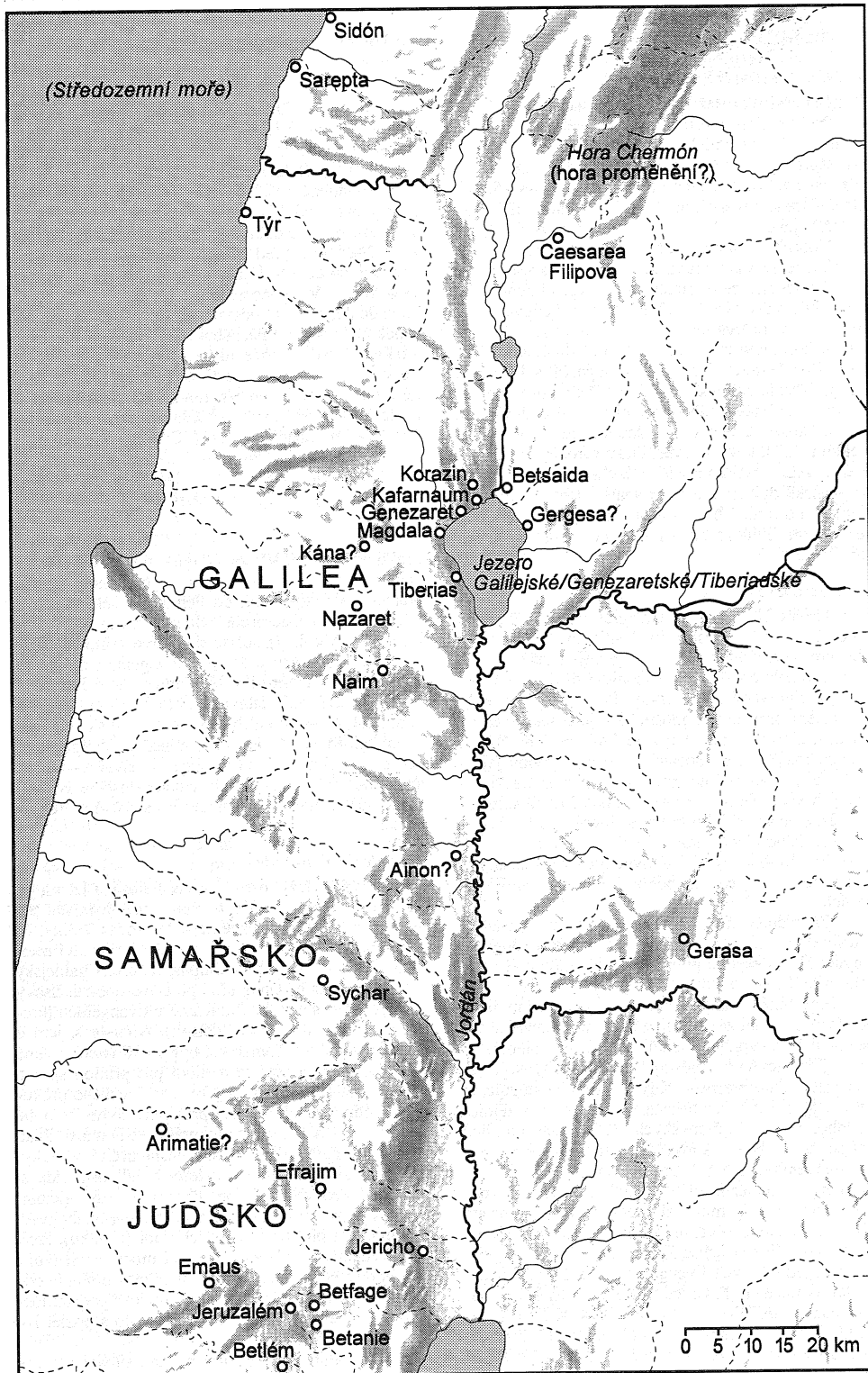
Prakticky celá Ježíšova veřejná služba se odehrávala v Palestině. Zaznamenáno je jen několik cest za hranice Palestiny, např. do Fénicie a Dekapole (Mk 7,24,31) a do Caesareje Filipovy na svazích hory Chermón (Mk 8,27). Ježíše si nejprve všiml Jan Křtitel v údolí Jordánu a Janovo evangelium píše o jeho počáteční činnosti v této oblasti a v Judsku (J 1,28–42; 2,13–4,3, datováno před Janovým uvězněním, 3,24; 4,1–3, po těchto událostech vystoupil Ježíš v Galileji, Mk 1,14). Hlavním dějištěm jeho působení pak byla Galilea, odkud se občas vydával do Jeruzaléma (Jan se o tom zmiňuje v souvislosti se svátků). Svou službu ukončil při poslední návštěvě o Velikonocích.

3. Historická situace

a) Když se Ježíš narodil, byla Palestina již asi 60 let pod římskou nadvládou. Spravoval ji místní pannonci, z nichž byl nejznámější *Herodes Veliký. Po smrti tohoto krále došlo k rozdělení království mezi jeho tři syny. *Herodes Antipas, tetrarcha galilejský a perejský, zastával svůj úřad po celou dobu Ježíšovy služby. Právě s ním se setkáváme v Evangelíi (kromě vyprávění o Ježíšově dětství). Archelaos, jemuž připadlo Judsko a Samařsko, byl po 10 letech špatné vlády sesazen a císař se rozhodl pro přímou správu této oblasti. Dosadil místo Archelaa římského prokurátora, odpovědného vládci provincie Sýrie. V době Ježíšovy služby byl tímto prokurátorem Pontius *Pilát.

Římská nadvláda s sebou nesla určité výhody, přesto však vyvolávala v Palestině nelibost. Lidé si stěžovali především na daňový systém, kdy oficiální poplatky, již samy o sobě vysoké, narůstaly ještě o neoficiální provizi *výběřích daní (celníků), kteří jako vyděrači a kolaboranti s cizí mocí začali tvořit obávanou a nenáviděnou skupinu. Hlavní příčinou odporu však byla prostá skutečnost politické podřízenosti, protože se toto postavení neslučovalo s pozicí Izraele jako Božího lidu.

b) Rozmanitá reakce Židů na tuto situaci lze pozorovat z postojů „stran“, jež se v té době v rámci judaismu vytvořily. Kněžským *saduceům, kteří za



Nejvýznamnější místa služby Ježíše Krista.

římské nadvlády spolu s laickými „staršími“ představovali faktické vedení Židů (*SANHEDRIN), šlo zřejmě více o zachování *statu quo* a o řádné dodržování chrámových obřadů než o nějaký ideologický odpor vůči římské nadvládě. *Farizeové sice byli v některých případech ochotni povstalecká hnutí podpořit, ale především se zabývali Zákonem a složitými předpisy, které umožňovaly jeho aplikaci v každodenním životě. *Esejci šli dále a namísto politické a společenské aktivity se stáhli do ústraní mnišského života. (Doklady o takovéto separatistické skupině v Kumránu poskytují *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE.) Vzniklo však též silné, oblíbené a politicky aktivní hnutí zélótů (*ZÉLÓTA). Původně šlo o jméno jedné z takových skupin; později posloužilo k označení různých seskupení, která zaujímalá obdobný postoj, zejména po nezdařené vzpouře Judy Galilejského, podnětené *sčítáním r. 6 po Kr. Sporadické projevy povstalecké činnosti, zejména v Galileji, vedly nakonec k ničivé židovské válce r. 66–70 po Kr.

c) *Galilea, provincie, kde Ježíš prožil své dětství, ležela poněkud stranou od srdce zaslíbené země – Judska. Její obyvatelstvo tvořili většinou pohané, oddělení od Judska nepřátelským územím Samařska. Judští Židé jimi opovrhovali kvůli jejich údajně pochybnému, ne-li stále ještě naplň pohanskému pravověří. Příchozího z Galileje v jeruzalémské společnosti ihned poznali podle jeho nápadného S přízvuku ve výslovnosti. Tato odlišnost v původu mohla být významným faktorem v Ježíšově jednání s židovskými autoritami. Ovlivnila též jeho pověst mezi Římany, pro něž slovo „galilejský“ znamenalo totéž co „buršič“.

d) *Jazyky Palestiny* v 1. stol. po Kr. představují složitý problém. Zdá se, že se zde mluvilo aramejsky, hebrejsky i řecky. Ježíšovou mateřštinou byla s největší pravděpodobností aramejščina, ale obyvatelé Galileje téměř jistě museli prakticky ovládat i řečtinu. Hebrejščina (v podobě blízké pozdějšímu jazyku Mišny) mohla zase sloužit jako dorozumivací prostředek při Ježíšových debatách s náboženskými představiteli v Jeruzalémě.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *New Testament History*, 1969, k. 1–9; P. E. Hughes, „The Languages spoken by Jesus“ in R. N. Longenecker a M. C. Tenney (ed.), *New Dimensions in New Testament Study*, 1974, str. 127–143; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, k. 2 (o Galileji).

III. Narození a dětství

Podrobnosti o Ježíšově narození máme zachyceny pouze v Matoušově a Lukášově evangeliu, přičemž každý z těchto zápisů evidentně čerpá z odlišných pramenů. Matoušův zdroj pohlíží na celou záležitost spíše z Josefových stran, zatímco Lukáš prokazuje hluboké znalosti Mariiných zkušeností (a také její příbuzné Alžběty, matky Jana Křtitele), o nichž se mohl dozvědět (přímo či nepřímě), jen od Marie samotné. O to pozoruhodnější je pak skutečnost, že v klíčové otázce Ježíšova nadpřirozeného početí bez lidského otce se obě Evangelia se svými nezávislými prameny shodují (*NAROZENÍ Z PANNY).

Okolnosti Ježíšova narození a dětství ostře kontrastovaly s nadpřirozeným způsobem jeho početí. Narodil se v přístřešku pro dobytek přeplněného vesnického hostince a vychován byl v zapadlé galilejské vesničce *Nazaret, o níž v dřívější literatuře nenajdeme jedinou zmínku. Jeho rodina mohla patřit podle dnešních měřítek k „střední vrstvě“, protože „tesař“

(ve skutečnosti spíše stavitel) byl vyučený řemeslník, mohl zaměstnávat další pracovníky a ostatní vesničané si ho vážili (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA, III, 3). Ze zápisů v Evangelii vysvítá, že rodina neoplývala bohatstvím (L 2,24; sr. Lv 12,8), a Ježíšova podobenství místy odrážejí zkušenosti z domova, kde se nehýřilo přepychem ani peněží (např. L 11,5–7; 15,8–10). Často se má za to, že absence Josefových osoby ve vyprávění o událostech po Ježíšově narození a během jeho dětství spolu se zmínkami o Ježíši jako o „synu Mariině“ (Mk 6,3) znamená, že Josef již v době Ježíšova mládí zemřel a rodinu měl po něm jako nejstarší syn řídit Ježíš, jemuž tak připadl úkol starat se o své čtyři mladší bratry a neznámý počet sester (Mk 6,3).

Za těchto podmínek Ježíš neměl naději na vyšší vzdělání. Jeho dokonalá znalost SZ spisů dosvědčuje, že se mu jako každému židovskému dítěti dostalo vzdělání ve škole vesnické *synagogy. Jeden evangelijní příběh z jeho mládí naznačuje, že v náboženských otázkách prokazoval abnormální vědomosti (L 2,42–50). Kromě tohoto o Ježíšově dětství nevíme nic, ačkoli jeho pozdější učení poukazuje na mysl bohatě zásobenou příběhy a postavami z všedního života na vesnici.

IV. Začátek veřejné služby

1. Jan Křtitel

Ježíš se vynořil ze skrytosti až při vystoupení *Jana Křtitele, svého příbuzného z Judska. Ten vedl asketický život na poušti a jeho výzvy k pokání tváří v tvář nadcházejícímu Božím soudu přitahovaly velké zástupy lidí, kteří se od něho nechávali křtít v Jordánu. Právě mezi těmito Janovými žáky Ježíš našel své první čtyři učedníky (J 1,35–42). Jan sám je povzbudil k tomu, aby Ježíše následovali, neboť v něm rozpoznal soudce, jehož příchod předpovídal (Mt 3,11n atd.). Přestože v něm pozdější styl Ježíšovy služby zjevně vyvolal určité pochybnosti (Mt 11,2n), nezdá se, že by od tohoto svého poznání upustil, ačkoli se někteří z jeho následovníků od Ježíšových distancovali po celé NZ období (Sk 18,24n; 19,1–5).

2. Ježíšův křest

Když se Ježíš nechal od Jana pokřtít, byl to jasný začátek jeho služby. O tom, proč se vlastně Ježíš rozhodl pro křest, jenž znamenal pokání s výhledem na odpuštění hříchu, se hodně diskutuje. Křesťané se na základě údajů v NZ (např. J 8,46; Žd 4,15; 1 Pt 2,22) shodují, že jej k tomu nevedlo vědomí osobního hříchu. Přijatelnější je předpoklad, že se tímto způsobem chtěl ztotožnit s tím, co představoval Jan, tj. s „hlásem“ volajícím po očistění země a obnoveném Izraeli. Janovy ideály se později staly důležitou složkou Ježíšova učení. Když se Ježíš ztotožnil s těmi, kdo odpovíděli na Janovo volání k pokání, přešel do postavení, kdy se mohl stát jejich zástupcem. Jeho vlastní záhadné vysvětlení „neboť je tak třeba, abychom naplnili všechnu spravedlnost“ (Mt 3,15) může odrážet skutečnost, že chápal svou roli v souladu s údělem Hospodínova Služebníka, který svým utrpením za svůj lid měl „získat spravedlnost mnohým“ (Iz 53,11).

Ať už měl Ježíš jakýkoli záměr, jeho křest vedl k zcela jasnému odhalení jeho budoucí úlohy (Mk 1,10n). Tím, že na něho viditelně sestoupil Duch svatý, jej Hospodin označil za zaslíbeného vysvoboditele, jak o něm píše např. Iz 11,2; 42,1 a 61,1. Hlas z nebe

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

zněl podobně jako slova Ž 2,7 a Iz 42,1; Ž 2,7 zdraví Hospodínova Pomazaného jako jeho Syna a v Iz 42,1 Bůh představuje Služebníka, kterého vybral, aby vysvobodil jeho lid. Takto je ve SZ mesiášské naději navzájem propojeno několik důležitých linií a vychází najevo Ježíšova klíčová role v Božím vykupitelském plánu.

3. Ježíšovo pokušení

„Pokušení“ (Mt 4,1–11; L 4,1–13), která vzápětí následovala, vlastně měla vyzkoušet, co to znamená být „Božím Synem“, za něhož Ježíše označil hlas z nebe při křtu. Hlavním tématem satanových svodů je otázka „Jsi-li Syn Boží...“. Zaměřme-li se na to, jak na ně Ježíš odpovídal, vidíme, že se nesoustředíval především na způsob, jak dokončí svůj úkol, ale na svůj vztah k Bohu. Výzva, aby proměnil kameny v chléb, měla zpochybnit péči a moudrost jeho Otce, když mu určil toto období půstu. Druhý satanův návrh, aby se vrhnul z vrcholku chrámu, měl přinutit Otce k tomu, aby poskytl důkaz, že Syna zachrání, takže by Ježíš přestal spoléhat na jeho ochranu pouze vírou. Třetí pokušení si kladlo za cíl narušit Synovu absolutní odanost Otcí. Ježíšovy tři odpovědi čerpají z veršů v Dt 6–8 a ukazují na to, jak se měl izraelský národ poučit ze svých zkušeností na poušti. Ježíš nyní na sebe bere jako syn Boží zástupně roli národa, a tím, že uspěl tam, kde Izrael selhal, dokazuje, že jeho synovství je pravé.

Střet se satanem v závěru životního údobí, které strávil v ústraní na poušti obklopující údolí Jordánu, posloužil k upevnění Ježíšova chápání jeho jedinečného postavení jako Božího Syna, což mělo být klíčem k jeho službě. Nic nenaznačuje, že se zde jedná o jediné pokušení, jímž Ježíš kdy čelil (sr. Žd 4,15), nebo že tato byla typická. Představovala vrchol naprosto nutného období přípravy.

BIBLIOGRAFIE. G. H. P. Thompson, *JTS* n. s. 11, 1960, str. 1–12; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, str. 53–60; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, str. 50nn.

4. Přesun do Galileje

Dostáváme se k Ježíšově vlastní veřejné službě, která začíná v Jordánském údolí, kde Ježíš křtil podobně jako Jan (J 3,22n; 4,1n). Mnohým se jevil jako druhý Křtítel a obě skupiny učedníků brzy začaly mezi sebou do jisté míry soupeřit, i když Jan tuto skutečnost odmítal podporovat (J 3,26–30). Tento způsob činnosti však záhy skončil, poněvadž si Ježíšovy rostoucí popularity všimly úřady, ale zejména proto, že Antipas nechal uvěznit Jana Křtitele. Podle zápisu v Evangelích byla důvodem tohoto uvěznění Janova kritika Antipova manželství, nicméně podle Josepha ho Antipas podezříval z vyvolávání politických nepokojů a toto obvinění mohlo snadno postihnout obdobnou Ježíšovu činnost. Za této situace se Ježíš stáhl do své rodné oblasti v Galileji a jeho služba nyní vypadala tak, že přicházel na různá místa, kde kázal a uzdravoval. O tom, že by ještě potom někomu křtil, žádné zprávy nemáme. (Ohledně zeměpisného určení jeho služby viz II, 2.)

V. Charakter Ježíšovy veřejné služby

1. Životní styl

Přestože Ježíš pocházel ze „střední vrstvy“ (viz výše III), zvolil si životní styl člověka bez jakéhokoli fi-

nančního zabezpečení. Spolu se svými učedníky žil z darů a pohostinnosti těch, kdo jeho službu podporovali (Mt 10,8–11; L 8,3; 10,38–42). Učil je ve všech hmotných potřebách spoléhat na Boha (Mt 6,24–34) a od jednoho muže, který toužil po věčném životě, požadoval, aby se vzdal všeho svého majetku (Mk 10,17–22). Peníze měli učedníci společné (J 12,6; 13,29), ale stačily pouze na uspokojení jejich základních potřeb. Ježíš nepovažoval chudobu za pohromu (L 6,20n.24n; Mk 10,23–31). Svobodný, bez stálého bydliště (L 9,58) a materiálních závazků mohl volně putovat po Palestíně a kázat i uzdravovat.

V počátcích služby ho často zvali, aby jako hostující učitel hovořil v *synagogách (Mk 1,21.39; Mt 9,35; L 4,16–27), ale později se již o této jeho činnosti nehovoří (snad protože jeho radikální učení nebylo přijatelné?) a místo toho vidíme, jak Ježíš učí zástupy pod širým nebem a stále více času věnuje vyučování svých nejbližších učedníků.

2. Učedníci

Ježíš si podobně jako ostatní židovští učitelé kolem sebe shromáždil skupinu *učedníků. Lidé ze „zástupů“ přicházeli a odcházeli, dychtivě Ježíšovi nasloužili, ale nemuseli Ježíše následovat. „Učedníci“ byli ti, kdo se rozhodli ve větší či menší míře sdílet jeho osud a doprovázeli ho na jeho cestách. Z nich si Ježíš vybral 12 (často nazývaných „apostolové“, ačkoli výraz „apostol“ se v NZ nevztahuje pouze na ně). Z Dvanácti se pak ještě v řadě významných příležitostí vyděluje trojice Ježíšových nejbližších přátel – Petr, Jakub a Jan.

Stát se učedníkem znamenalo bezvýhradně a úplně se odevzdat Ježíši. Užší kruh Ježíšových následovníků kromě toho přijal i jeho způsob života (přestože nemuseli natrvalo opustit svůj domov a rodinu, jak to ilustruje Petřův případ, Mk 1,29–31; I K 9,5) a byl ochoten snášet kvůli němu pronásledování a ústrky (Mt 10,16–39). Skutečnost, že přesto všechno Ježíš mohl druhé volat k následování a očekávat, že ho vezmou vážně, svědčí o jeho autoritě a přitažlivosti jeho osoby i učení.

Většina Ježíšových učedníků pocházela z Galileje. Je pravděpodobné, že z Dvanácti měli galilejský původ všichni kromě *Jidáše Iškarjotského (pokud jeho jméno znamená „muž z Keriotu“). Lišili se však svou povahou i názory: od pesimisty *Tomáše až po extroverta *Petra a od výběřčích daní (a tudíž zaměstnance římské vlády) *Matouše až po *Šimona „Zelótů“. Ježíš během svého působení tuto nesourodou skupinu udržel pohromadě a učinil z ní základ světového křesťanství.

3. Sociální postoje

Představitelé židovského zřízení měli vůči Ježíši řadu výhrad. Vadilo jim, že kolem sebe shromáždíval lidi nevalné pověsti – zejména „celníky a hříšníky“, vydeděnce z úctyhodné společnosti. Obzvláště je pohoršovalo, že s nimi dokonce i jedl. Ježíš však tyto své činy považoval za nezbytné pro svoji službu, určenou těm, kdo ji potřebovali, ať už se nacházeli na kterémkoli stupni společenského žebříčku (Mk 2,17; sr. L 15,1n a jejich pokračování). Přijímal ženy pochybných mravů, od nichž se ostatní distancovali, a hovořil s nimi (L 7,36–50; J 4,7nn). Oblíbil si dokonce i *Samařany, tradiční nepřátele Židů (J 4,39–42; L 17,11–19). Svým příběhem o milosrdném Samařanovi (L 10,29–37) odvážně zaútočil na tradiční židovská

tabu. V přímém styku s pohany se neocital často, ale pokud ano, pak jeho kontakty vyzněly kladně (Mt 8,5–13; 15,22–28). Na Ježíšově učení je jasné vidět, že pohany nepovažoval za nijak podřadnější, naopak, dával jim v Božím plánu rovnocenné místo vedle Židů (např. Mt 8,11n; L 4,25–27).

Tuto neochotu nechat se omezovat konvenčními společenskými hradbami lze pozorovat také na jeho vztazích s bohatými a chudými. Zdá se, že většina jeho nejbližších učedníků pocházela z téže společenské vrstvy jako on sám (zejména rybáři, kteří vlastnili čluny a zaměstnávali další pracovní síly, Mk 1,20). Jeho učení však našlo příznivou odezvu jak mezi chudými (např. Mt 11,5), tak mezi bohatými a vlivnými lidmi (např. Nikodém a Josef z Arimatie, J 19,38–42). Ježíše neuváděla do rozpaků ani majetnější společnost (L 7,36; 14,1nn). Bohatství ani chudoba jako takové na něho zjevně nepůsobily, daleko více mu šlo o postoj k majetku (Mk 12,41–44; L 12,13–21). Od svých následovníků vyžadoval, aby těmto umělým hradbám nevěnovali pozornost (L 14,7–14), a ostře odsuzoval bezcitnou lhostejnost ve vztahu k méně movitým (L 16,19nn).

V tom všem šlo Ježíši o skutečné potřeby – tělesné i duchovní – těch, s nimiž se setkával. Při uspokojování těchto potřeb mu málo záleželo na tom, zda tím neporušuje konvence a tabu.

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, 1974; R. T. France, *EQ* 51, 1979, str. 3nn.

4. Rozhovory o Zákonu

Značnou část evangelijního vyprávění zaujímají diskuse s židovskými náboženskými představiteli, zejména se *zákoníky a *farizeji. Ježíš neměl formální zákonické vzdělání (J 7,15), ale způsob jeho vyučování a skupina jeho učedníků ho postavily do role *rabbiho – mistra (jak jej také někdy oslovovali). Obsah jeho učení i jeho občas nutně ze zákonické ortodoxie vyřazoval a vyvolával odpor, který nakonec vedl k Ježíšově smrti.

Hlavním předmětem sporu byla otázka autority. O autoritě *Zákona samotného nebylo pochyb, problémem se stala spíše autorita k jeho výkladu. Zákonická *tradice vytvořila složitý a neustále narůstající systém učení o přeměně uplatňování Zákona i v těch nejdrobnějších oblastech každodenního života a ta byla povážována za směrodatnou. Sporné otázky se řešily odvoláním se na předchozí učitele. Na rozdíl od nich Ježíš nevěnoval tradičním pravidlům, která SZ jasně neformuloval, velkou pozornost a necitoval žádnou autoritu kromě sebe sama (a samozřejmě SZ). Všimněte si jeho výroku: „Slyšeli jste... já však vám pravím...“ (Mt 5,21n.27n.31n atd.).

Jako příklad může posloužit rozhovor v Mk 7,1–23, kde Ježíš řáže a zákoníky výslovně obviňuje z obcházení SZ požadavků na základě člověkem vytvořených pravidel a problém kultického znesvěcení pomíjí jako věc relativně nedůležitou. Ke střetům docházelo také v otázce dodržování *sabaty (např. Mk 2,23–3,6; L 13,10–17), což v zákonické tradici představovalo jednu z oblastí, kde byl Zákon propracován nejdůkladněji. Ježíš tuto změňt nařízení rozuzlil, když poukázal na původní záměr soboty, a vyhlásil své vlastní právo určovat, co to znamená ji řádně dodržovat.

Ježíšův radikální přístup k Zákonu ilustruje sled šesti „antitezí“ v Kázání na hoře (Mt 5,21–48), kdy

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

od doslovného pravidla pronikal až k myšlence, kterou má daný skutek vyjadřovat, a dával přednost principům před nařízením do takové míry, že nařízení jako by odsouval stranou (Mt 5,38n). Kvůli tomuto revolučnímu postoji k otázkám Zákona představoval Ježíš pro zákonický systém značné nebezpečí a vzhledem k oblíbenosti jeho názoru bylo nutné se ho zbavit. Konflikt se časem zosťoval a na obou stranách se začalo užívat velmi silných slov (Mk 3,22; Mt 23,1–36). Ježíš považoval za nezbytné odsoudit spíše zákonický postoj učitelů Zákona než jejich konkrétní tradice.

BIBLIOGRAFIE. R. J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, 1975.

5. Zázraky

Křesťanské i mimokřesťanské zdroje dokládají, že Ježíše znali jeho současníci jako činitele *zázraků. Velká většina těch, které byly zapsány, představuje případy zázračného uzdravení. Evangelia hovoří o uzdravení (často velkého počtu lidí) jako o normálním rysu Ježíšovy služby (Mk 1,32–34; 3,7–12; 6,55n; L 7,21n). Jeho uzdravující zázraky jsou často provázeny vymítáním démonů (ačkoli obojí od sebe obvykle bývá pečlivě odlišováno, např. Mk 1,32–34 a L 13,32; *POSEDLOST, DÉMONSKÁ). Když učedníci vyšli v jeho jménu, očekávalo se, že i oni budou uzdravovat a vymítat demony (Mk 6,13; Mt 10,8). Zázraky se staly nedílným doplňkem Ježíšových kázání jako aspekty totálního útoku na mocnosti zla v jejich fyzických i duchovních projevech.

Uzdravování a vymítání představovaly uznávanou součást činnosti zbožných mužů i v rámci judaismu 1. stol., ale o nikom z Ježíšových současníků není známo, že by mohl uzdravovat alespoň přibližně v takové míře jako on (*ZDRAVÍ, V). Okruh nemocí, které uzdravil, je velice široký – od ochrnutí přes slepotu a malomocenství až po utátné ucho. Dochovalo se nám i písemné svědectví o třech případech navrácení života nedávno zemřelým. Na rozdíl od některých tehdejších exorcistů téměř nikdy nepoužíval rituálu a často mu stačilo pouze vyslovit příkaz (Mt 8,8n.16). Ježíšova prostá autorita nad fyzickým i duchovním zlem a jeho soucit s potřebnými působily nepřekonatelným dojmem. Jeho služba uzdravování nepramenila z touhy po uznání ani neměla nic dokazovat, byla jen přirozenou součástí reakcí na lidské potřeby, s nimiž se setkal.

Ježíšových zázraků jiného druhu nacházíme relativně málo, ale i u nich lze většinou pozorovat, že byly automatickou reakcí na naléhavé potřeby bez prosazování jeho vlastní osoby. Nasýtil hladové zástupy, poskytl potřebné víno, připravil úlovek po celonočním neúspěšném rybolovu a utišil bouři na jezeře. To, že Ježíš vzniklé problémy vyřešil pomocí zázraku, nebylo ani tak záměrnou ukázkou jeho moci, jako spíš přirozeným výsledkem toho, kým byl. Pouze ve dvou případech, když krácel po vodě a když nechal náhle uschnout fíkovník, se zřejmě lidé měli především poučit o něm samém a o jeho poslání, namísto uspokojení nějaké konkrétní potřeby.

Zázraky tedy neslouží k důkazu Ježíšova božství, i když je naznačují. Jsou nezbytnou součástí jeho celkové služby osvobození a jeho vítězství nad zlem.

6. Politický postoj

Nakonec byl Ježíš odsouzen na základě obvinění z politického pobuňování (L 23,2): prohlašoval se za

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

„krále Židů“. Tento titul se v jeho výročí nikde nevyskytuje, ale o cíli svého poslání Ježíš často hovořil jako o „království Božím“ (viz níže VII, 4) což si mohli zvláště v Galileji snadno vyložit nacionalisticky. Lidé, kteří ho zpočátku podporovali, byli pravděpodobně většinou vedeni naději, že se postaví do čela povstání proti Římu, což vyvrcholilo jejich neúspěšným pokusem přimět ho, aby přijal titul „král“ (J 6,14n). Zdá se, že po této epizodě se počet jeho stoupenců snížil a Ježíš začal více času věnovat vyučování svých učedníků o pravé povaze svého poslání.

Někteří moderní autoři (zejména S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, 1967) se snažili ukázat, že Ježíš sledoval především politické cíle a že duchovní povahu jeho králování zkonstruovala později Evangelia, která měla zastít jeho skutečné revoluční záměry. Ježíš sice jistě nebyl k politickým a sociálním problémům tak slepý, jak to předpokládali někteří pietistické křesťané, ale Brandonův názor znamená úplnou reinterpretaci Evangelii, a to na velice chatrných základech. Evangelijní Ježíš se ze všech sil snažil odstranit nejasnosti a nepochopení ohledně svého poslání (Mk 8,27–38; 12,35–37; 14,61n); až do posledního týdne své služby se vyhýbal publicitě a veřejným vystoupením, v odpovědi na otázku o placení daní Římu odmítl podpořit nacionalistické stanovisko (Mk 12,13–17) a římský místodržitel prohlásil, že pobuřováním vinen není (L 23,13–16). Ježíšův otevřený postoj k židovskému národu té doby, kdy si byl vědom bližního se treštu za odmítnutí Božích posílů, zkázy Jeruzaléma (L 11,47–51; 13,25–35 atd.), je s nacionalistickým citěním zcela neslučitelný. Okolnosti jeho služby jej nevyhnutelně uváděly do politického podezření, ale jasně důkazy potvrzují, že měl zcela jiné záměry, přestože někteří z jeho následovníků nepochybně očekávali, že přijme politickou úlohu. (*MESIÁŠ, II, 1)

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Victory over Violence*, 1973; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 1972; A. Richardson, *The Political Christ*, 1973; M. Langley, „Jesus and Revolution“, *NIDNTT* 3, str. 967–981.

7. Ježíšova autorita

Evangelia nám říkají, že nejpůsobivější na Ježíšově službě byla jeho autorita. To platí jak o jeho učení, v němž potvrzoval, kým je (Mk 1,22), tak o jeho zářacích (Mk 1,27; Mt 9,8). Právě Ježíšova osobní autorita učinila dojem na pohanského setníka (Mt 8,8n), způsobila, že jeho učedníci opustili své domovy a zaměstnání, aby ho mohli následovat, a zajistila mu jasnou převahu, když vstoupil do chrámového nádvoří a vyhnal odtud všechny, kdo tam obchodovali (Mk 11,15–17). Ježíš sice odmítal uvést otevřeně, odkud jeho autorita pochází (Mk 11,27–33), kontext však jasně naznačuje, že jejím zdrojem byl Bůh, což vyplývá i z Ježíšova vlastního tvrzení, že je Boží Syn. Svoji autoritu nad celým světem otevřeně vyhlásil po svém vzkříšení (Mt 28,18; sr. J 17,2).

VI. Závěr služby

1. Poslední týden v Jeruzalémě

Svoji poslední návštěvu Jeruzaléma uskutečnil Ježíš s jasným vědomím, že povede ke konečnému střetu s náboženskými představiteli, jenž vyvrcholí jeho smrtí (L 13,33; 18,31–33). Došlo k ní v době *Velikonoc, kdy se v Jeruzalémě shromáždilo mnoho poutníků a lidé uvažovali o otázkách smrti a vykoupení. Jednotlivé události mají mimořádný význam.

a) *Vjezd. Ježíšův příjezd do Jeruzaléma byl záměrně dramatický. Místo aby se nenápadně ztratil v davu, který se valil do města, upozornil na sebe – jel na oslu a učedníci spolu s dalšími poutníky jej zdravili voláním „Hosanna“ (Mk 11,1–10). Šlo zde o viditelnou narážku na Za 9,9n, prorocství o králi, který do Jeruzaléma vjede na oslu. Ježíšův čin měl očividně vést k prohlášení příchodního za Mesiáše a tak to také zástupy, v nichž bylo mnoho jeho dřívějších stoupenců z Galileje, chápal. Zmíněný prorocství hovoří o králi pokoje, ale mnozí si toto gesto vykládali pravděpodobně v bojovnějším, nacionalistickém smyslu.*

b) *Vyčištění chrámu. Stejně tak záměrně symbolický byl i jeden z prvních Ježíšových skutků po jeho příjezdu. Vyhnal z chrámových prostor všechny obchodníky s obětími zvířaty a směnárny, jejichž činnost tam v době Velikonoc úředně povolily kněžské autority (Mk 11,15–18). Toto jednání vyjadřovalo jeho odmítavý vztah k tehdejšímu náboženským vědcům a jejich postoji k bohoslužbě, ale také nevyhnutelně připomínalo oddíl Mal 3,1–4 a Za 14,21, čímž znovu potvrzovalo jeho prohlášení, že je Mesiáš. (Navíc bychom si měli všimnout, že předmětem Ježíšova „násilí“ nebyla římská vláda, ale židovští představitelé, takže nešlo o výraz nacionalistické, protirímské bojovnosti.)*

c) *Rozmluvy. Tento týden byl charakteristický i pokračujícím dialogem s náboženskými představiteli. Z několika zaznamenaných rozhovorů se některé týkaly Ježíšovy autority (Mk 11,27–33), další jeho postoje k římským daním (Mk 12,13–17), otázky zmrtvýchvstání (Mk 12,18–27), největšího přikázání (Mk 12,28–34) a postavení Mesiáše jako „syna Davidova“ (Mk 12,35–37). Tyto debaty se odehrávaly na veřejnosti, protože Ježíš vyučoval v chrámových prostorách, a jejich cílem bylo přimět ho k vyslovení rouhavých nebo politicky závadných výroků, které by se potom mohly proti němu použít. Ježíš se inkriminujícím odpovídáním vyhýbal, nicméně se mu přitom dařilo sdělovat některé důležité body vlastního učení. Ve svém podobenství o najatých vinařích (Mk 12,1–12) a obzvláště v pokračující polemice se zákoníky a farizeji (zejména Mt 23) dokonce objasňoval, proč jej vůdci Izraele odmítají. Také podrobněji předpovídal nadcházející zkázu Jeruzaléma a chrámu (Mk 13).*

d) *Poslední večeře. I toto „jídlo na rozloučenou“ bylo připraveno předem (Mk 14,13–16) a s určitým záměrem. V jistém smyslu šlo o *velikonoční pokrm, ačkoli se zřejmě jedl den před oficiálními oslavami, s vědomím, že další večer by už bylo příliš pozdě. (O podrobnostech tohoto data viz *VEČEŘE PÁNĚ, I, 1). U stolu dal Ježíš svým nejbližším učedníkům několik posledních nezbytných pokynů, protože věděl, že od nich zanedlouho odejde, a také jim sdělil, že jeden z nich ho zradí (nicméně jméno zrádce zřejmě nikomu neřekl, snad kromě Jana, J 13,23–26). Podstatou tohoto stolování však bylo symbolické sdílení chleba a vína, které Ježíš podal na znamení, že jeho nadcházející smrt učedníkům přinese užitek (a kromě nich ještě „mnohým“). Tento symbolický akt (uskutečněný v kontextu velikonočních oslav vykoupení) představoval vůbec nejjasnější prohlášení, jaké kdy Ježíš o vykupitelském účelu své smrti poskytl, a zcela správně, jak to i sám nařídil, se mezi jeho následovníky stal středem bohoslužby. (O významu slov užívaných při této příležitosti viz dále *VEČEŘE PÁNĚ, I, 2.) Učedníci tak ztratili veškeré pochybnosti, které mohli mít o tom, že Ježíš zanedlouho musí podle vůle*

svého Otce zemřít.

2. Soud a smrt

Ježíše zajali bez většího rozruchu v noci na svazích *Olivové hory. Jidášova činnost informátora úřadům umožnila najít ho mezi tisíci poutníků, kteří na těchto místech tábořili, a Ježíš sám odmítl zatčení uniknout nebo se bránit, protože po modlitbě v *Getsemane přijal, že to je Boží plán.

Tzv. *soud s Ježíšem“ tvoří sled výslechnů, jimiž Ježíš prošel ještě téže noci a během následujícího (pátečního) dopoledne. První, pravděpodobně zcela neoficiální výslech před sesazeným veleknězem *Annášem (J 18,12–23) nepřinesl žádný formální výsledek. Následovaly dva další před *Kaifášem a veleradou (*SANHEDRIN), jeden v noci (šlo zřejmě o narychlo svolané zasedání) a druhý brzy ráno, přičemž v noci to byl patrně předběžný výslech, zatímco u ranního se velelada sešla v plném počtu, potvrdila zjištění z prvního setkání a vynesla formální rozsudek, že Ježíš se provinil kacířstvím. Jaké kacířství měli přesně na mysli, není známo, ale rozhodující roli zde jistě hrálo přisvojení si titulu Mesiáš a Ježíšovy další narážky na Ž 110,1 a Da 7,13, jimiž předpovídal své budoucí ospravedlnění a moc (Mk 14,61n).

Kacířství si podle židovského zákona zaslouhovalo smrt. Trest smrti však v té době mohl vynášet pouze římský místodržitel (viz *SOD S JEŽÍŠEM), přičemž obvinění z kacířství římský zákon nepřipouštěl. Před *Pilátou byl tedy Ježíš předveden za pobuřování, neboť údajně užíval titulu „král Židů“.

Plát se zdráhal Ježíše soudit, tím spíše usvědčit, což lze vysvětlit především jeho opovrhivým postojem vůči židovským poddaným a jejich náboženským zájmům (další podrobnosti viz *PILÁT). Když poznal, že předložené obvinění je vykonstruované a že v Ježíšově případě nejde o politického revolucionáře, váhal ještě více. Avšak jeho pokusy vyhnout se tomuto případu tím, že ho předložil Herodu Antipovi (L 23,6–12), že nabídl na základě tradiční velikonoční amnestie Ježíšovo osvobození (Mk 15,6–15), a že jej namísto treštu smrti nechal zbičovat (*BIČ) (J 19,1–5) a jednoduše ho prohlásil nevinným (L 23,22, atd.), se tvář v tvář pečlivě naaranžovanému projevu všeobecného nepřátelství vůči Ježíšovi ukázaly jako neúspěšné. Rozhodujícím faktorem se stalo tvrzení židovských představitelů, že nelze opomíjet ohrožování římské vlády. Znamenalo to, že pokud Pilát Ježíše neodsoudí, půjdou to ohlásit jeho nadřízeným (J 19,12). Ježíš byl odsouzen k ukřižování.

Podrobnosti ohledně ukřižování jako způsobu popravy viz *KRÍŽ. Tímto způsobem usmrcovali provinivšího se otroka nebo vzbouřence proti císařské moci. Veřejné a dlouhé umírání mělo odstranit ostatní potenciální buřiče.

Ježíšovo ukřižování se svým provedením od ostatních nikterak nelišilo. Nevídané však bylo chování oběti. Navzdory barbarské krutosti římského bičování a posměchu vojáků, nesení těžkého kříže a ukřižování samotnému vyjadřují Ježíšova slova, jak je máme zapísána, odpuštění a zájem o druhé a jsou také modlitbou k jeho Otcí (*SEDM SLOV). Zcela výjimečně zapůsobilo jeho chování na římského setníka (Mk 15,39; sr. L 23,47) a dokonce i na jednoho z dalších dvou ukřižovaných (L 23,40–42).

Neobvyklá byla také rychlost a náhlost jeho smrti. Ukřižování jen zřídka umírali ještě týž den, obvykle až po dlouhém bezvědomí. Ježíš zemřel rychle a

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

šlo zjevně o záměrný, vůli řízený čin (L 23,46; sr. J 19,30). Jeho poslední zvolání „Dokonáno jest“ (J 19,30) ukazuje, že se nestal obětí okolností, ale že v události klíčového významu jednal se zcela určitým záměrem.

Další zvláštností byl Ježíšův pohřeb (těla ukřižovaných se běžně nepohřbívalo). Naznačuje, že neztratil podporu, kterou měl ve vlávných kruzích. Hrob *Josefa z Arimatie, vytesaný ve skále, byl pravděpodobně jeden z mnoha v této oblasti (*POHŘEB A SMUTEK).

BIBLIOGRAFIE. J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1960; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, 1963; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 1970; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971.

3. Vzkříšení a nanebevstoupení

To, že Ježíšův hrob v neděli ráno po jeho ukřižování byl prázdný, uvádějí různými způsoby všechna čtyři Evangelia a na základě historických faktů o tom nelze vážně pochybovat. Teorie, které při vysvětlení této skutečnosti neberou v úvahu doslovné *vzkříšení jeho těla, jsou zcela spekulativní a lze proti nim vznést hmatatelnější námitky než proti skutečnosti, kterou se snaží zpochybnit.

Evangelia a apoštol Pavel (v 1 K 15) také společně dokládají zřejmě jedenáct odlišných setkání se vzkříšeným Ježíšem z doby bezprostředně po zmiňovaném nedělním ránu. Vzhledem k jejich různorodému a většinou zcela neočekávanému charakteru a také proto, že se zde hovoří o různých skupinách (od jednotlivců až po zástup čítající přes 500 lidí), je nemůžeme odmítnout jako halucinace. Potíže, které nám působí jejich seřazení tak, aby do sebe zapadaly (podobně jako je tomu se zprávami o nalezení prázdného hrobu), jen ještě více snižují pravděpodobnost toho, že zde šlo o záměrnou tajnou dohodu v rámci plánovaného podvodu.

Z těchto důvodů křesťané dospěli k názoru, že Ježíš vstal z hrobu tělesně, v těle sice neomezovaném časem a prostorem (mohl procházet zavřenými dveřmi a náhle se zjevovat i mizet), ale skutečně hmotným, schopným lámat chléb a jíst, které bylo možno si splést se zahradníkem nebo spolecestujícími.

Tímto způsobem se Ježíš svým učedníkům zjevoval několik týdnů, ale pouze občas, takže s nimi nežil ani necestoval. Když je tak přesvědčil o svém vítězství nad smrtí a ujistil, že se mohou spoléhat na jeho přítomnost a pomoc, i když od nich bude fyzicky vzdálen, opustil je způsobem, který jasně ukazoval, že jeho další tělesná přítomnost již není nutná (Sk 1,9–11; *NANEBEVSTOUPENÍ). Bylo to proto, aby mohli v budoucnu pokračovat ve službě, kterou započal a v níž bude duchovně vždy s nimi (Mt 28,18–20).

BIBLIOGRAFIE. E. M. B. Green, *Man Alive!*, 1967; E. L. Bode, *The First Easter Morning*, 1970; J. N. D. Anderson, *A Lawyer among the Theologians*, 1973, k. 3–4.

VII. Ježíšovo učení

Vytvořit systematický přehled Ježíšova učení není snadné. Ježíš je totiž nepředložil jako uspořádané pojednání, ale sděloval je při velice různorodých životních situacích a setkáních. Do státi slovníkového charakteru můžeme vybrat jen určitá klíčová témata a důrazy jeho učení a soustředit se na to, co bylo v prostředí judaismu 1. stol. nejnapadnější a nejméně očekávané.

1. Způsoby vyučování

Z formálního hlediska mělo Ježíšovo vyučování mnoho společného s metodami, jichž tradičně užívali židovští učitelé. Jeho argumenty na základě textů Písma, jeho etické výzvy, pravidla chování, podobnosti i eschatologické předpovědi mají z hlediska vyučovacích metod obdobu i v rabínském či sektářském judaismu té doby. Totéž platí i o rytmičké a někdy i básnické podobě, v níž podává většinu svého učení a která měla lidem napomoci učít se mu zpaměti. Jedinečnost Ježíšova učení spočívá v jeho tónu a obsahu. Přestože např. *podobnosti představovaly známost a přijímanou formu vyučování, v židovské literatuře nenajdeme nic, co by se vyrovnalo životosti, různorodosti i pouhému množství Ježíšových podobností, tím méně pak jejich věroučným a etickým důrazům.

Ježíšovo vyučování se vyznačuje tím, že neznělo jako přednášky v akademickém prostředí. Rodilo se z osobních setkání, otázek, z rozmluv s náboženskými představiteli (které obvykle začínali oni), z potřeby poučit učedníky ohledně svého bližšího se utření a smrti a jejich budoucí úlohy pokračovatelů v jeho službě. Ježíš sice zástupům „přednášel“, často dlouhou dobu (např. Mk 6,34n), ale pečlivě vystavené proslovy, jaké nacházíme v Evangelii (např. *KAZÁNÍ NA HOŘE a pojednání v *JANOVĚ EVANGELIU), nesou známky spíše pozdějšího sestavování Ježíšových výroků než doslovného přepisu skutečných proslovů.

Obzvláště typické jsou pro Ježíšovo vyučování epigramy, překvapivá vyjádření s častými nadsázkami a paradoxy, která mají pomoci pochopit jejich smysl (např. Mk 10,25; 12,17; L 9,24.58.60.62). Ježíš hojně používal barvitě ilustrace, někdy zase názorné pomůcky nebo hraná podobnosti (např. Mt 18,2; J 13,1–15). Ježíšovo vyučování nikdy nebylo nudné, a lze si ho proto zapamatovat daleko lépe než formálnější či stylizovanější výuku. Především však nebylo pouze teoretické, ale přímo souviselo se životem.

2. Užívání Starého zákona

Ježíš své učení důsledně stavěl na SZ. Jeho slova znamenají v Evangelii obsahují více než 40 doslovných citací, kolem 60 jasných slovních narážek a dalších odkazů na SZ texty a přes 100 dalších zmínek, kde je obtížné říci, zda jde o konkrétní narážku, nebo zda se Ježíš pouze vyjádřil v duchu SZ, poněvadž měl mysl plnou SZ slov a myšlenek.

Užíval SZ v každé oblasti svého učení. Hovořil o jeho právních a etických požadavcích, které mu zároveň sloužily jako základ pro jeho vlastní morální nauku (např. Mt 5,17–48; Mk 10,2–9; 12,28–31). Především však Ježíš aplikuje SZ při vyučování o podstatě sebe sama a svého poslání, a to různými způsoby.

Někdy prostě cituje jasné SZ předpovědi a prohlašuje, že se v něm naplnily. Mnohé z nich jsou prorocké i o přicházejícím *Mesiáši, které u křesťanů nevyvolávají žádné překvapení (podrobnosti viz níže 7). Avšak mnohé z textů, na něž v této souvislosti poukazuje, se nezmiňují o Mesiášovi, nýbrž jen o Bohu samotném, který přijde soudit a přinese spasení (např. Mt 11,5 – Iz 35,5n; L 19,10 – Ez 34,16.22; L 22,20 – Jr 31,31); i ty Ježíš chápe jako naplnění v jeho příchodu. Ještě pozoruhodnější je, že za vzory, které jsou „naplněny“ v Ježíšově poslání, slouží také texty, které vůbec nejsou prorocké, nýbrž jen hovoří o historických osobách, událostech atd. (např. Mt 12,40–42 po-

ukazuje na Jonáše a Šalomouna; Mt 4,4.7.10 odkazuje na zkušenost Izraele na poušti v Dt 8,3; 6,16.13; Mk 12,10n cituje Ž 118,22n). Tato poslední metoda uplatňování SZ se plněji rozvinula ve zbytku NZ (zejména v Žd) a je obecně známa jako „typologie“. Četné příležitostné narážky na SZ v celém Ježíšově učení ukazují, že svou službu chápal jako „naplnění“ nejen výslovných SZ předpovědí, ale celého charakteru Božího působení v dějinách Izraele, které SZ postihuje.

BIBLIOGRAFIE. R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; J. W. Wenham, *Christ and the Bible*, 1973.

3. Doba naplnění

První Ježíšova zaznamenaná slova z jeho služby v Galileji přesně a výstižně vyjadřují základní předpoklad celého jeho učení: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží“ (Mk 1,15). V Lukášově evangeliu stojí v centru prvního Ježíšova veřejného vystoupení výrok: „Dnes se naplnilo toto Písmo (Iz 61,1n), které jste právě slyšeli“ (L 4,21). Motiv přítomného naplnění představuje v celé jeho službě ústřední téma. Šlo o příchod Mesiáše, o příchod dne Hospodinova, který Židé tak dlouho očekávali, o naplnění všech SZ nadějí (viz výše 2). Ježíš sice titulu „Mesiáš“ nikdy otevřeně nepoužil (viz níže 7 a *MESIÁŠ, II, 1), ale nikdy nepopíral, že právě to je jeho role, a když se ho Jan Křtítel zeptal přímo, odpověď vyzněla jednoznačně kladně (Mt 11,2–6 – Iz 35,5n; 61,1).

Ježíšův příchod (podle jeho vlastního učení) tedy otevírá novou éru. Mnoho set let očekávání v této chvíli dochází svého naplnění. Typologie, kterou Ježíš užíval (viz výše 2), nepředkládá jeho službu jako pouhé opakování dřívějších vzorů Božího působení, ale jako jejich vyvrcholení. Nyní jde o konečný a nezvratný Boží čin, jenž přináší zaslibené dny spasení (a soudu). Právě v Ježíši samotném, v jeho učení a zejména v jeho spásu nesoucím utrpení, smrti a ospravedlnění se od této chvíle soustřeďuje Boží jednání s lidmi.

Poznání tohoto důrazu je nezbytně nutné pro pochopení významu Ježíšova učení. Ježíš nejen znovu potvrzuje to, co již bylo ve SZ skutečností, ale také to, na co SZ ukazoval do budoucna a v čem se také měla naplnit jeho úloha. Od tohoto okamžiku je možné SZ skutečně pochopit jen *christologicky*.

Ježíš tedy v žádném případě nevyzývá k hledání naplnění prorocké ve světových událostech, které nesouvisí s jeho službou. Středem očekávaného naplnění je on sám a došlo k němu již při jeho příchodu.

Tento důraz shrnul Ježíš při poslední večeři, kdy vyhlásil „novou smlouvu“ (L 22,20; 1 K 11,25). Smlouva uzavřená s Izraelem na Sinaji (Ex 24 atd.) je nyní nahrazena novou smlouvou, jak to předpověděl Jeremjáš (Jr 31,31–34), stvrzenou obětí krve Ježíše Krista. Nový věk spásy začal.

4. Boží království

Myšlenka nynějšího naplnění a nového věku je obzvláště zřetelná v Ježíšově učení o Božím *království. Tohoto výrazu Ježíš užíval v celé řadě různých souvislostí, takže jeho základní význam vyžaduje pečlivou definici. Představuje Boží *svrchovanost*, situaci, kdy Bůh bude vládnout a všechno řídit. On je sice u moci v jistém smyslu již nyní, ale určitou roli zde hraje i skutečnost, že člověk jeho autoritu odmítá a bouří se. „Příchod království“ proto označuje praktické uvedení Boží vlády do lidských záležitostí a prá-

vě tuto skutečnost Ježíš vyhlášoval, když začal svoji službu (Mk 1,15). Poselství, že jeho příchod již zahájil Boží vládu, potvrzují i další Ježíšovy výroky (např. Mt 12,28; L 17,20n). Mohl proto již mluvit o lidech „vcházejících“ do království či „přijímajících“ ho (Mk 10,15.23–25; L 12,31; 16,16) a ujišťovat své učedníky, že „... vaše je království Boží“ (L 6,20; sr. Mt 5,3,10).

Zároven je zde důležité, že v určitém smyslu patří toto království až do budoucnosti, kdy „přijde s mocí“ (Mk 9,1; sr. Mt 6,10; L 19,11; 22,18). Přijetí Boží svrchovanosti, které Ježíšova služba umožnila všem lidem a k němuž již nyní došlo ve zkušenostech těch, kdo ho následovali (v tomto smyslu je už království přítomné), se jednalo dne stane univerzální skutečností a všichni lidé ze všech zemí uznají Boží vládu.

Budoucí naplnění představuje absolutní horizont Ježíšova zvěstování království, ale zároveň také definitivní ukončení procesu, který začal již při jeho pozemské službě. Nová éra, kterou Ježíš odstartoval, je epochou Boží vlády. Tato vláda se postupně uskutečňuje tím, že jednotlivci reagují na Ježíšovo poselství. „Již“ a „ještě ne“ se spojují ve velkém panoramatu dějin, jehož vyvrcholení teprve uvidíme. V jeho středu však stojí sám Ježíš, protože právě reakcí na jeho učení a skrze víru v jeho spasitelné dílo může být člověk obnoven k pravému vztahu s Bohem, a tak „vejít do Božího království“.

BIBLIOGRAFIE. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1966 (rev. vyd., *The Presence of the Future*, 1973).

5. Bůh Otec

Vstoupit do Božího království tedy v podstatě znamená přijmout Boží vládu. Díky tomu také vzniká nový vztah k Bohu. Ježíš proto učil své následovníky, kteří skrze jeho službu vešli do Božího království, považovat Boha za svého Otce. Tento velice osobní obraz učedníkovy vztahu k Bohu se v Evangelii vykytuje velmi často a je jedním z nejvýraznějších rysů Ježíšova učení. Ježíš vedl své následovníky k tomu, aby Boha oslovovali „Otcě náš, jenž jsi v nebesích“ (Mt 6,9; *MODLITBA PÁNĚ) a spolehal na jeho otcovskou péči a zabezpečení ve všech praktických oblastech včetně jídla i oblékání, protože „váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete“ (Mt 6,25–34). Mohou se spolehnout, že je jejich Otec bude chránit (Mt 10,28–31) a poskytne jim všechny dobré věci (Mt 7,7–11). Jako synové Otce se musí snažit být dokonalí, jako je dokonalý on (Mt 5,43–48).

Ježíšovo učení o Božím otcovství tudíž není obecným výrokem o Boží blahovůli k jeho stvoření, nýbrž vyjádřením konkrétního vztahu lásky a důvěry, který mohou prožívat pouze ti, kdo vstoupili do království. Stojí v naprostém protikladu vůči bezbřehému univerzalizmu i formální religiozitě. Jde o výlučný a důvěrný vztah.

Ježíšovo učení o Bohu jako Otci jeho učedníků bylo něčím zcela novým, avšak za daleko pozoruhodnější se považovalo jeho tvrzení, že on sám je i ještě výlučnějším smyslu Božím Synem. Běžně oslovoval Boha slovy „Otcě“ nebo „můj Otcě“, což představovalo důvěrnost v judaismu do té doby nevídanou. (Viz J. Jeremias, „Abba“ in *The Prayers of Jesus*, 1967, str. 11–65.) V Janově evangeliu se převážná většina zmínek o Bohu jako Otci (obsahuje jich více než 100) vyjadřuje o Bohu konkrétně jako o Otci *Ježíše*. Výjimečnost tohoto vztahu vyplývá ze skutečnosti, že Ježíš ani o svých učednících nikdy neřekl, že jsou syny

Božími ve *stejném smyslu* jako on. Když Boha označil slovy „náš Otec“, nikdy v to nezapočítával sebe. Tento vztah shrnuje Mt 11,27 takto: „Všechno je mi dáno od mého Otce; a nikdo nežná Syna než Otec, ani Otec nežná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit.“

Existují tedy dva různé způsoby, jak mít Boha za svého Otce. První se zakládá na neodmyslitelné jednotě mezi Otcem a Synem, Bohem a Ježíšem, druhý spočívá ve výsadě, že učedník prostřednictvím Ježíše poznává Boha jako svého nebeského Otce a uvědomuje si svou závislost na něm. O nějakém obecnějším *Božím otcovství, které by se vztahovalo na všechny lidi, se v Ježíšově učení nehovoří.

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *New Testament Theology*, I, 1971, str. 56–58, 178–203.

6. Etika království

Ježíšův útok na zákonictví a jeho tendence stavět osobní potřebu nad konvenční pravidla (viz výše V, 3 a 4), se odráží v etice, kterou určil pro své učedníky. V žádném případě se však nejedná o zeslabení mravních požadavků – normou je zde dokonalost (Mt 5,48). Spravedlnost, kterou vyžaduje, přesahuje spravedlnost i těch nejsvětovějších zákoníků (Mt 5,20). Její velikost však nespočívá v pouhém dalším rozmnožování pravidel chování (Ježíš se nikdy nepokoušel sestavit morální kodex pro všechny oblasti života), nýbrž v hlubším zkoumání vlastních motivů a postojů. I tady mají pravidla své místo (*KAZÁNÍ NA HOŘE jich obsahuje celou řadu), ale Ježíšovy požadavky se zaměřují především na myšlenky, které k danému jednání vedou (např. Mt 5,21–28; Mk 7,14–23). V jeho učení je velice nápadné, jaký význam přisuzuje lásce (Mk 12,28–34; sr. L 6,27–35; Mt 7,12; J 13,34n; 15,12–17 atd.). Aby tento nárok neskouzl k pouhé sentimentalitě, uvádí Ježíš příběh o milosrdném Samanovi, který má ukázat, jak se láska projevuje (L 10,25nn), a za měřítko skutečné velikosti prohlašuje nesobeckou službu (Mk 10,42–45).

Taková praktická láska musí zákonitě ovlivňovat i společenské postoje a jednání. Soudě podle evangelijních zápisů, Ježíš nepřišel s žádným konkrétním návrhem na reformu společnosti ani se neangažoval v politické agitaci (viz výše V, 6). Avšak jeho život (viz výše V, 1 a 3) i učení mají tendenci narušit pohodlné přijímání společensko-ekonomického *statu quo*. Základ (ne-li přímo rámec) pro dosti radikální sociální etiku pokytuje zejména jeho doporučení chudoby (L 6,20–25; Mk 10,17–31; Mt 6,19–24) i výzvy k velkorysé štěrdomu (L 6,34n; 12,33; 14,12–14; Mk 10,21). (Viz R. T. France, „God and Mammon: the practical relevance of the teaching of Jesus“, *EQ* 51, 1979, str. 3nn.)

Učednictví pak představuje vážný závazek a naprostou oddanost, což někdy může vyžadovat, aby se Ježíšův následovník zřekl nejen hmotných statků, ale i vlastní pověsti a vztahů (Mk 10,28–31; Mt 10,34–39). Není určeno pro diletanty (L 9,62). Nárokují si úplnou změnu směru, kdy člověk začne svůj život a myšlení podřizovat Božím, nikoli lidským měřítkům (Mt 6,33, a celkové vyznění Mt 6) a kdy jeho rozhodujícím motivem není snaha získat odměnu od lidí či od Boha, nýbrž vděčnost za Boží odpouštějící milost (Mt 18,23–35; L 7,36–47).

Právě tato změna orientace je pro Ježíšovu etiku určující, spíše než nějaká konkrétní pravidla. Její radikálnost vynikne zvláště ve srovnání se zákonictvím,

případně humánností, jimiž se vyznačovaly nejlepší náboženské systémy jeho doby.

7. Ježíšovo poslání

Již víme, že si Ježíš uvědomoval svou ústřední roli v přivádění lidí do Božího království. Právě prostřednictvím jeho služby se měly naplnit SZ naděje. Jinými slovy, Ježíš byl *Mesiáš.

Toto označení si však přisvojil pouze jednou, a to mimo židovské území (J 4,25n). Když ho jako Mesiáše („Krista“) nazývali jiní, neodporoval jim, ale titulu samotnému se zjevně snažil vyhnout a nahrazoval ho svým běžným pojmenováním „Syn člověka“ (Mk 8,29–33; 14,61n; *MESIÁŠ, II, 1). Všeobecně rozšířená židovská mesiášská naděje se pojila s politickým a nacionalistickým chápáním příchodu dne osvobození, ale Ježíš žádné takové politické záměry neměl (viz výše V, 6). On sám chápal své poslání Mesiáše tak, že by ho tradiční judaismus pod tímto označením nepoznala, a proto byl tento titul sám o sobě na překážku.

Ačkoli se Ježíš vyhýbal titulu Mesiáš (a zároveň i politicky stále více zatíženému označení „Syn Davidův“, jímž ho nazývali druzí, zatímco on sám ho o sobě nikdy nepoužil), přesto konkrétně ukázal, jak se některé ze SZ předpovědí naplnily právě díky jeho službě. V Ježíšově učení vynikají zhruba čtyři obrazy a jejich výběr je v mnohém poučný. Byl Davidovým pánem, jak jej vykresluje Ž 110,1 (Mk 12,35–37; 14,62), ponížným a odmítaným pastýřem/králem, který se několikrát objevuje v Za 9–13 (Mt 21,1–11; 24,30; 26,31), trpícím Hospodinovým Služebníkem v Iz 53 (Mk 10,45; 14,24; L 22,37; *SLUŽEBNÍK PÁNĚ, II, 1) a zároveň Hospodinovým Pomazaným v Iz 61,1 (L 4,18nn; Mt 11,4n) a nakonec ospravedlněným a korunovaným „Synem člověka“ z Da 7,13n (Mk 8,38; 13,26; Mt 19,28; 25,31; 28,18). Silný důraz je tedy kladen (s výjimkou Da 7,13n, o čemž viz níže 9) na úlohu utrpení, odmítnutí a smrti a na ponížnění, nikoli vládnoucí postavení. I rozprava o Ž 110,1 v Mk 12,35–37 si klade za cíl oddělit Ježíše od titulu „Syn Davidův“ s jeho politickými důsledky. Dominantní postava SZ mesianismu, král podobný Davidovi, se jinde v Ježíšově výročí nevykazuje a nahrazuje ji obraz utrpení a ponížnění.

Pravděpodobně právě z tohoto důvodu o sobě Ježíš obvykle hovořil jako o „Synu člověka“. Jiná označení měla již jasné definování a obvykle nacionalistický obsah, zatímco titul „Syn člověka“ se v hlavním proudu judaismu jako *titul* pro Mesiáše běžně nevykytoval (i kdyby text Da 7,13n byl většinou považován za prorocství o Mesiáši, aniž by se tohoto titulu jako takového užívalo) a tento poněkud záhadný výraz Ježíši umožnil definovat své vlastní pojetí role Mesiáše. (Viz dále *MESIÁŠ, II, 1; *JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO TITULY.)

Ježíš se ve svém učení neustále vracel k tématu nutnosti svého utrpení a smrti (zejména Mk 8,31; 9,31; 10,33n; ale též Mk 9,12; 10,38.45; 12,6–8; 14,8.21–25; Mt 26,54; L 9,31; 12,50; 13,32n; 17,25; 22,37; J 10,11–15; 12,23–25 atd.) a často zdůrazňoval, že tomu tak *musí* být, protože je to psáno.

Účel tohoto utrpení a smrti velice zřetelně vyjadřují některé odkazy na Iz 53, kde se o Služebníkovy říká, že bude trpět za hříchy svého lidu, země místo něho a tímto způsobem „získá... spravedlnost mnohým“. Ježíš tak dá „svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45) a jeho „krev, která zpečetuje smlouvu“, bude prolita „za mnohé na odpuštění hříchů“ (Mt 26,28).

Tímto jazykem se mluví o obětech. Ježíš měl svou smrtí přinést poslední obět, která umožní odpuštění hříchů a obnovení obecnosti mezi člověkem a Bohem, čímž skončí vzpoura člověka a přijde Boží království. Tato teologie vykoupení se v Ježíšově učení objevuje jen zřídka a v náznacích, ale její směr je zcela jasný a u Pavla a dalších NZ pisatelů se postupně dále rozvíjí. (*SMÍŘENÍ; *VYKOUPENÍ)

BIBLIOGRAFIE. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1937; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1966; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, k. 4.

8. Boží lid

Často se objevuje názor, že Ježíš nezamýšlel založit církev. Budeme-li „církví“ chápat formální, hierarchickou organizaci, nezbyvá než souhlasit. Avšak pojetí Ježíšova poslání, jak jsme je načrtli výše, nutně zahrnuje i vytvoření nového společenství těch, kdo skrze jeho vykupitelskou obět vstoupili do Božího království. Toto společenství, jehož středem byla nejprve skupina nejbližších Ježíšových učedníků, ale do kterého se měli později začlenit všichni, kdo reagovali na jeho učení, bez ohledu na rasový či společenský původ, hraje v jeho učení významnou roli.

Slovo „církev“ (*ekklesia*) se v Evangelích objevuje pouze 2x. V Mt 18,17 označuje místní skupinu Ježíšových následovníků, kteří se shromáždili, aby vyřešili neshody mezi jejich členy, zatímco v Mt 16,18 předznamenává NZ pohled na univerzální církev jako Ježíšova trvalého zástupce na zemi. Tutéž představu jasně určeného společenství však vyjadřují i jiné výrazy, např. Boží „malé stádo“ (L 12,32; sr. Mk 14,27; J 10,16), jeho rodina (Mk 3,34n; 10,29n; Mt 10,25) a hosté na svatbě (Mk 2,19; Mt 8,11n; 22,1–14).

Doposud vystupoval jako Boží vyvolený lid izraelský národ. Ježíš učil, že nyní bude skutečný Boží lid širší a zároveň užší než Izrael, protože pohané najdou své místo na hostině, kam se naopak někteří Židé nedostanou (Mt 8,11n; sr. Mt 22,1–10). Jan Křtitel varoval, že být Židem ještě samo o sobě nezaručuje spasení (Mt 3,8–10), a Ježíš mu přitakával. Četnými metaforami a narážkami naznačuje, že pravý Izrael se nyní shromáždí u okolo něho (viz výše 3; také IV, 3) a tvoří ho ti, kdo odpovídají na jeho výzvu k pokání. Toto přesvědčení, symbolizované vyloukou základní skupiny dvanácti učedníků (viz zejména Mt 19,28) a vyjádřené uzavřením „nové smlouvy“ (L 22,20 atd.), vysvětluje, proč – ačkoli se Ježíš ve své vlastní službě záměrně omezil pouze na Izrael (Mt 10,5nn; 15,24) – mohl své učedníky po svém vzkříšení vyslat, aby mu další následovníky získávali ve všech národech (Mt 28,19; L 24,47; Sk 1,8). Ti pak tvoří Boží lid, shromážděný ze všech koutů země (Mk 13,27). (*IZRAEL BOŽÍ)

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958; G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, 1965; C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970, k. 5; R. T. France, *TynB* 26, 1975, str. 53–78.

9. Budoucnost

Ježíš vyhlížel budoucí „příchod království“ (viz výše 4). Nicméně soustavně nevyjadřoval, jak a kdy ho přesně čekal, a proto je v této oblasti možná celá řada různých výkladů. Zdá se však, že jasně vyučoval o těchto etapách vyvrcholení dějin:

a) Ježíš několikrát předpověděl, že po svém utrpení obdrží moc a panství „Syna člověka“ z Da 7,13n (viz

výše 7). Není vždy zřejmé, kdy se toto ospravedlnění očekává, ale v Mt 28,18, po vzkříšení, prohlásil, že k němu již došlo. Mk 14,62 pravděpodobně také předpokládá nadcházející ospravedlnění, jehož svědky budou sami Ježíšovi soudci.

b) Jednou z událostí, kterou Ježíš opakovaně předpověděl, byla zkáza Jeruzaléma a chrámu (Mk 13,2 a následující rozmluva; L 21,20nn; sr. též Mt 23,37–39; L 23,28–31). Prezentuje ji jako nevyhnutelný důsledek skutečnosti, že Židé odmítli konečnou Boží výzvu (L 13,34n; 19,41–44; sr. Mt 22,7); má se odehrát ještě za života tehdejšího pokolení (Mt 23,36; Mk 13,30). Je pravděpodobné, že některé Ježíšovy výroky o „příchodu Syna člověka“ (opět zde zaznává Da 7,13n) se alespoň zčásti týkají spíše této události než jeho druhého příchodu, zejména proto, že se mají splnit ještě za života tehdejší generace (Mk 8,38–9,1; Mt 10,23; Mk 13,26.30). Tento akt soudu pak bude dalším projevem jeho ospravedlnění. Názory se různí na otázku, nakolik se Ježíšovo *kázání na Olivové hoře týká úvodní otázky ohledně zničení chrámu a do jaké míry se zabývá vzdálenější budoucností, ale je jisté, že v Ježíšově očekávání budoucích věcí zaujímá osud Jeruzaléma významné místo a že na něj pohlíží ve vztahu k jeho vlastní službě.

c) Da 7,13n se dále týká posledního soudu (Mt 25,31–34; sr. Mt 19,28). Nejplněji ličí „den soudu“ Mt 25,31nn; Ježíš ho ve svém učení často zmiňoval. Týká se jednotlivců i společenství či národů (např. Mt 10,15.32n; 11,22–24; 12,36.41n). Také při tomto posledním soudu hraje Ježíš ústřední roli.

d) Ježíš předpovídal i svůj druhý příchod či *parúsia* (tento výraz se v Evangelích vyskytuje pouze v Mt 24,3.27.37.39), který se někdy nazývá „den Syna člověka“. Bude tak zřejmý a všude viditelný jako blesk (L 17,24), náhlý a zcela nečekáný (Mt 24,37–44; L 17,26–35), a proto by na něj člověk měl být neustále připraven (Mt 24,42–51; 25,1–13). Jeho datum nelze vypočítat. Dokonce sám Ježíš prohlásil, že neví, kdy k němu dojde (Mk 13,32).

Tyto čtyři aspekty Ježíšova učení o budoucnosti se navzájem prolínají, takže nelze vždy s jistotou určit, o který z nich právě jde. Obecně lze říci, že zatímco 1. představuje trvalý stav věcí od okamžiku vzkříšení, 2. se týká konkrétní budoucí události očekávané ještě za tehdejšího pokolení a 3. s 4. představují dvě stránky definitivního konce, kdy bude plně ustaveno království. Nicméně všechny se týkají Ježíšovy trvalé úlohy ospravedlněného a korunovaného „Syna člověka“. Neshody ve výkladu konkrétních pasáží by tento celkový charakter Ježíšova vidění příchodu Božího království nikdy neměly zamížit. Takovéto chápání jeho učení nepřináší žádné důkazy ve prospěch předpokladu, že Ježíš očekával konec světa ve velmi blízké budoucnosti, a ujišťuje o tom, že výzva k neustálé připravenosti je pro nás dnes stejně závazná jako pro ty, kdo ji slyšeli první. (*ESCHATOLOGIE)

OBECNÁ BIBLIOGRAFIE. Kromě studií uvedených výše u jednotlivých oddílů si ceníme i dalších obecnějších prací o Ježíšově životě a učení. Starší díla uvádíme jen v případě, že představují mimořádný přínos.

A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 sv., 1883 a následná vyd. (hodnotné pro židovský kontext); J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, 1929 (židovská studie); T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*², 1935; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, 1954; H. E. W. Turner, *Jesus, Master and Lord*², 1954; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 1960;

E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*², 1963; C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967; D. Guthrie, *A Shorter Life of Christ*, 1970; C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970; J. Jeremias, *New Testament Theology*, I: *The Proclamation of Jesus*, 1971; E. Schweizer, *Jesus*, 1971; H. Conzelmann, *Jesus*, 1973 (překlad článku in RGG³); A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*², 1973; E. Trocmé, *Jesus and His Contemporaries*, 1973; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973; F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, část I; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974; R. T. France, *The Man They Crucified: a Portrait of Jesus*, 1975. R.T.F.

JHO Překlad několika hebr. a ř. výrazů, které bud doslova označovaly dřevěný rám, spojující dvě zvířata (obvykle voly), nebo metaforicky vyjadřovaly podřízenost. Jednalo se o tato slova: *môf* (Na 1,13) a *môfâ* (Iz 58,6; Jr 27,2 atd.) = tyč; *’ol* (Gn 27,40; Pl 1,14 atd.) = jho; *šemed* (1 S 11,7; Jb 1,3 atd.) = jho volů; *zeugos* (L 14,19) = pár; *zygos* (Mt 11,29; 1 Tm 6,1 atd.) = jho, rovnováha (*ZEMĚDĚLSTVÍ).

V 2 K 6,14 Pavel užívá slova *heterozygeō* = být zapražen s někým, kdo je jiný. J.D.D.

JIBLEÁM Kenaanské město na S hranici území Manasesovců, které sahalo až k (nikoli „do“) teritoriu Isacharovců (Joz 17,11; J. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, str. 38). Při osídlování oblasti si Izraelci kenaanské obyvatel podrobili, avšak nevyhnali je (Sd 1,27). Na místě bývalého Jibleámu je dnes Chirbet Bel’ame, asi 16 km JV od Megidda na cestě z Bét-šeanu (2 Kr 9,27). Jedná se pravděpodobně o lévijské město Bileám z 1 Pa 6,55. Jibleám se objevuje na eg. seznamech jako *Jbr’ m*. K.A.K.

I. Jméno a původ

V synoptických seznamech Dvanácti apoštolů, které Ježíš povolal, „aby byli s ním“ (Mk 3,14), se Jidášovo jméno uvádí vždy jako poslední a obvykle také s určitou charakteristikou, jež na něho vrhá nepřiznivě světlo (např. „ten, který ho zradil“; Mk 3,19; Mt 10,4; L 6,16; sr. J 18,2.5). Ze SZ lze pro srovnání uvést případ Jarobeaama I., o němž se vždy negativně dodává, že „svedel Izrael k hříchu“.

V synoptických textech a v J 12,4 se k Jidášovu jménu připojuje výraz „Iškariotský“, zatímco u ostatních janovských zmínek o něm se textová tradice značně různí. Objevuje se v nich např. se jménem Šimona, který byl údajně jeho otcem (J 6,71; 13,2.26), přičemž označení Iškariotský se zde dále vysvětluje přidáním *apo Karjotû* (v některých čteních 6,71; 12,4; 13,2.26; 14,22). Tato doplňková fakta, jež uvádí Jan, mohou potvrzovat odvození slova „Iškariotský“ z hebr. *’iš q’rijôt* = muž z Kerijótu. Podle Jr 48,24.41 a Am 2,2 leží Kerijót v Moábu; dá se však lokalizovat i jinak, a to ztožněním s Kerijót-chesronem (Joz 15,25), ležícím 19 km J od Chebrónu. Toto zeměpisné vysvětlení výrazu „Iškariotský“ se zdá přijatelné-

JIDÁŠ IŠKARIOTSÝ

ší než názor, podle něhož pochází z pojmu *sikarios*, vzniklého poarejměním výrazu *isqarijā* = vzbouřenec (sr. Sk 21,38), jak to předpokládají Schulthess a O. Cullmann, *The State in the New Testament*, 1957, str. 15n. Naproti tomu však viz M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, str. 49.

II. Životní dráha

Ve skupině apoštolů zastával Jidáš funkci pokladníka (J 13,29), přičemž jiný janovský text jej označuje za zloděje (12,6) – zřejmě především proto, že „kradl“ z peněz, které mu byly svěřeny. O tomto významu slovesa překládaného slovem „bral“ jako doloženém na základě papýru viz A. Deissmann, *Bible Studies*, 1901, str. 257.

Zrada „jednoho z dvanácti“ (Mk 14,10, sr. 14,20; J 6,71; 12,4) vrhá na závěrečné scény evangelijního příběhu temný stín. Jidáš se kriticky vyjadřuje k jednání Marie, která Mistrovi drahocenným olejem pomazala nohy (J 12,3–5). Tato evangelistova zmínka chce zdůraznit Jidášovo lakomství, protože v ceně oleje nebyl schopen vidět krásný Mariin čin, jenž si vysloužil pochvalu od samotného Ježíše (Mk 14,6), ale pouze prostředek k obohacení apoštolské pokladny, a tudíž i své vlastní kapsy. Navíc tento motiv ještě maskoval zdánlivě přátelským konstatováním, že peníze se mohly rozdat chudým. S chamtivostí se zde tedy pojí i schopnost podvádět. Bezprostředně po tomto incidentu v Betánii odchází Jidáš k velekněží, aby Pána zradil (Mt 26,14–16; Mk 14,10n; L 22,3–6). Marek zaznamenává pouze samotnou zradu a dodává, že kněží Jidášovi slíbili peníze.

Matouš upřesňuje množství, které mohlo představit vyplacenou část dohodnuté sumy (s implicitní narážkou na Za 11,12 a možná též Ex 21,32; sr. Mt 27,9). Lukáš přikládá hluboký význam okamžiku, kdy, jak píše, do zrádce vstoupil satan a podnítl ho k jeho ohavnému hříchu (sr. J 13,2,27). Všichni synoptikové se shodují v tom, že se Jidáš rozhodl čekat na vhodnou příležitost, kdy bude moci svým nepřítelům vydat Ježíše, „až při tom nebude zástup“, tj. potají, lstí (o tomto výkladu L 22,6; Mk 14,1–3 viz J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*², 1966, str. 72).

Příležitost se naskytla toho večera, kdy se Ježíš v horní místnosti sešel s Dvanácti k poslednímu společnému jídlu (Mk 14,17nn a paralelní texty). Tato skutečnost se dochovala v církevní eucharistické tradici, která se datuje od doby apoštola Pavla (1 K 11,23: „v tu noc, kdy byl zrazen“). Pán prorocky předvídá jednání zrádce, o jehož přítomnosti se u stolu ví. V Markově podání Jidáš není uveden jménem a zdá se, že ohledně zrádcovy totožnosti panoval určitý zmatek. Rozhovor v Mt 26,25, sestávající z otázky a odpovědi, bychom zřejmě měli chápat jako vyřčený šepet. Jan nám z první ruky předává tradici o otázce milovaného učedníka a o tom, co Ježíš učinil s velikonoční skývou, přičemž se obojí mohlo odehrát v skrytosti. V každém případě to představuje poslední Kristovu výzvu adresovanou Jidášovi – a také zrádcovo definitivní odmítnutí. (Viz F. C. Fensham, „Judas' Hand in the Bowl and Qumran“, *RQ* 5, 1965, str. 259–261, o Jidášově odmítnutí Ježíše.) Potom se už Jidáš zmocňuje satan a zrádce vychází do noci (J 13,27–30).

Předem připravený plán Ježíšova zjetí se uskutečnil. Jidáš vyzradil tajemství – místo v Getsemane, kam později té noci odešli učedníci se svým Mistrm.

Tam také v době, kdy se Kristus modlil, přišel pod Jidášovým vedením oddíl vojáků (Mk 14,43). Poznávací znamení bylo posledním projevem cynismu: „Kterého políbím, ten to je.“ Tím své hanebné dílo dovršil.

Poslední chvíle svého života prožíval Jidáš velmi těžce. Písmo svědčí o jeho výčitkách svědomí, které vzbuzují náš soucit, avšak zaznamenal je pouze Matouš (27,3–10). K této zprávě o Jidášově bolesti, výčitkách a následně sebevraždě musíme připojit ještě poznámku ze Sk 1,18–19 a, aby důkazy byly úplné, také poněkud groteskní svědectví Papiova, *Frag.* 3, dochované Apollinarem Laodikejským. Do tohoto posledně jmenovaného textu lze nahlédnout v edici *Ancient Christian Writers*, 6. Přeložil jej a poznámkami opatřil J. A. Kleist, 1957, str. 119. Papias vypráví, jak Jidášovo tělo oteklo (to je možný význam Sk 1,18, kde EP uvádí „vyhřezly“; viz Arndt, s. v. *přenes*) a jak Jidáš umírá na svém vlastním pozemku. Došlo k různým pokusům o harmonizaci těchto údajů (např. Augustin vytvořil teorii, že se provaz přetrhl a Jidáš zemřel na následky pádu způsobem popisovaným ve Sk 1,18, čímž údaje z Matoušova evangelia a ze Sk sjednocuje). Ještě hrozivější než strašlivé podrobnosti těchto zpráv je však jasné, tvrdý rozsedek Sk 1,25: „v této apoštolské službě, kterou Jidáš opustil a odešel tam, kam patří“. Apoštol se stal odpadlíkem a odešel vstříc osudu, který je takovýmto lidem určen.

III. Charakter

Předchozí zmínka vyvolává otázku, jakou měl Jidáš skutečnou povahu. Pokud „tam, kam patří“ představuje místo, které si sám vybral, jaké motivy ho k takovémuto strašnému konci dovedly? A jak můžeme tento pohled uvést do souladu s biblickými verši, které působí dojmem, že byl k roli zrádce předurčen, že si ho Ježíš zvolil s vědomím jeho budoucí zrady a že již od začátku znal neúprosný charakter „syna zavržení“ (J 17,12)? Psychologické studie nejsou přesvědčivé ani příliš přínosné. Jako motiv byla navrhována láska k penězům, žárlivost na ostatní apoštoly, strach z nevyhnutelného výsledku Mistrovy služby, který způsobil, že se stal korunním svědkem, aby se zachránil, entuziastické odhodlání přinutit Krista k tomu, aby se prohlásil za Mesiáše (známá rekonstrukce de Quinceho), hořkost a pomstychtivost, jež v něm narostly, když ztroskotaly jeho světské naděje, a následná proměna zklamání v zášť a zášti v nenávisť. Při přemýšlení o Jidášově povaze a jednání je dobré vycházet z následujících tří zásad:

1. Neměli bychom zpochybňovat upřímnost Kristova povolání Jidáše. Ježíš ho na začátku viděl jako potenciálního následovníka a učedníka. Tento fakt vychází z Kristovu charakteru a je vidět na jeho opakovaných výzvách k Jidášovi.

2. To, že ho Pán znal již předem, neznamená předurčení, podle něž by se Jidáš nutně musel stát zrádcem.

3. Jidáš nikdy doopravdy nepatřil Kristu. Odpadl od apoštolství, ale ryzi vztah s Pánem Ježíšem vlastně vůbec (pokud můžeme soudit) neměl. Zůstal tedy „synem zavržení“, ztraceným, protože nikdy nebyl „spasen“. Pro Krista měl nejvyšší titul „Mistr“ (Mt 26,25), nikdy ne „Pán“. V Písmu ztělesňuje ořvesně varování těm, kdo jdou za Kristem, aniž by se mu plně odevzdali, těm, kdo pobývají v jeho přítomnosti, ale nemají jeho Ducha (sr. Ř 8,9b). Evangelijní příběh opouští jako „k záhubě odsouzený a zatracený muž“,

protože si tento úděl vybral a Bůh ho v této strašné volbě potvrdil.

BIBLIOGRAFIE. Obtíže spojené s různými podrobnostmi Jidášovy smrti jsou rozebrány v BC, 1.5, str. 22–30; sr. též Arndt, *loc. cit.* a s. v. „Judas“, 6; K. Lüthi, *Judas Iskariot*, 1955; D. Haug, *Judas Iskariot in den neutestamentlichen Berichten*, 1930; J. S. Stewart, *The Life and Teaching of Jesus Christ*, 1933, str. 166–170; P. Benoît, stať „La mort de Judas“ v sbraných spisech *Exégèse et Théologie*, 1961; B. Gärtner, *Iskariot*, 1971.

R.P.M.

JÍDLO

I. Mimobiblické prameny

Snad nejstarší zobrazení hostiny na světě se zachovalo na sádrovcovém pečtiním válečku, nalezeném na návrší v Uru v Mezopotámii. Dnes se nachází v univerzitním muzeu ve Filadelfii a datuje se do doby královny Šub-ad (asi 2600 př. Kr.). Známořuje hodočkvas, při němž královští hosté sedí na nízkých židlích a obsluhují je služebníci v sukních z ovčího rouna, kteří jim podávají poháry vína. Hudební doprovod opatřuje harfeník. Jiní sluhové pomocí vějířů ochlazují hosty v horkém mezopotámském vzduchu.

Podobné scény nám zachovali i babylónští umělci následujících období. Jednu z nejzajímavějších nacházíme na velkém basreliéfu z Asýrie. Král Aššurbanipal je na něm znázorněn, jak se svou ženou jí v zahradě královského paláce v Ninive. Monarcha spočívá na polštářích na jídelním lehátku a pozvedá ke rtům misku s vínem. Také jeho manželka pije z elegantní misky a sedí na malém křesílku s nízkou deskou, služníci k odpočinku nohou. I zde stojí sluhové s vějíři, aby pohotově ochlazovali stolovníky a zaháněli obtížný hmyz. Na podlaze vedle vinných a palmových kmenů leží několik hudebních nástrojů.

Nejstarší podrobné menu, jež máme k dispozici, pochází ze slavnosti, kterou uspořádával Aššurbanipal II. při otevření svého nového paláce v Nimrudu. Zúčastnilo se jí 69 574 osob a trvala 10 dní. Podrobnosti lze zjistit na pomníku postaveném r. 879 př. Kr. (viz *IBA*, obr. 43).

II. Biblické záznamy

1. Palácová jídlá

Eleganci zmíněnou výše a typickou pro mezopotámský starověk dalece převýšila jemnost a odborná příprava jídel starého Egypta. Malby na stěnách hrobů i jiných budov nám poskytují pozoruhodný obraz o nádhře např. takové oslavy, jakou byla palácová oslava faraonových narozenin v době Josefově (Gn 40,20). Při těchto příležitostech elegantně oděni a navoňení hosté spočívají na lehátkách u nízkých stolů a konzumovali rozmanitou pečenou drůbež, zeleninu, pečené hovězí, širokou řadu paštik a mnoho sladkostí. Běžnými nápoji byly pivo vařené z ječmene a víno. Na obrázcích na stěnách hrobů lze vidět služebníky, kteří přinášejí velké nádoby s vínem a podávají hostům skleněné tubičky. Hodovníci je pak ponořovali do džbánů, pili až do opilosti a nakonec padli na podlahu poblíž svých lehátek.

Zvyky perských hostin v době kolem 5. stol. př. Kr. zachycuje kniha Ester, která reálně popisuje nejméně pět takových hostin v Súšanu. První měla skutečně „maratónskou délku“ – trvala 180 dní a král ji pořá-

dal k počt perského a médkého krále (Est 1,3nn). Potom následovala sedmidenní hostina v královských zahradách, na níž byl pozván palácový personál. Hosté odpočívali na zlatem vykládaných lehátkách a před slunečním žářem je chránily plachty v perských královských barvách (modré, zelené a bílé). Dále se kniha Ester zmiňuje o hostině pro ženy z paláce (Est 1,9), o satební hostině královny Ester (2,16–18), o hostině s vínem pro krále a Hamana (5,4; 7,1–8) a o slavnosti známé jako púrim (9,1–32).

Hebrejské palácové hostiny byly naopak až do doby Šalomouna prosté. Účastnilo se jich zpravidla mnoho hostů, dokonce už v Saulových časech. Odmítnout pozvání k jídlu s králem vzbuzovalo panovníkovu nelibost (1 Sa 20,6). David prokázal svou velkomyslnost, když chtěl, aby u jeho stolu jidal Jónatanův chromý syn Mefibošet (2 S 9,7). Šalomoun napodoboval monarchy okolních národů v propracovanosti a nádhře svých slavností. Je možné, že si v létě nechal přinášet jídlo do některé ze svých zahrad, jak se o tom zmiňuje Píseň písní. Na královském dvoře v Samari vydržovala královna Jezabel 400 Ašéřských proroků a 450 proroků Baalových (1 Kr 18,19). Chudoba poexilního Judska ostře kontrastovala se stravou, kterou podával Nehemjáš jako správce. Podporoval 150 Židů, mimoto měl další hosty a potravu na jeden den tvořilo 6 ovcí, 1 vůl, mnoho drůbeže, ovoce a vína (Neh 5,17–19).

2. Potrava pracujících

Pracující třídy se v biblických časech nacházely v naprosto odlišné situaci. Den začínal časně ráno, lidé nesnídali, ale nosili si za opaskem nebo v nějakém zásobníku malé bochníčky, kozi sýr, fiky nebo olivy a jedli je po cestě do práce. Egypťané zřejmě mívali hlavní denní pokrm v poledne (Gn 43,16), ale hebrejští dělníci se obvykle v poledne spokojovali s lehkým jídlem a chvíli odpočinku (Rt 2,14). Půst znamenal vynechání tohoto pokrmu (Sd 20,26; 1 S 14,24). Večeře, nejdéležitější jídlo dne, mělo své místo po dokončení díla (Rt 3,7). Když byla potrava připravena, jedla celá rodina pohromadě společně se všemi přítomnými hosty. Při slavnostních příležitostech bývalo zvykem provozovat i nějakou kratochvíli, např. hádanky (Sd 14,12), hudbu (Iz 5,12) a tanec (Mt 14,6; L 15,25). V době praotců sedávali účastníci jídlá ve skupině na zemi (Gn 18,8; 37,25), ale v pozdější době se stalo zvykem sedět u stolu (1 Kr 13,20; Ž 23,5; Ez 23,41) podle egyptské módy, snad v pololeže (Est 7,8).

3. Pořádek v sezení

V době NZ se často podávalo jídlo na patře nad podlažím, normálně obsazeném zvířaty (sr. Mk 7,28). Lidé vždycky jedli na lehátkách, uspořádaných do podkovy kolem nízkého stolu, většinou po třech, ale v případě potřeby se jich vešlo až pět. Stolučící zaujímal zhruba tuto polohu: levým loktem se opírali o polštáře, pravá paže zůstala podle tehdejší řeckoorímské módy volná a každý spočíval hlavou blízko hrudi toho, kdo ležel bezprostředně za ním. Odpočíval tak „na prsou“ souseda (J 13,23 sr. L 16,22) a tato tělesná blízkost dávala dobrou příležitost k výměně důvěrných sdělení. Místo pro nejméně jednu osobu nebo-li „nejvyšší lehátko“ se nacházelo nejbliže vpravo od vchodu, kdy vstupovali do místnosti služebníci, aby dotyčnému jako prvnímu posloužili jídlem. Naopak „nejnižší místo“ se nacházelo po levici služebníků, přímo naproti „nejvyššímu lehátku“. O třech hos-

tech na každém lehátku se mluvilo jako o nejvyšších, středních a nejnižších; jednalo se o určení vyplývající ze skutečnosti, že host spočívající na prsou druhého se vždycky jevil jako nižší. Nežádánější místo (Mt 23,6) bylo tedy „nejvyšší místo na nejvyšším“ lehátku. Při označení „vyšoký“ a „nízký“ se nebralo v úvahu fyzické vyvýšení.

4. Samotné jídlo

Všeobecně představoval hlavní denní pokrm uvolněnou, radostnou událost. Než si hosté vybrali jídlo, vždycky si umývali ruce, protože se běžně bralo ze společné misky. Byla to velká hliněná nádoba naplněná masem a zeleninou, umístěná na stole uprostřed lehátek. Ve SZ nacházíme jen jednu zprávu o požeňání, které zaznělo předtím, než se lidé dali do jídla (1 S 9,13), ale NZ připomíná několikrát, že křesťané při této příležitosti vyslovovali díky (Mt 15,36; L 9,16; J 6,11).

Obvykle si tedy každý host namácel sousto ve společné misce (Mt 26, 23), avšak existovaly také případy, kdy se podávaly oddělené porce (Gn 43,34; Rt 2,14; 1 S 1,4n). Jelikož tehdy ještě neznali nože a vidličky, braly se malé kousky chleba mezi palec a dva prsty pravice, aby nasály šťávu z misky (J 13,26). Také se podle módy užívaly lžice k nabrání kousků masa. To se pak dávalo do úst ve formě obloženého chleba. Když si host nabral takovým způsobem zvlášť žádoucí sousto, považovalo se za projev velké zdvořilosti, předal-li je druhému (J 13,26). Po ukončení jídla bylo zvykem znovu poděkovat a tím vyhovět příkazu Dt 8,10. Nato si hosté podruhé umyli ruce.

Z případů Rút mezi ženici (Rt 2,14), Elkány a jeho dvou manželek (1 S 1,4n) nebo synů a dcer Jóbových (Jb 1,4) by se zdálo, že ženy obvykle jedly spolu s muži. Nicméně je pravděpodobné, že ženy v každé domácnosti měly za úkol přípravu jídla a obsluhu hostů (L 10,40), což je zřejmě donutilo k nepravděpodobnému a rychlému jídlu.

Běžný pokrm pro rodinu sestával pouze z jednoho chodu, takže po jeho předložení neměl už ten, kdo jej připravoval, vlastně žádnou práci. Tento fakt stál nejspíš za napomenutím *Marty (L 10,42), když jí Kristus domlouval, že úplně stačí jen jeden chod. Ve SZ době přinesla jídlo osoba, která je připravovala (1 S 9,23), a hlava domácnosti je pak rozdělovala (1 S 1,4). Velikost porcí se mohla lišit a řídila se podle toho, komu z účastníků stolování se dávala přednost (Gn 43,34; 1 S 1,5).

5. Zvláštní jídla

Zvláštní hostiny při příležitosti oslavy narozenin, svatby nebo přítomnosti vzácných osob se zpravidla vyznačovaly vyšším stupněm obřadnosti. Hostitel vítal návštěvníky políbením (L 7,45) a připravil osvěžující lázeň nohou (L 7, 44). Při významnějších událostech jim někdy opatroval zvláštní šat (Mt 22,11), dával věnce z květů (Iz 28,1) nebo jim navoněl hlavu, vousy, tvář a občas i šaty parfémami a mastmi (Ž 23,5; Am 6,6; L 7,28; J 12,3). Průběh hostiny řídil člověk zvlášť k tomu určený, v NZ časech známý jako „správce“ slavnosti (J 2,8). Jeho úkolem bylo ochutnávat jednotlivá jídla a nápoje před jejich servírováním na stůl.

Hosty usazovali podle významu a důstojnosti (Gn 43,33; 1 Sa 9,22; Mk 12,39; L 14,8; J 13,23) a často jim nosili porce individuálně (1 S 1,4n; 2 S 6,19; 1 Pa 16,3). Čestné hosty obvykle vyznamenávali tím, že jim nabízeli buď větší (Gn 43,34) nebo lepší porce

(1 S 9,24) než ostatním přítomným.

V Pavlově době představovala hostina složitý sled jídel, po němž obvykle následovala pitka nebo intelektuální rozhovor. Diskuse trvaly často až dlouho do noci a zabývaly se politickými nebo filozofickými tématy.

6. Ježišova přítomnost na hostinách

NZ nám podává zprávy o případech, kdy se Ježiš zúčastnil večeře jako host. Na svatební slavnost v Káně (J 2,1–11) bylo vydáno formální pozvání podobné jako v podobenství o králi, jenž vystrojil hostinu při svatbě svého syna (Mt 22,2–14). Hostina pořádaná Matoušem (Mt 9,10) se řídila formálnějším vzorem, obvyklým v 1. stol. po Kr. v řecko-rímském prostředí. Ježiš se usadil u stolu se svými učedníky, celníky a dalšími pozvanými hosty. Jídelna měla pravděpodobně vchod otevřený do ulice, částečně chráněný před zvědavými zraky chodců záclonami. Tehdejší zvyky totiž dovolovaly lidem dívat se přes záclony a pomlouvat hosty přítomné na slavnosti. Právě toto vyvolalo otázku farizeů, zda je vhodné, aby Ježiš stoloval s publikány a hříšníky (Mt 9,11).

Při jiné příležitosti v podobné jídelně (L 7,36–50) si Pána Ježíše všimla kolemjdoucí žena, vrátila se s alabastrovou nádobou a vyčila z ní mast na jeho nohy. Její jednání Ježiš vysvětlil tak, že to ona vlastně pomazala Krista tradiční mastí pohostinství, kterou jej měl uctít hostitel, jenž ovšem tuto povinnost zanedbal. Také se ukázalo, že dokonce ani nepodal umývadlo s vodou, v níž by si host mohl opláchnout nohy. Toto opomenutí tehdy znamenalo vážný společenský prohřešek: Zacheus předložil Ježíši v Jerichu (L 19,6) zřejmě až příliš bohaté jídlo. Rodinné společenství v Betánii bylo skromnější (L 10,40; J 12,2) a přerušené jídlo u Emaus (L 24, 30–33) v prvním velikončním dnu také. Při určitých příležitostech Kristus pomýl tradiční mytí rukou před jídlem, aby tím učil důležitému duchovnímu principu (L 11,37–42).

7. Jídlo na cestách

Lidé podnikající cesty do končin, v nichž se nedalo spoléhat na pohostinnost, si obvykle brali vodu v hliněné lahvi (Gn 21,14) a nějakou potravu, např. fíkové nebo rozinkové koláče, chléb a pražené zrní. Ti, kdo si „zapomněli vzít chléb“ (Mk 8,1–9,14), se mohli za určitých okolností dostat do velmi vážných nesnází.

III. Náboženský význam jídel

1. Mezi Semity

Společenský aspekt jídla přenesli všichni Semité do náboženské oblasti. Archeologické objevy v Ras Šamra (Ugarit) dokládají obecné rozšíření společného jídla v náboženském životě Kenaanců. V Baalových chrámech často probíhaly dlouhé hostiny a vládlo nevázané veselí. V Šekemu dosvědčují zbytky hyksóského chrámu přítomnost místností pro hostiny, jež následovaly po skončení obětí rituálů. Hebrejové hledali společenství s Bohem a jeho odpuštění prostřednictvím jídla, při kterém krev a tuk patřily Bohu a kněží spolu s lidem dostávali jim náležející díl (Lv 2,10; 7,6). (*PASCHA,*OBĚŤ, *SLAVNOSTI). Takové oběti běžně existovaly v době královské (1 S 9,11–14,25; 1 Pa 29,21n; 2 Pa 7,8–10), ale byly zabaveny neprospášností a smilství, typického pro kenaanské náboženské hostiny.

novcům, složil svému Bohu slib (*neder*), což bylo mezi starověkými národy před bitvou běžné. Jiftách Hospodinu úmyslně slíboval lidskou obětí (pravděpodobně měl na mysli otroka), protože obětovat pouze zvíře by od vůdce národa vypadalo jako nicotné. LXX překlad *hajjose* jako *ho emporeuomenos* (= kdokoli přichází po cestě) již dávno naznačoval, že to je správný výklad. Jiftách žil mezi pohany, kteří svým bohům obětovali lidské oběti (sr. 2 Kr 3,27), a kromě toho v době, kdy se Mojžíšův zákon jen málo uplatňoval. Jiftách se mohl upřímně (i když mylně – Lv 18,21; Dt 12,31) domnívat, že „Hospodina si musí usmířit podobně druhou obětí, jako byly ty, které krvácely na oltářích Kemoše a Moleka“ (F. W. Farrar).

Když Jiftách Amónovce vírou přemohl (Žd 11,32), vrátil se triumfálně do svého velitelského domu a tam jako prvního člověka potkal svou dceru, své jediné dítě, v čele vítězného průvodu (sr. 1 S 18,6; Ex 15,20). S nesmírným zármutkem Jiftách cítil, že svůj slib musí splnit a obětovat jí jako zápalnou obětí ('*ola* = obět, která vždy byla zápalná). Neznamenal to, že by ji zasvětil k celoživotnímu panenství (tento názor zavedli až rabíni), protože nikde není uvedeno, že by ženy, které sloužily ve stánku setkávání nebo v chrámu, musely být panny (Anna byla vdaná, L 2,36).

Jiftách se choval stejně tvrdě ke svým nepřátelům Amónovcům jako vůči sobě samému v případě své dcery a svým bratřím Efrajimcům. Efrajimci se totiž urazili, že nemají na jeho vítězství žádný podíl, a tak mu ukládali o život. Jiftách na to reagoval nelítostně a u Jordánu je bez milosti pobil (Sd 12,1–6). J.R.

JISAKAR Sedmý syn Obéd-edóma, lévijský vrátný v období vlády krále Davida (1 Pa 26,5). A.E.C.

JÍŠAJ (hebr. *jíšaj*). Vnuk Bóazův a otec Davidův. Žil v Betlémě a běžně se o něm píše jako o Jišajovi „Betlémském“, jednou je však uveden jako „Efraji-

2. V křesťanství

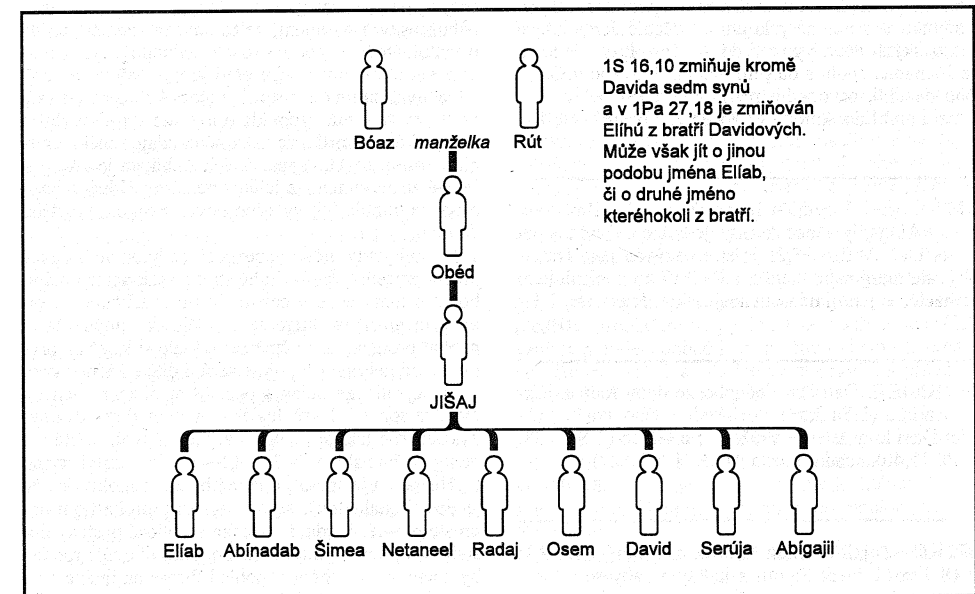
Hlavním křesťanským svátostným jídlem byla *Večeře Páně, kterou Kristus ustanovil těsně před ukřižováním (Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; L 22,14–20). V rané církvi často po Večeři Páně následovala tzv. agapé, společné jídlo demonstrující bratrskou lásku mezi věřícími (*HODY LÁSKY, *POTRAVA).

BIBLIOGRAFIE. EBi, 3, 2989–3002; E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, str. 81nn; A. C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times*, 1954, str. 69nn. R.K.H.

JIFTÁCH Jeden z pozdních (kolem r. 1100 př. Kr.) hebrejských soudců (Sd 11,1–12,7), jehož jméno *jiftáh* je „pravděpodobně zkrácená podoba tvaru *jiftáh-el* = Bůh otevřel (lůno), který se v sabejštině uvádí jako vlastní jméno“ (NBGR, str. 267). Jako syn obvykle pohanské nevěstky (*zóna*) a do té doby bezdětného Gileáda měl Jiftách pocit, že ho Gileádovi mladší legitimní synové nezákonně připravili o dědictví. Uprchl do země *Tóbu. Odtud spolu s různými zběhy a odpadlíky přepadával osady a karavany a je možné, že podobně jako David se svými muži (1 S 22,2; 27,8n; 30) chránil izraelské vesnice před kmeny, které je pustošily (snad i před Amónovci).

Když potom Izraelcům v Zajordánii začala hrozit velká invaze Amónovců, gileádští starší pozvali Jiftácha, aby se stal jejich velitelem. Souhlasil, ale jen když mu slíbili, že zůstane v jejich čele i po skončení bojů (tzn. bude jejich soudcem). Tato úmluva byla stvrzena přísahou v Mispě (Gn 31,48n). Jiftáchovy diplomatické pokusy odradit Amónovce od nájezdu selhaly (Sd 11,12–28).

Boží Duch vybavil Jiftácha pro jeho úkol potřebnou odvahu a vynalézavost. Jiftách potom prošel územím Gileádu a Manasasa, aby pro své vojsko získal další muže a přešel přes Jabok k izraelskému hlavnímu stanu v Mispě. Předtím, než vytáhl proti Amó-



Jišajův rodokmen podle 1 Pa 2,13–17.

mec z judského Betléma“. Měl 8 synů (1 S 16,10n), ale známe jen 7 jmen (1 Pa 2,13–15). Osmý je vynechán, snad proto, že neměl žádný zvláštní význam, pokud ovšem Elihú z 1 Pa 27,18 neoznačuje jiného muže než Eliaba.

Stará židovská tradice (Targ. Rút 4,22) a podle ní i pozdější vykladači ztotožňují Jišaje s Nášašem (2 S 17,25). Další dvě řešení jsou pravděpodobnější: buďto byly Abigajil a Serúja dcerami Jišajovy ženy z předchozího manželství s Nášašem (sr. A. P. Stanley, *Jewish Church*, přednáška 22), nebo je Nášaš ženské jméno a pak by mohlo jít o matku obou dcer. Naposlady se s Jišajem setkáváme v jeskyni Adulám a potom v Moábu, kam David poslal své rodiče do bezpečí (1 S 22,3n).

M.A.M.

JÍŠMAEL (hebr. *jišmā'ē' = Bůh slyší*).

1. Potomek Saula a Jónatana, syn Ásela (1 Pa 8,38; sr. 9,44).

2. Muž z kmene Judova, otec Zebadžáše, který zastával vysoké úřednické místo za vlády krále Jóšafata (2 Pa 19,11).

3. Syn Jóchanana a velitel setnin, jenž se účastnil spiknutí proti Atalji (2 Pa 23,1).

4. Syn kněze Pašchúra, jeden z těch, které Ezdráš donutil, aby propustili své manželky cizinky (Ezd 10,22).

5. Příslušník judského královského rodu, syn Netanjáše, jenž 2 měsíce po zničení Jeruzaléma r. 586 př. Kr. zavraždil Gedaljáše. Když Nebúkadnesar jmenoval Gedaljáše správcem Judska, shromáždili se k němu v Mispě mnozí Židé a hledali u něho bezpečí. Byl mezi nimi i Jišmael, jenž na Gedaljáše žárlil. Nechal se najmout amónským králem Baalísem a zosnoval Gedaljášovu smrt. Navzdory Jóchananovým varováním Gedaljáš Jišmaelovi důvěroval a pozval jej spolu s deseti jeho muži na hostinu v Mispě. Jišmael však této příležitosti využil a zavraždil Gedaljáše i ostatní Judejce, kteří stáli na jeho straně. O dva dny později pobil se svou družinou skupinu židovských poutníků a s mnoha rukojmími, včetně Jeremjáše a královských dcer, vyrazili do Amónu. Pronásledoval je Jóchanan spolu s dalšími veliteli. Když je v Gibeónu dostihli, osvobodili rukojmí, ale Jišmael s osmi muži uprchl do Amónu (2 Kr 25,25; Jr 40,7–41,18).

J.C.W.

JITRA (hebr. *jitrā' = hojnost*). Manžel Davidovy sestry Abigajily a otec Amasy, jednoho z Davidových vojevůdců. V 2 S 17,25 je sice nazýván jako Izraelský, ale marginální čtení a 1 Pa 2,17 ho popisují jako Izmaelce a jeho jméno uvádějí jako „Jeter“ (sr. 1 Kr 2,5).

J.D.D.

JITREJEC Označení jednoho ze dvou rodů z Kirjat-jearimu (1 Pa 2,53). Pocházeli z něho dva příslušníci Davidovy tělesné stráže, Íra a Gáreb (2 S 23,38; 1 Pa 11,40), snad z města *Jatir (1 S 30,27).

R.A.H.G.

JITRO Mojžíšův tchán *Reúel, nazývaný v Ex 3,1; 4,18 Jitro. Přivedl Siporu a její syny, aby se s Mojžíšem setkali u hory Choréb, a z vděčnosti za osvobození Izraele tam připravil Hospodinu oběť. Při této

příležitosti také poradil Mojžíšovi, aby soudcovskou správou pověřil své zástupce (Ex 18). Mojžíš přesvědčil Jitrova syna Chóbaba, aby se připojil k Izraelcům. V Sd 4,11 je Chóbab nazýván jako Mojžíšův *hōlēn*, což je snad širší označení pro příbuzné z manželčiny strany; spolu se Sd 1,16 je toto jediný důkaz o Jitrově kenijském původu. Jeho jméno může znamenat „výtečnost“.

J.P.U.L.

JIZREEL (hebr. *jizr'e'el' = Bůh rozsévá*).

1. Město v judském pohorí (Joz 15,56); rodiště Achínoam, jedné z Davidových manželek (1 S 25,43).

2. Město na území Isacharoviců a rovina (poloha viz *ESDRAELON), na níž se rozkládalo (Joz 19,18; Oz 1,5). Město a přilehlé oblasti se vážou k několika významným událostem. U zdejšího pramene se Izraelci shromáždili před bojem s Pelištejci v pohorí Gilbóa (1 S 29,1). Bylo součástí krátce existujícího Íš-bósetova království (2 S 2,8nn), Šalomounovou správní oblastí (1 Kr 4,12) a dějištěm tragédie Nábota a jeho vinice (1 Kr 21,1). Jehú zde zavraždil Jórama, který se sem přijel zotavit z válečných zranění (2 Kr 8,29), a jeho tělo symbolicky hodil do vinice, již si tak krutě přivlastnili Achab a Jezábél (2 Kr 9,24–26). Poté byla na Jehúův podnět zabita sama Jezábél (2 Kr 9,30–37) a zbytek Achabovy rodiny (2 Kr 10,1–11). Jizreel se ztotožňuje s dnešním Zer'inem, asi 90 km S od Jeruzaléma.

3. Jméno dané symbolicky Ozeášovu nejstaršímu synovi (Oz 1,4) a Izraeli (Oz 2,22).

4. Judejec (1 Pa 4,3).

J.D.D.

JMÉNO Dnešní běžný zvyk dát svému dítěti jméno, které se nám líbí, nebyl cizí ani biblickým rodičům. Jak jinak lze vysvětlit, že děvčátko dostalo třeba jméno Debóra (= věcla, Sd 4,4) nebo Ester (hebr. *h'ássá = myrta*)? Ani v případech, kdy se nabízí možnost spojit jméno s určitým vznešeným, morálním nebo náboženským postojem, nelze dokázat, zda šlo určitě o tento záměr, nebo zda rodiče jednoduše dali přednost tomuto pojmenování před jiným. Můžeme např. odhadovat smutnou historii jména Achíkam (= můj bratr povstal), jež vypovídá o tom, že v rodině došlo k tragickému úmrtí a že žal z něho údajně mělo zmírnit narození dalšího syna. Avšak Achíkam je také příjmeně znející jméno, a jelikož nemáme žádné důkazy o opaku, mohlo být vybráno pouze z tohoto prostého důvodu.

Existuje tedy určitě nebezpečí, že budeme biblická jména přeceňovat. Na druhé straně však nelze pochybovat o tom, že se v celém Písmu setkáváme s pojmovým pozadím, které se v udělování jména často naplno projevilo a o němž se ukázalo (i když na první pohled nehrálo při pojmenování dítěte žádnou nám známou roli), že nějak s pozdějším životem daného člověka souvisí. Např. Izajáš pojmenoval své dva syny záměrně tak, aby jeho lidu ztělesňovali určité aspekty Božího slova (Iz 7,4; 8,1–4). Jeho vlastní jméno (= Hospodin je spása), o němž bychom mohli říci, že je dostal „náhodou“, se pro tohoto proroka hodí naprosto přesně. Tvrdit, že všechny biblické postavy dostaly své jméno mimoděk nebo jen z libovůle rodičů, by znamenalo zlehčovat pohled Písma na jména a na způsob pojmenování: vztah mezi jménem a jeho nositelem je na to příliš těsný a také příliš dynamický.

I. Charakterizační pojmenování

Po celé Bibli nacházíme roztroušené obecné důkazy, které nás přesvědčují o tom, že např. jméno proroka zachránce není s Božím jménem a s motivem spasení spojeno náhodou. Zdá se, že šlo o přímé Boží řízení, kdy Hospodin již předem určil směr celého jeho života; typičtější je chápat dané jméno jako ztělesnění Božího slova, jež pak svého nositele přetvářelo tak, aby jeho život vyjadřoval obsah jména. V každém případě se tento dynamický pohled na jména a způsob pojmenování, s nímž se setkáváme v celém Písmu, výrazně liší od našeho statického chápání jmen jako pouhých rozlišovacích označení.

Většinu dynamických situací, při nichž docházelo k pojmenování, lze zařadit do následujících sedmi kategorií:

1. *Jména podle postavení.* První muž nazval svou nově vytvořenou partnerku „muženu“, a to proto, že mu byla rovna svým postavením (nebo, lépe řečeno, představovala jeho protějšek): on je *iš*, ona *iššá*. Úkol dávat jména v Bibli všeobecně souvisí s autoritou: Bůh označil pár, který stvořil, výrazem „člověk“ (Gn 5,2); člověk jako pán všeho stvoření pojmenoval zvířata (Gn 2,19n); rodiče (matka ve 28 a otec v 18 případech) dávají jména svým dětem; vítězný panovník mohl změnit jméno poraženému králi (2 Kr 23,34) atd. Avšak v 2 Kr 2,23 označuje muž ženu jako bytost, která je mu rovnocenným protějškem a podílí se s ním na vládě nad světem, který jim Bůh světil (Gn 1,28nn).

2. *Jména podle významných příležitostí.* Narození prvního syna představovalo pro Evu významný okamžik naplnění zaslíbení o vítězném potomstvu; proto říká, že „získala Hospodina“ (Gn 4,1). On splnil svůj slib a ona porodila syna – „získala“ (sloveso *qānā*), odtud jméno dítěte Kain (*qajin*).

3. *Jména podle události.* Někdy jména vyjadřují celou situaci, např. Bábél (Gn 11,9) nebo Peleg (Gn 10,25). Oba tyto názvy se kvalitativně shodují, ale o šlo, vidíme jasněji u jména Bábél, jehož vznik dokumentuje Písmo podrobněji: toto pojmenování je v podstatě Božím slovem. V lidech se projevila tendence k oddělování a rozptylování (11,4) a pod vlivem svého technického pokroku (v. 3) se rozhodli, že se sami ochrání. Boží výnos míří proti jistotě člověka, že ho může zachránit jeho vlastní moudrost. Slovo, kterým Hospodin odsuzuje lidský rozum právě k té neschopnosti, které se člověk bojí (v. 8), je stručně vloženo do struktury pozemských záležitostí prostřednictvím místního jména „Bábél“ (= zmatek), které má napříště symbolizovat v biblických vyprávěních zlého ducha (sr. např. Iz 13,1; 21,1–10; 24,10; Zj 18,2 atd.; *BABYLÓN).

4. *Jména podle okolnosti.* Izák dostal jméno podle smíchů svých rodičů (Gn 17,17; 18,12; 21,3–7); Samuel na základě modlitby své matky (1 S 1,20); Mojžíš proto, že ho faraonova dcera vytáhla z vody (Ex 2,10); Í-kábód z důvodu ztráty Boží schrány, což se chápalo jako znamení, že Hospodin odňal lidu svoji přízeň (1 S 4,21); Jákob byl pojmenován podle polohy dvojčat při porodu (Gn 25,26). V mnoha takových případech Bible přináší důkazy, které svědčí o tom, že tyto „náhody“ jsou ve skutečnosti symbolické: vítězství u Rudého moře se Mojžíš stává zcela jasně mužem vytaženým a vytažujícím z vody; Samuelův život je doslova příběhem člověka, který zakusil vyslyšení modlitby atd. Jinými slovy, neustále se zde

projevuje vztah mezi myšlenkou pojmenování a dynamikou všemocného Božího slova, jež působí to, co vyhláší.

5. *Jména podle proměn a změn.* Taková jména měla ukázat, že do života dané osoby vstoupilo něco nového, že jedna kapitola skončila a začala nová. I když tato nová jména naznačují obvykle něco nadějnějšího a slibnějšího, musíme začit smutným přejmenováním *iššá* (Gn 2,23) na Evu (Gn 3,20). Tehdy nastupuje místo výrazu, který vyjadřoval rovnocenné postavení a vztah vzájemného doplňování, jméno označující funkci. Původní pojmenování vystihovalo to, co v ženě viděl její manžel (a byl tomu rád), zatímco pozdější znázorňovalo, k čemu mu měla sloužit, když jí na její touhu odpovídal svou nadvládou (Gn 3,16). Do této kategorie však patří i přejmenování Abrama na Abrahama, jež mělo označovat začátek nového člověka s novými možnostmi: bezdětný Abram (jehož jméno „Vznešený otec“ představovalo jen hořkou ironií) se stal Abrahamem; toto jméno sice gramaticky neznamená „Otec mnoha národů“, ale svou asonancí dostatečně koresponduje se slovy, která by tuto myšlenku (v delším znění) vyjadřovala. Na tomto základu asonance funguje řada charakterizačních jmen. Tak se jednoho dne z Ben-óniho stal Ben-jamín (Gn 35,18): jméno označující okolnost bolesti a ztráty se změnilo ve výraz „Syn zdaru“. Stejný význam mělo také jméno Petr, které udělil Šimonovi (J 1,42) Ježíš, sr. Mt 16,18, i Saulovo (údajně) vlastní přejmenování na Pavel (Sk 13,9).

6. *Prorocká nebo varovná jména.* Výrazný příklad této kategorie tvoří dva Izajášovi synové. Prorok měl takovou jistotu, že skrze něho přichází Boží slovo, že byl ochoten ztělesnit je ve svých synech. Ti tak ve své době představovali „slovo, které se stalo tělem“ – největší z živě zpodobených prorocství (*PROROCŤVI) ve ŠZ. Sr. Iz 7,3; 8,1–4.18. Viz též 2 Kr 24,17, kde jméno Sidkijáš zosobňuje rys spravedlnosti (*šedek = spravedlnost*), k níž nového krále nabádal faraon. Také když Pán označil Jakuba a Jana výrazem „Boanerges“, jednalo se o varování před nepřijatelným prvkem hněvu v jejich horlivosti (Mk 3,17; sr. L 9,54) a i v tomto případě se jméno projevilo jako účinné Boží slovo.

7. *Jména vyjadřující prosbu nebo spojení s Boží osobou.* Jméno jako Nábál (*nābāl = bloud*; 1 S 25,25) mohlo dítě dostat jen na základě matčiny modlitby: „Nenech ho vyrůst jako pošelce!“ Z čeho asi tato prosba pramenila, lze si domyslet i bez velké představitosti. Tento prvek modlitby zřejmě obsahovalo také mnoho jmen spojených s Boží osobou nebo alespoň většina těch, která jsou založena na nedokonalém vidu slovesa: např. Ezechiel (Ať Bůh poslouchá!), Izajáš (Ať Jah[ve] spasil!). I jména znamenající v doslovném překladu prohlášení (např. Jóachaz = Jahve uchopil), vznikla pravděpodobně jako zbožná rodičovská přání, ne vždycky splněná. To lze vidět právě na příkladu Nábala (1 S 25) nebo v případě krále Achaza, jehož jméno je pravděpodobně zkrácenou podobou jména „Jóachaz“. Vzhledem k tomu, co o tomto politicky schopném, avšak z duchovního hlediska pošelcím králi víme, můžeme oprávněně předpokládat, že ze svého jména záměrně vypustil prvek poukazující na Hospodina.

Pojmenování Pána Ježíše Krista nezapadá ani do jedné z předchozích kategorií. Ve vztahu k SZ proctvím (Mt 1,23 s Iz 7,14; L 1,31–33 s Iz 9,6n) naznačuje jméno Ježíš, že jeho nositelem je Bůh na-

JMÉNO

rozený z panny a zaslíbený král z Davidova rodu. Příznačné je, že první člověk jmenovaný v NZ má jméno spojené s naplněním prorocství: Boží záměry docházejí svého uskutečnění. Ježíš je samo o sobě jméno prorocké, které předjímá, co on sám učiní. Jedná se o velmi významný aspekt, neboť prorocká jména ve SZ vyjadřovala, co učiní Hospodin, a ve vztahu k tomuto jednání zaujímala postavení hlasatele či ukazatele. Ježíš je však sám naplněním obsahu svého jména.

II. Boží jméno

Všechny důkazy svědčící o tom, že na lidské úrovni je jméno něčím významným a opravdu mocným, že svého nositele nejen označuje, ale také utváří, se soustřeďují kolem pojmu „Boží jméno“ (*Boží MĚNA), jenž v Písmu zaujímá centrální postavení. „Boží jméno“ samozřejmě není termín výlučně biblický. Například mezi starověkými Řeky se Hésiodos snažil o hlubší pochopení bohů studiem jejich jmen a tuto metodu lze po provedení patřičných změn pokládat za ústřední i v biblické teologii.

V určitém smyslu stojí Písmo na zjevení Božího jména. Ve SZ znali praotcové svého Boha podle jeho titulů (např. Gn 14,22; 16,13; 17,1), mezi nimiž figurovalo i do té doby nevysvětlené „Jahve“. Význam Mojžíše a exodu tkví v tom, že pojem, sloužící dosud k pouhému označení, byl zjeven nikoli jako titul, byť sebeznešenější, ale jako osobní jméno. Události spojené s vyjitím z Egypta, vykoupení Božího lidu, hod beránka a přechod přes Rudé moře odkrily a potvrdily zjevení uložené v tomto jménu. V NZ tomu odlišně povídala služba a vykupitelský čin Ježíše Krista, přičemž užívání rozlišujících „jmen“ Božích (svatá Trojice, Otec, Syn a Duch svatý) souvisí se zahájením Ježíšovy veřejné služby, kdy se při svém křtu začal záměrně počítat mezi přestupníky (sr. Mk 1,9–11). Jan vidí význam této události, a proto Krista při křtu úmyslně prohlašuje za beránka Božího (J 1,29n). Toto srovnání by mělo varovat před ztotožňováním SZ Boha (Jahve) s NZ zjevením Boha Otce. Jahve byl spíše svatou Trojicí v *skrytosti*.

Svým tvarem představuje Boží jméno *Jahve* buď jednu z forem prostého slovesného kmene „byť“ a znamená „on je (živý, přítomný, činný)“; anebo se jedná o faktitivní tvar tohoto slovesa: „on uvádí v bytí“. Věta, která toto jméno vysvětluje (Ex 3,14, *Jsem, který jsem*), znamená buď „Zjevuji svou činnou přítomnost jakkoli a kdykoli chci“, nebo „Působím to, co jsem se rozhodl působit“. V kontextu Ex 3–20 se to vztahuje jednak na události spojené s vyjitím se z Egypta, v nichž je Jahve aktivně přítomen (a které opravdu záměrně uskutečnil), a současně také na předchozí teologický výklad (Ex 3,1–4,17; 5,22–6,8) tohoto dění poskytnutý Mojžíšovi. Jahve tedy ztělesňuje Boha zjevený a historie, přičemž se dává poznat zejména jako Bůh, který zachraňuje svůj lid (na základě smluvního zaslíbení) a poráží ty, kdo odporují jeho slovu.

Přestože je toto zjevení poznání Boha tak bohaté, Boží jméno jasně obsahuje i prvek tajemství. Výrok *Jsem, který jsem* sám o sobě neříká víc než to, že Bůh zná svoji vlastní podstatu: jde o vyjádření Boží svrchovanosti ve zjevení sebe sama. Pokud má něco být sděleno, musí to oznámit on, a řekne pouze to, co si sám přeje. Sr. Gn 32,29; Sd 13,17. To ovšem v žádném případě nelze spojovat s magickými představami. V okolním pohanském světě znamenala znalost

jména nějakého boha, že člověk na něm získává určitou moc, což bylo vlastně logické rozvinutí (falešná náboženství bývají obvykle logickým rozpracováním pravdy) myšlenky, že právo „pojmenovat“ má osoba s vyšším postavením. Jahve žádné zjevení sebe sama nezatajoval ze strachu, že by ho člověk začal ovládat. Jeho zjevení je spíše součástí plánu, který připravil pro svůj lid. Tím se poněkud „povrchní“ vztah vyjádřený tituly stává výsoco osobním vztahem k Bohu, jenž umožňuje svému lidu nazývat ho jménem, přičemž to, co zatím zůstává výsoco osobním vztahem k Bohu, jenom proto, že okamžik nejvyššího zjevení teprve přijde. Nicméně to, co již můžeme znát, není falešná představa, kterou později bude třeba odložit, ani částecná pravda (neboť *to je navěky mé jméno*, Ex 3,15), jež se teprve musí doplnit, nýbrž jediný způsob vyjádření celé pravdy, která bude později odkryta ještě plněji a velkolepěji. Boží „jméno“ tvoří jádro postupného zjevení.

Třebaže toto jméno nepropůjčuje „moc“ v magickém smyslu (sr. Sk 19,13nn), přece jeho poznání uvádí lidi do zcela nového – důvěrného – vztahu s Hospodinem. V tom totiž tkví pravý význam výrazu „znát jménem“ (sr. Ex 33,12.18n; J 17,6). Takto popisovaný vztah iniciuje Bůh; jednotlivě i jako celek jsou Boní lidé „nazýváni jeho jménem“ (sr. 2 Pa 7,14; Iz 43,7; Jr 14,9; 15,16; Am 9,12). Navíc se motiv této Boží iniciativy často vysvětluje tak, že Hospodin jedná „pro své jméno“ (sr. zjevíma Ez 20,9.14.22.44), prostřednictvím skutků, skrze něž „si učinil jméno“ (např. 2 S 7,23; Neh 9,10). Boží jméno tak slouží jako shrnující způsob vyjádření toho, kým je Bůh sám o sobě (jeho jméno představuje veškeré pravdivé poznání o něm a o motivech jeho jednání), a také toho, kým je Bůh pro ostatní, když jim umožňuje poznat jeho jméno (uvádí je do své pravdy) a sdílet se s ním (uvádí je do společenství se sebou).

V Písmu máme pět dostatečně ověřených aspektů této základní situace, takže si můžeme stručně popsat každý z nich, přestože ne všechny jsou v Písmu zastoupeny stejnou měrou.

1. Především Jan klade důraz na vyjádření lidské zkušenosti s Bohem skrze víru „ve jméno“, tj. osobní odevzdání se Pánu Ježíši tak, jak to je zjeveno v podstatě jeho Osoby a působení (např. J 3,18; 1 J 3,23).

2. Ti, kdo tvoří Boží lid, jsou „zachováni“ v jeho jménu (např. J 17,11), což navazuje na výrazný SZ obraz jména jako pevné věže (např. Pf 18,10), v níž mohou hledat bezpečí, a také jména, které přijímá manželka od svého muže jako záruku zaopatření a ochrany (sr. „nazýváni jeho jménem“ viz výše). Když se o křesťanech říká, že jsou „ospravedlněni ve jméno“ (1 K 6,11), znamená to, že jméno (neboli Ježíšova neměnná podstata i shrnutí všeho, kým je a co udělal) tvoří základ pro jisté vlastnictví veškerého požehnaní, které z toho plyne.

3. Hospodin zajišťuje svou přítomnost uprostřed svého lidu tím, že mezi nimi nechává „přebývat své jméno“. Sr. Dt 12,5.11.21; 14,23n; 16,2.6; 2 S 7,13 atd. Někdy se vyskytuje chybný názor, že SZ rozlišuje mezi „teologií jmen“ a „teologií slávy“, ale ve skutečnosti se zde jedná o totéž. Když chtěl např. Mojžíš vidět Hospodinu slávu, zjistil, že musí být slovně vyjádřena pomocí jména (Ex 33,18–34,8). Pisatel Deuteronomia v žádném případě nenahrazuje masivní představu přebývání slávy jemnější představou přebývání jména. Pravděpodobně platí, že „sláva“ vyjadřuje spíše „pocit“ Boží skutečné přítomnosti, včetně mno-

hého, co je právem nedostupné a nepopsatelné, zatímco „jméno“ vysvětluje, proč tomu tak je, formuluje neviditelné a buď bázeň, neboť Bůh Bible se nikde nezabývá bezobsažnými svátostmi, nýbrž poskytuje vždy jasná prohlášení.

4. O Božím jménu se hovoří jako o „svatém jménu“ a tento přívlastek se u něho vyskytuje častěji než všechny ostatní dohromady. Právě toto vědomí posvátnosti Božího jména vedlo nakonec k odmítnutí užívat jméno „Jahve“, čímž se z českých překladů celý tento význam Božího jména vytratil. „Svatost“ jména však nemá bránit jeho užívání, nýbrž zneužívání: právě z tohoto důvodu se zjevení Božího jména nesmí nikdy spojovat s představou nějakého magického podílu na Boží moci. Rozhodně neplatí, že by lidé pomocí jména byli schopni ovládat Boha, ale naopak, Boží jméno vede člověka k utváření Hospodina (např. Lv 18,21) a ke službě lidem (např. Ř 1,5). „Jméno“ je tedy motivem služby, obsahuje též poselství (např. Sk 9,15) a představuje také nástroj moci (např. Sk 3,16; 4,12).

5. V celém Písmu rovněž představuje Boží jméno východisko pro modlitbu, např. Ž 25,11; J 16,23n.

Je příznačné, že NZ spojuje křest se jménem – buď svaté Trojice (Mt 28,19), nebo Pána Ježíše (např. Sk 2,38). Rozdíl spočívá v tom, že v prvním případě se zdůrazňuje celková realita Boží povahy a záměru a plnost požehnaní určeného pro daného člověka, zatímco v druhém případě se zase vyzdvihuje, že toto všechno lze získat skrze jediného prostředníka, Ježíše Krista.

BIBLIOGRAFIE. J.-J. von Allmen, *The Vocabulary of the Bible*, 1958, s. v. „Name“; *IDB*, 1962 a dodatek, 1976; viz též J. Pedersen, *Israel* 1 a 2, 1926, str. 245–259; J. Barr, „The Symbolism of Names in the OT“, *BJRL* 52, 1969–70, str. 11–29; L. Hartman, „Into the Name of Jesus“, *NTS* 20, 1973–4, str. 432–440; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; R. de Vaux, „The Revelation of the Divine Name YHWH“ in J. I. Durham a J. R. Porter, *Proclamation and Presence*, 1970, str. 44, 48–75; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, str. 37–44; G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, str. 33, 122n; H. Bietenhard, F. F. Bruce, *NIDNTT* 2, str. 648–656.

J.A.M.

JÓAB (hebr. *jô'áb* = Jahve je otec).

1. Syn Serúji, Davidovy nevlastní sestry (2 S 18,18). Jméno jeho otce zde zaznamenáno nemáme, ale Josephus (*Ant.* 7. 11) uvádí, že to byl Súrí, jehož hrob se nacházel v Betlémě (2 S 3,23).

O Jóabovi poprvé slyšme ve chvíli, kdy se svými bratry Asáelem a Abišajem přivedl u Chelkat-súrím Davidovu armádu k vítězství v boji proti Iš-bóšetovu vzbouřeneckému vojsku vedenému Abnérem (2 S 2,12–17). Na útěku byl *Abnérem donucen v sebeobraně zabít *Asáela. Jeho samotného později zrádně usmrtil Jóab, údajně z důvodu krevní msty (2 S 2,23; 3,27.30), ale pravděpodobně také proto, že se pro svou novou deklarovanou věrnost Davidovi stal Abnérem Jóabovým silným sokem v boji o královu přízeň.

David se na svého synovce kvůli této vraždě zlobil, nad Abnérem velmi truchlil jako nad „velkým velitelem“ a prorokoval, že Bůh vraha potrestá (2 S 3,31–39). Nicméně po dobytí jebúsejské pevnosti se Jóab stal vrchním velitelem celého Izraele (2 S 5,8; 1 Pa 11,6.8), jemuž David v té době vládl.

Jóab se projevil jako schopný vojevůdce, který výrazně napomohl stabilizaci království, ale jeho charakter tvořila zvláštní směsice vlastností. Kromě násilnosti, jichž se dopustil sám, je jeho krutost patrná i na tom, jak hladce pochopil a uskutečnil Davidův plán zabít Urijáše (2 S 11,6–26). Uměl však být také velkomyšlný, např. když slávu za dobytí Raby Amónovců přenechal Davidovi (2 S 12,26–31). Snad nejvýše pozoruhodné a překvapivé je to, že se snažil odradit Davida od sčítání lidu (2 S 24,2–4).

Při jedné příležitosti Jóab vyzval ve smírci roli když urovnává vztahy mezi Davidem s Abšalomem (2 S 14,23.31–33), ale později, když se jasně prokázala Abšalomova vina, se podílel na jeho usmrcení (2 S 18,14–33), přestože David přikázal jeho život ušetřit. Po tomto incidentu jmenoval David místo Jóaba velitelem Amasu (2 S 19,14), ale pohotovový Jóab potlačil Šebovo povstání a využil první příležitosti, kdy mohl nového velitele, jenž se projevil jako neschopný, zabít (2 S 20,3–23). Zdá se, že Jóab si poté na čas znovu získal přízeň (2 S 24,2).

V závěru Davidova života Jóabova oddanost králi ochabla a spolu s Ebjátarem a dalšími podporoval nástupnictví Adónijáše (1 Kr 1,5–53), přestože David rozhodl, že jeho následníkem bude Šalomoun (1 Kr 2,28). Jen jednou se Jóab postavil na nesprávnou stranu a to jej nakonec stálo život (1 Kr 2,34), když ho Benajáš s tichým Šalomounovým souhlasem zabil před oltářem v Gibeónu, kam uprchl do svatyně.

2. Judejec, syn Serajáše (1 Pa 4,14; sr. Neh 11,35).

3. Čeledí, která se vrátila ze Zerubábelem (Ezd 2,6; Neh 7,11). Pravděpodobně také „Jóabovi synové“ z Ezd 8,9.

J.D.D.

JÓACHAZ (hebr. *j'oh'āhāz* = Jahve uchopil).

1. Varianta jména *Achazjáš, což byl Joramův syn, šestý judský král (asi 848–841 př. Kr.); 2 Pa 21,17; 25,23). Složka označující Hospodina je spíše na prvním než na posledním místě.

2. Syn Jehúa, jedenáctý král S izraelského království, který po smrti svého otce panoval 17 let (asi 814–798 př. Kr.); 2 Kr 13,1). Za jeho vlády došlo k opakovanému vpádu Sýrie pod vedením *Chazaela a *Ben-hadada II., což se vykládá jako důsledek jeho zlych činů (13,2–3). Patřilo k nim mimo jiné tolerování pohanské modloslužby (v. 6). Jóachazovo vojsko bylo natolik zničené (v. 7), že nakonec musel volat o pomoc k Hospodinu (v. 4; sr. v. 22).

3. Zápis *Tiglat-pilesera III. zaznamenává, jak dostal tribut od *ia-u-ḥa-zi* = judského Jóachaza (*DOT*, str. 57). Jde o plný tvar zkráceného jména *Achaz, které se vyskytuje v 2 Kr 16,7n a označuje třináctého judského krále, jenž poslal dary asyrskému králi.

4. Čtvrtý syn Jóšijáše (1 Pa 3,15), který se stal po smrti svého otce u Megidda osmnáctým judským králem (asi 609 př. Kr.); 2 Kr 23,30). Po třech měsících vlády ho faraon Néko nechal odvést do svého hlavního stanu v Rible v Chamátě a pak do Egypta, kde zemřel (23,33n). Jeremjáš ho nazýval *Šalúm (Jr 22,11n), což napovídá, že Jóachaz bylo jeho královské jméno (sr. A. M. Honeyman, *JBL* 67, 1948, str. 20).

D.W.B.

JÓAŠ (hebr. *jô'áš*, *j'oh'ās* = Jahve dal).

1. Otec *Gedeóna; příslušník Abiezerovy větve Manasesova kmene, žijící v Ofře (Sd 6,11–32). Vy-

JÓB

znavač Baala, který měl svůj vlastní oltář a posvátný kůl. Gedeón je odstranil a nahradil oltářem Hospodinu (vv. 25–27) a těm, kdo chtěli bránit Baala, řekl, že bůh se přece o sebe může postarat sám (v. 31). Pravděpodobně Jóaš přejmenoval Gedeóna na Jerubaala (v. 32).

2. Obouručně bojující benjamínovský bojovník, který byl sice příbuzným Saula, ale pomáhal Davidovi při jeho povstání (1 Pa 12,1–3).

3. „Syn“ krále *Achaba, k němuž měli odvést proka Mikajáše, když ho chtěl vladář uvěznit za jeho nepřívznivé proroctví (1 Kr 22,26; 2 Pa 18,25n). Je možné, že „královí syn“ znamenal spíše titul úředníka než vyjádření příbuzenského vztahu.

4. Syn *Achazjáše a osmý judský král (asi 837–800 př. Kr.). Když Atalja po smrti svého syna Achazjáše vyhladila královský rod, Jóaše ukrývala jeho teta Jóseba pod ochranou svého manžela velekněze *Jó-jady 6 let v chrámu (2 Kr 11,1–6; 2 Pa 22,10–12). Když mu bylo 7 let, Jójada ho prohlásil králem a Atalja byla popravena (2 Kr 11,7–20; 2 Pa 23,1–15).

Jóašova vláda trvala 40 let (2 Kr 12,1), je ovšem možné, že tento údaj zahrnuje i 6 let Ataljina panování. S pomocí Jójady přestavěl chrám (2 Kr 12,5–16; 2 Pa 24,4–14), ale po veleknězově smrti dovolil znovuzavedení pohanských způsobů (2 Pa 24,17n). Když jej kvůli tomu Jójadův syn Zekarjáš napomenul, nechal ho zabít (2 Pa 24,20–22). Ve snaze zabránit vpádu Syřanů Jóaš podplatil syrského krále *Chazaala chrámovým pokladem (2 Kr 12,18n). Jóaš se stal obětí spiknutí, které zosnovali jeho úředníci, aby jej sesadili (2 Kr 12,21n; 2 Pa 24,25n).

5. Syn *Jóachazův; dvanáctý král Izraele, který panoval 16 let (asi 601–786 př. Kr.; 2 Kr 13,10). Za jeho vlády byl Izrael pod vnějším tlakem ze tří stran. Stéla Adad-nirárho III. z Rímy zaznamenává, že r. 796 př. Kr. přijal tribut od „Ja-a-su ze Samařů“ (S. Page, *Iraq* 30, 1968, str. 139nn; sr. A. Malamat, *BASOR* 204, 1971, 37nn ohledně čtení tohoto jména). Aramejci je utlačovali, ale dříve ztracené území se od nich Jóašovi podařilo získat zpět (2 Kr 13,22–25). Pomáhal mu při tom stárnoucí Eliša (vv. 14–19). K boji ho vyzval také judský král *Amasjáš, kterého porazil. Vyplnil Jeruzalém a poslušnost poražených si zajistil tak, že s sebou odvedl rukojmí (2 Kr 14,8–14; 2 Pa 25,17–24).

BIBLIOGRAFIE. A. Malamat in *POTT*, str. 145nn.
D.W.B.

JÓB (hebr. *'ijjôb*). Kromě knihy, která nese jeho jméno, a letných zmínek v Ez 14,14,20 a Jk 5,11 nemáme o Jóbovi žádné spolehlivé informace. Nedá se dokázat, že židovské, křesťanské a muslimské legendy o Jóbovi (muslimské legendy shrnul W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, 1947, k. 6) mají nějaké pevnější kořeny v předbiblické podobě příběhu. Odhlédneme-li od tradice, která určuje významnou polohu Jóbova domu (viz níže) a která navíc může být pouze dobře vymyšlenou dedukcí z Bible, zdá se, že se tu jedná o lidové nebo zbožné fantazie.

Jestliže Daniela (*dāni'el*) v Ez 14,14 nebudeme ztotožňovat s Danielem (*dānijjē'el*) z doby babylónského zajetí, ale s člověkem zmíněným na ugaritském nápisu, můžeme s určitou jistotou všechny tři jména v Ez 14,14 zařadit do velice rané doby. Pokud toto vodítko nepřijmeme, nemáme k dispozici žádný náznak toho, kdy Jób žil. Kde se nacházela země Ús, v níž bydlil, není jisté. V současné době se v této sou-

vislosti hovoří obvykle o hranicích Edómu, protože některé prvky v knize jsou považovány za edómské, avšak tradice, podle níž tato země ležela v Chauránu (Bášan), vypadá mnohem pravděpodobněji. Jób byl velmi bohatý člověk s vysokým společenským postavením, ale kniha klade tak velký důraz na jeho místo mezi moudrymi, že se vyhýbá přesným detailům. Přesto však legendy, které o něm mluví jako o králi, můžeme bez váhání odmítnout.

Satan dostal od Hospodina svolení, aby Jóba zkoušel. Oloupil ho o bohatství, o jeho deset dětí a dokonce i o zdraví. Jakou konkrétní nemocí byl stížen, nevíme, ale většinou se hovoří o elefantiáze, erytému nebo neštovicích. Různost těchto možností vyplývá z toho, že příznaky choroby kniha popisuje výsoce básnickým jazykem. Jóbovi příbuzní a sousedé si jeho neštěstí vysvětlovali jako Boží trest za velký hřích, a roto jej vyhnali ven z města, což davu působilo obzvláštní potěšení. Také jeho manželka se ztotožnila s míněním většiny a snažila se jej přimět k tomu, aby nevyhnutelný konec urychlil prokletím Boha.

Jóba navštívili jeho tři přátelé – Elifaz, Bildad a Sófár. Také patřili k moudrymi a byli stejně bohatí a vlivní jako dříve on. Když uviděli, v jakém hrozném stavu se Jób nachází, přijali i oni všeobecně rozšířený názor a mohli spolu s ním jen mlčky sedět 7 dní na hnojšti za městskou branou a truchlit nad tímto napůl mrtvým mužem. Výbuch Jóbova utrpení vedl k dlouhé vášnivé debatě, kterou ukončil dlouhý slovní vstup mladého Elihá. To vše pouze odhalilo zkaženost tradiční moudrosti a teologie tváří v tvář výjimečnému případu, jaký představovala Jóbova situace. Nedostatek pochopení ze strany přátel dovedl sice Jóba téměř k šílenství, ale na druhé straně lze říct, že ho obrátil k Hospodinu a připravil jej na zjevení Boží svrchovanosti, které mu přineslo pokoj. Skutečnost, že Hospodin Jóba uzdravil, zdvojnásobil jeho bohatství a daroval mu nových deset dětí, všechny ohromila. H.L.E.

JÓB, KNIHA

I. Základní obsahová linie

První 2 kapitoly (v próze) informují o setkání, k němuž došlo v nebi mezi Hospodinem a satanem, a o jeho účincích na zemi. K 3. tlučočí Jóbovo veliké „Proč?“, v k. 4 a 5 předkládá své názory Elifaz a Jób mu odpovídá v k. 6–7. Bildad se ujímá slova v k. 8, Jób odpovídá v k. 9–10. První kolo debaty zakončuje Sófárův příspěvek v k. 11 a Jóbova odpověď v k. 12–14. V druhém kole slyšíme Elifaza (15), Bildada (18) a Sófara (20) a Jóbovy reakce v k. 16–17, 19 a 21. Podle toho, jak vypadá text (viz níže III), je třetí kolo neúplné a hovoří v něm pouze Elifaz (22) a Bildad (25), Jób jim odpovídá v k. 23–24, 26–27. Po mezihře opěvující moudrost (28) Jób shrnuje dosavadní diskusi (29–31). Elihův vstup následuje v k. 32–37 a v pasáži 38–42,6 zasahuje do rozhovoru sám Hospodin. Kniha končí prozaickým epilogem, v němž se hovoří o obnově Jóbova zdraví a prosperity (42,7–17).

II. Autorství a doba vzniku

Autora knihy neznáme. „Oficiální“ talmudská tradice, kterou se řídila řada starších křesťanských spisovatelů, říká, že knihu napsal Mojžiš (*Baba Batra* 14b, *seq.*), ale z pokračování této pasáže a dalších tvrzení vyplývá, že se jedná pouze o zbožné prohlášení, založené pravděpodobně na domněnce o vhodnosti, které ne-

musíme brát vážně. Prostým faktem zůstává, že nemáme žádný čistě objektivní důkaz, jímž bychom se v otázce autorství a doby vzniku mohli nechat vést. Argumenty pro velmi ranou dobu vzniku spočívají především v absenci jakýchkoli zmínek o historii Izraele, avšak tuto skutečnost lze dostatečně vysvětlit také autorovým přáním hovořit o ústředním problému mimo rámec smlouvy. Jiné skutečnosti, jako např. zmínka o Kaldejcích jako kočovných nájezdnících (1,17) a o archaickém *q'sitá* (42,11), poukazují pouze na starobylou příbuznost, avšak nikoli na stáří jeho psané podoby. Soudobí badatelé se v určování doby vzniku různí a ve svých odhadech se pohybují v rozmezí od doby Šalomounově asi do r. 250 př. Kr. Nejčastěji se objevuje datování mezi r. 600 a 400 př. Kr., i když stále narůstá tendence upřednostňovat spíše data pozdější. Teorie o vzniku knihy v době Šalomounově, kterou zastávají Franz Delitzsch a E. J. Young, předkládá nejstarší datum, jež lze rozumně přijmout. Na základě tématu, jazyka a teologie by se dalo usuzovat, že kniha vznikla pravděpodobně o něco později, ale protože představuje v hebr. literatuře jediné dílo svého druhu a má velmi zvláštní jazyk (někteří badatelé ji dokonce považují za předklad z aramejštiny, anebo předpokládají, že její autor žil mimo Izrael) a poněvadž je její teologie nadčasová, představuje každý pokus dogmaticky trvat na nějaké teorii projev subjektivismu a předem stanovených závěrů.

III. Text

Vzhledem k tomu, že zde máme jeden z nejobtížnějších básnických textů SZ a že jeho slovník obsahuje asi 110 slov (W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, str. 71), která se nikde jinde nevyskytují, byl písaruův úkol velice těžký. Různé verze naneštěstí v tomto případě při ověřování hebr. textu příliš nepomáhají. LXX je třeba užívat velice opatrně. V její starší podobě chybí asi 17–25 % hebr. verze, nejspíš proto, že se překladatelé svého úkolu zalekli; převod je zde často volný a opisný a nezřídka také nesprávný.

Hlavní textový problém se týká k. 26–27, které údajně obsahují Jóbovu odpověď na Bildadovu třetí řeč. Proti tomu, že Sófár potřetí nepromluvil, nelze nic namítat; koresponduje to s jeho povahou a mohlo by to nejzřejměji dokazovat Jóbovo slovní vítězství nad jeho přáteli. Jóba nepochybně slyšíme v 27,2–6, ale v daném kontextu mu v podstatě nemůžeme přiřkat též 27,7–23. Tyto verše tvoří pravděpodobně součást Sófárový třetí řeči, nebo snad patří Bildadovi. Pokud je tomu tak, nemáme dosud žádnou plně uspokojivou rekonstrukci textu a můžeme se také domnívat, že se část původního rukopisu ztratila, což si v případě křehkého papírového svitku jistě lze představit.

IV. Celistvost

Většina badatelů odděluje prozaický prolog a epilog od poezie pasáže 3,1–42,6. Proti teoriím, jež objasňují, že prozaické části jsou starší než verše a že jádro starého příběhu autor přepracoval ve velképou báseň, nelze nic namítat a s velkou pravděpodobností jsou správné. Neexistují žádné objektivní důkazy o tom, že by prozaický text později doplnil jiný autor, ať již na začátku nebo na konci skladby. V podání W. B. Stevensonova (*op. cit.*) se tato teorie stala podnětem k nepřirozenému výkladu celé knihy.

Velmi mnoho badatelů se domnívá, že určité pasáže byly do knihy vloženy později. V sestupném pořadí podle jejich důležitosti k hlavním z nich patří:

Elihůvovy výroky (32–37), chvála Boží moudrosti (28) a některé části Hospodinovy odpovědi (39,13–18; 40,15–24; 41,1–34). V každém z těchto případů považujeme lingvistické důvody pro tuto teorii za velice slabé. Argumentaci na základě jejich obsahu lze uznat pouze tehdy, když dané pasáže zkoumáme izolovaně. Snadno lze obhájit, že uvedené texty představují původní součást knihy.

V. Kniha Jób jako mudroslovná literatura

R. H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, str. 683n velice správně říká: „Jestliže náš básník patří k největším autorům lidstva, o čemž se dá pochybovat jen stěží, jeho tvůrčí duch se v otázce obecné osnovy díla nemusel nutně opírat o dřívější modely. ... Můžeme jej považovat za jedno z neoriginálnějších děl poezie lidstva. Báseň je ve skutečnosti tak originální, že nezapadá do žádné ze standardních kategorií, které vytvořila literární věda ... není výlučně lyrická ... ani epická ... ani poučná či reflexivní. ... ledaže bychom ji upravili tak, aby se do dané kategorie vešla.“ Konvence, která knihu Jóbovu považuje za hebr. mudroslovnou literaturu, ji řadí k Příslovní a knize Kazatel a srovnává ji s určitými eg. a bab. spisy „moudrosti“, avšak je oprávněná pouze tehdy, budeme-li natolik opatrní, že neopomeneme charakteristiku R. H. Pfeiffera. Přesto všechno je jasné, že Jób a jeho přátelé vystupují v knize především jako představitelé moudrých, jak je také Elihův oslovuje (34,2).

Moudří se v Izraeli nepochopili rozumem osvěceným „bázní Hospodinovu“ nazhospit Boha a jeho cesty studiem výrazně shodných lidských zkušeností. Typickým příkladem jejich chápání života je kniha Příslovní. Jób představuje vášnivý protest ani ne tak proti základní představě Příslovní, že život v bázni před Hospodinem přináší prospěch, zatímco bezbožnost je zdrojem utrpení a zkázy, jako spíše proti myšlence, že tímto způsobem lze Boží cesty plně pochopit. Jób není prototypem; představuje výjimku, která ukazuje, jak pošetilé je předpokládat, že hloubku Boží moudrosti a jeho působení lze plně pochopit prostřednictvím běžné lidské zkušenosti.

VI. Problematika knihy Jób

Báseň je myšlenkově tak bohatá a její dosah tak široký, že se zdá, jako by se v ní zrcadlila většina lidských zkušeností a jejich tajemství. Většinou se však předpokládá, že se zabývá především problémem lidského utrpení. W. B. Stevenson (*op. cit.*, str. 34nn) sice mímě nadsadil, ale jasně ukazuje, že o Jóbově tělesném utrpení se v bázni hovoří mnohem méně, než si často myslíme. Více než fyzická bolest trápí Jóba to, jak s ním jednají jeho příbuzní, sousedé, dav a konečně i jeho přátelé. Jsou to jenom další důkazy toho, že její Bůh opustil. Jinými slovy, Jóbovým problémem není bolest ani utrpení v širším smyslu, jeho problém je teologický: proč se Bůh nezachoval tak, jak to požadovává všechna teorie i jeho dřívější zkušenosti? Jób byl dítětem své doby, a proto svůj život přirozeně stavěl na názoru, že Boží spravedlnost nutně znamená rovnítko mezi dobrotou a blahobytem.

Mimo svůj kontext jsou slova jeho přátel a Elihá přijatelnější než mnoho unáhlených výroků Jóbových. Bůh je odmítá (42,7) nikoli pro nepravdivost, ale pro jejich předpokjatost. Vidíme to především v debatě o osudu svěvolníků. Přes všechno Jóbovo přehánění si najednou uvědomujeme, že jeho přátelé v podstatě *a priori* vytvářejí obraz toho, jaký by měl být osud

svévolníka. Svou představu Hospodina budují pouze na základě pečlivého výběru důkazů. Jóbovo utrpení způsobil rozpad jeho teologického obrazu světa.

To vysvětluje zdánlivě neuspokojivé vyvrcholení, kdy Bůh na Jóbovy otázky ani obvinění neodpovídá, a přestože vyhláší velikost své všemohoucnosti, nikoli své etické vlády, Jób je spokojen. Uvědomuje si, že jeho chápání Hospodina se zhroutilo, protože bylo příliš úzké; jeho problémy se vytratily, jakmile si uvědomil Boží velikost. Cílem knihy není vysvětlit problém utrpení, ale vyhlásit, že Hospodin je tak veliký, že žádná odpověď na otázku utrpení není nutná, protože by přesáhla omezené chápání člověka; totéž platí i o dílčích problémech s tím spojených.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver a G. B. Gray, *The Book of Job, ICC, 1921*; G. Hölscher, *Hiob, 1937*; J. C. Rylands, *Revelation in Jewish Wisdom Literature, 1946*; W. B. Stevenson, *The Poem of Job, 1947*; H. L. Ellison, *From Tragedy to Triumph, 1958*; E. Dhorme, *The Book of Job, 1967*; H. H. Rowley, *Job, NCB, 1970*; F. I. Andersen, *Job, TOTC, 1976.* H.L.E.

JÓEL, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Knihy Jól obsahuje čtyři hlavní témata:

1. hrozné následky opakovaných ničivých záplav kobyly, které mají sloužit také jako symbol;
 2. obnovená plodnost země po pokání Izraele;
 3. dary Ducha;
 4. poslední soud nad národy, které ublížily Izraeli, a požehnání judské zemi.
- Ve všech těchto tématech se kombinují primární i eschatologické důrazy.

1. Záplava kobyly (1,1–12)

O kobylykách ve SZ viz také Ex 10,12–15 *et passim*; Ž 78,46; 105,34; též Pf 30,27; Na 3,15.17 atd. (*ZVĚŘATA v BIBLI)

a) Jól obvyklým prorockým způsobem prohlašuje, že přijal slovo od Hospodina, a udává své vlastní jméno a jméno svého otce, obě jinak neznámá (1,1).

b) Břemeno jeho poselství je obrovské – záplava kobyly děsivých rozměrů v několika po sobě následujících hejnech (1,2–4; sr. Ex 10,14). Uplnou diskusi o etymologii, entomologii a obraznosti v. 4 lze najít v komentářích.

c) Následuje barvitý popis účinků záplavy (1,5–12). Jako první je, snad výsměšně, zmíněn opilec, který ztrácí svou potuchu. Zuby obrovského množství kobyly nahánějí strach (sr. Pf 30,14 atd.) – pohltní i kůru fíkovníku a bílý šťavnatý vnitřek zůstane obnažen. Chrámoví kněží by měli truchlit s hořkostí stámoucí panny, jejíž snoubenec zemřel před svatbou, protože dojde i k přerušení přístupu obětinního materiálu (sr. Da 8,11; 11,31; 12,11; oproti Iz 1,11–15; Mi 6,6 atd.). Prorok živě popisuje zkázu obilného pole, vinice a sadu.

2. Ovoce pokání (1,13–2,27)

a) Kněží v zmiňovaných suknicích mají v den Božího hněvu, „zhouby od Všemohoucího“, s modlitbou a postem naříkat (1,13–15; viz Neh 9,1; Est 4,3.16; Da 9,3 atd., oproti Iz 58,4nn; Jr 14,12; Za 7,5 atd.). SZ názory na oběti a půst si neprotičejí; většinou závisí na daných okolnostech a konkrétním způsobu jejich užití. Jóela není nutno odsuzovat za to, že na obřady klade větší důraz než Amos či Izajáš.

b) Zdá se, že je rozumné chápat následující oddíl (1,16–20) jako modlitbu, i když začíná líčením obrazu zkázy, kterou přinesly kobyly. V. 18 by se měl číst „Co do nich dáme?“ – tj. chatrné stodoły nebudou opraveny, protože jich není třeba. Oheň a plamen v. 19 mohou představovat horko a sucho nebo také jasné červené zbarvení těl kobyly.

c) Prorok se nyní vrací od popisu ničivých následků záplavy kobyly k jejich počátečnímu náporu a přirovnává ho ke dni Hospodinovu (2,1–11). V. 2b představuje typické orientální rčení (sr. Ex 10,14). Přesné a názorné je přirovnání hejna k postupujícímu ohni. Dříve plodná země se po útoku kobyly stává černou pouští (v. 3). Vlastní zkušenost se odráží také v přípodobnění jednotlivých kobylyk k jezdcům na koni a v paralele mezi hlukem jejich postupu a zvukem rychle se šířícího stepního požáru (vv. 4n). Před nezvratným, dokonale uspořádaným postupem nesčíslných myriád tohoto hmyzu, neporazitelného už kvůli jeho množství, lidé zůstávají zděšeně stát, neschopni pohybu (vv. 6–9). Skutečné kobyly mohly symbolicky znázorňovat pohany v údolí rozhodnutí před jejich soudem.

d) Ani v hodinu hrůzy není příliš pozdě na pokání, doprovázené umrtvením těla (2,12–14). Formální roztrhnutí roucha může být pokyteccké; ke skutečnému pokání dochází v srdci. To může dokonce přimět Boha k „litosi“ nad jeho dříve vyřčenými spravedlivými soudy a k opatření nového materiálu k obětem. Jedná se zde o orientální symbolismus, který neznamená „omylnost“ Boží.

e) Ozývá se nové volání k mimořádné chrámové bohoslužbě (2,15–17). Vztahuje se na kněží a lid, přičemž prorok konkrétně zmiňuje kojence, starce, nevěsty a ženichy, kteří byli běžně z mnoha veřejných povinností vyjímáni. J. A. Bewer (ICC, 1911) důmyslně nahrazuje tvary rozkazovacího způsobu perfektem, aniž by přitom změnil souhlásky, a v důsledku toho se bodem obratu knihy a začátkem souvislého vypravování stává v. 15, nikoli v. 18.

f) Zkázu způsobenou kobylykami převyší hojnost, kterou Hospodin poskytne jako odpověď na pokání lidu (2,18–25). V. 20 znamená, že těla kobyly v Judsku odnese vítr do Mrtvého a do Středozemního moře, což vyvolá hnilobný zápach (18–25).

3. Dary Ducha (3,1–5)

Vylití Ducha popisované v této pasáži je vyvrcholením prorocké výpovědi. V. 28–29 a 32 se očividně splnily o letnicích; aspekty vv. 30 a 31 došly svého naplnění v utrpení našeho Pána. K prorokování ve vztžení mohl patřit i dar jazyků. Sloupy dýmu mohly představovat sloupce pisku vytvořené pouštními víry nebo symbolizovat vzplanutí odsouzených měst. Zatemnění Slunce může způsobit, že Měsíc má pak barvu krve. Na jaké jiné spásonosné jméno než na jméno Ježíš by mohl poukazovat v. 5? Všechno tu má svůj smysl – avšak lze zde najít i hlubší význam, který se váže ke dnům, kdy se na hodinách lidstva přesypou poslední zrnka pisku.

4. Soud nad Božími nepřáteli (4,1–21)

V této části nacházíme stručnou předpověď Boží odplaty národům, které rozptýlily a pronásledovaly Židy. Obsah vv. 3–8 je jasně historický. Kobyly mohou znázorňovat vojska pohanů v krátkém období jejich vítězství. Ve vv. 9–11 prorok pohany s určitou dávkou sarkasmu vyzývá, aby začali válčit s Bo-

hem. Hospodin sám bude soudit národy shromážděné v údolí rozhodnutí (vv. 12, 14; *JÓŠAFAT, *DOLINA JÓŠAFATU). Naprostá hrůza vv. 15nn, 19a a plně pozeňání v. 18 mají společně to, že se dosud nenaplnily. Pozemské proroctví a eschatologie se snoubí v kapitole plně bohatých předobrazů. Křesťanská církev je dědicem SZ a jisté slovo proroctví, ať už se týká Egypta či jiných věcí, se splní v Boží pravý čas.

II. Autorství a doba vzniku

Knihy představuje jedinečný, veřejností určený spis, který prozrazuje judské konotace, ale ve své podstatě se zabývá závažnějšími otázkami než tehdejší politikou. Proto je mimořádně obtížné určit dobu jejího vzniku. Většina badatelů předpokládá (sr. W. Nowack, 1922; K. Marti, 1904), že tvoří literární celek, zatímco ostatní ho popírají (sr. Bewer, ICC). Starší konzervativní badatelé knihu zařazovali do 8. stol. př. Kr., do doby Ámose a Ozeáše. Oesterley a Robinson přijímají extrémně pozdní datování, r. 200 př. Kr., jimi se pohybují mezi těmito krajními body. R. K. Harrison (JOT, 1970, str. 874–882) tyto otázky rozebírá zevrubně, ale protože zdůrazňuje nadčasovost spisu, neuvádí přesnější údaj, než že byl napsán „před r. 400 př. Kr.“. Kdybychom za správné považovali teorie o rané době vzniku, pak by prorocké předpovědi rozhodujícího svatého boje našly své první známé vyjádření v knize Jól. Původně mohly být radlice považovány za předchůdce mečů, než se zrodila naděje na jejich zpětné přetvoření (Jl 4,10; Iz 2,4).

III. Zvláštní rysy

Jól byl nástrojem Božího zjevení, jehož význam možná přesahoval prorokovo plné pochopení. V této knize se věčně dotýká časného, což svědčí o ryzi inspiraci. Zejména to platí o jímavém popisu spouště způsobené záplavou kobyly, která symbolizovala Boží hněv a trest za hřích. Živě zobrazuje také Boží milostivé obnovení lidu poté, co činí pokání. Nacházíme zde faktická proroctví spojená se smrtí našeho Pána, s příchodem Ducha svatého a s hrůzou i nadějí posledních časů. Jól představuje jednu z nejkratších, ale současně i jednu z nejpůsobivějších a nejvíce sebezpytujících knih SZ.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver, *Joel and Amos, CBSC, 1915*; A. S. Kapelrud, *Joel Studies, 1948*; J. A. Thompson, „Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parables“, *JNES 14, 1955, str. 52nn*; *IB, 6, str. 727–760*; L. C. Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NICOT, 1976.* R.A.S.

JOGBEHA (hebr. *jōgbēhā* = výška). Město v Gileádu, které připadlo Gádovcům (Nu 32,35). Uvádí se také v souvislosti s Gedeónovým pronásledováním Midjánců (Sd 8,11). Jde o dnešní Džubejchát, asi 10 km SZ od Amánu a 1 057 m n. m. J.D.D.

JÓCHANAN (hebr. *jōhānān* = Jahve je milostivý). Takto se ve SZ jmenuje řada mužů, přičemž nejvýznamnější z nich je syn Karéachův, judský velitel, který podporoval Gedaljša po jeho jmenování správcem Judska (2 Kr 25,23; Jr 40,8) po pádu Jeruzaléma. Nabídl se, že zabije Jišmaela, který osnoval zavraždění Gedaljša (Jr 40,13–16). Jeho nabídka však byla odmítnuta a na varování nikdo nebral zřetel, takže se Jišmaelovi jeho záměr zdařil. Jóchanan ho stíhal, vy-

svobodil lidi, které zajal (Jr 41,11–16), a odvedl je spolu s protestujícím Jeremjášem do Tachpanchésu v Egyptě (Jr 43,1–7).

K dalším nositelům tohoto jména patří nejstarší syn judského krále Jóšijáše (1 Pa 3,15), syn Eljőenajův (1 Pa 3,24), vnuk Achimaasův (1 Pa 5,35n), Davidův benjamínovský rekrut v Siklugu (1 Pa 12,5), Gádovec, který se také připojil k Davidovi (1 Pa 12,13), představitel Efraimců (2 Pa 28,12, kde je v hebr. „Jehochanan“), navrátilce z zajetí v Artaxerxově době (Ezd 8,12) a kněz za dnů Jójakima (Neh 12,22n).

J.D.D.

JÓJADA (hebr. *j'ōjōdā* = Jahve ví). Ve SZ době velmi oblíbené jméno.

1. Otec Benajáše (2 S 8,18), udatný muž z Kabselelu v Negebu (1 Pa 11,22); jeho syn byl jedním z Davidových úředníků.

2. Vůdce Aronovců, kteří u Siklugu podporovali Davida (1 Pa 12,28).

3. Syn Benajáše a vnuk Jójady, jeden z Davidových rádců (1 Pa 27,34).

4. Velebný jeruzalémského chrámu za vlády Achazjáše, Atalji a Jóaše. Oženil se s Jősebou, sestrou krále Achazjáše, a hrál významnou roli v politickém životě. Po Achazjášově smrti zmařil pokus královny-matky Atalji vyhubit královské potomstvo. Spolu se svou manželkou ukrýval po 6 let, kdy Atalja uchvátla trůn, svého synovce Jóaše v chrámových prostorách. Během převratu ho pak vyvedl z úkrytu jako právo-platného panovníka nad Judskem. Byla uzavřena smlouva o jeho ochraně a smlouva o jeho vyhlášení králem (2 Kr 11,17). V době Jóašovy nezletilosti za něho v podstatě vládl Jójada. Zničil Baalovy svatyně a určil postavení jednotlivých levjů. Pomohl Jóašovi při výběru jeho dvou manželek s cílem zajistit pokračování královského rodu (2 Pa 24,3). Po napomenutí od samotného Jóaše opravil chrám (2 Kr 12,7). Když ve svých 130 letech zemřel, pohřbili jej do královského hrobu, což byl projev uznání za jeho služby národu.

5. Kněz v Jeruzalémě z předexilní doby, za Jeremjášova života, jehož nahradil Sofonjáš (Jr 29,26).

6. Pasaechův syn, který se s Nehemjášem vrátil ze zajetí a sehrál svůj úlohu v plánu přestavby Jeruzaléma (Neh 3,6). M.B.

JÓJAKÍM (hebr. *j'ōjōqīm* = Jahve ustanovil; sr. Joakuu, 1 Ezd 1,37–39). Judský král (609–598 př. Kr.), syn *Jóšijáše a starší bratr *Jóachaza, jehož místo zaujal na rozkaz egyptského panovníka Néka II. Původní jméno Eljakim mu bylo změněno na znamení jeho vazalského postavení. O Jójakimově vládě hovoří 2 Kr 23,34–24,6; 2 Pa 36,4–8 a posledně jmenovaný zápis v „Knize letopisů králů judských“ (2 Kr 24,5). Aby mohl zaplatit poplatky Egyptanům, uvalil Jójakim na zemi velké daně (2 Kr 23,35). Využíval nucených prací ke stavbě nákladných královských budov (Jr 22,13–17) a je charakterizován jako despotickeý a chamtivý panovník. Náboženský úpadek za jeho vlády zaznamenali tehdejší proroci Jeremjáš a Abakuk. Na Jóšijášovy reformy se díky návratu k modlářství a zavedení egyptských obřadů zapomnělo (Ez 8,5–17). Jójakim prolil mnoho nevinné krve (2 Kr 24,4) a nechal zavraždit proroka Úrijáše za to, že se proti němu postavil (Jr 26,20n). Odporoval Jeremjášovi (36,26) a osobně spálil svitek, z něhož mu Jehúdi

četl prorokova slova (v. 22). Měl „nespravedlivou a svévolnou povahu a nebyl ani uctivý k Bohu, ani laskavý k lidem“ (Josephus, *Ant.* 10. 83), což znamená, že pokračoval v tradici Menašeova hříchu (2 Kr 24,3).

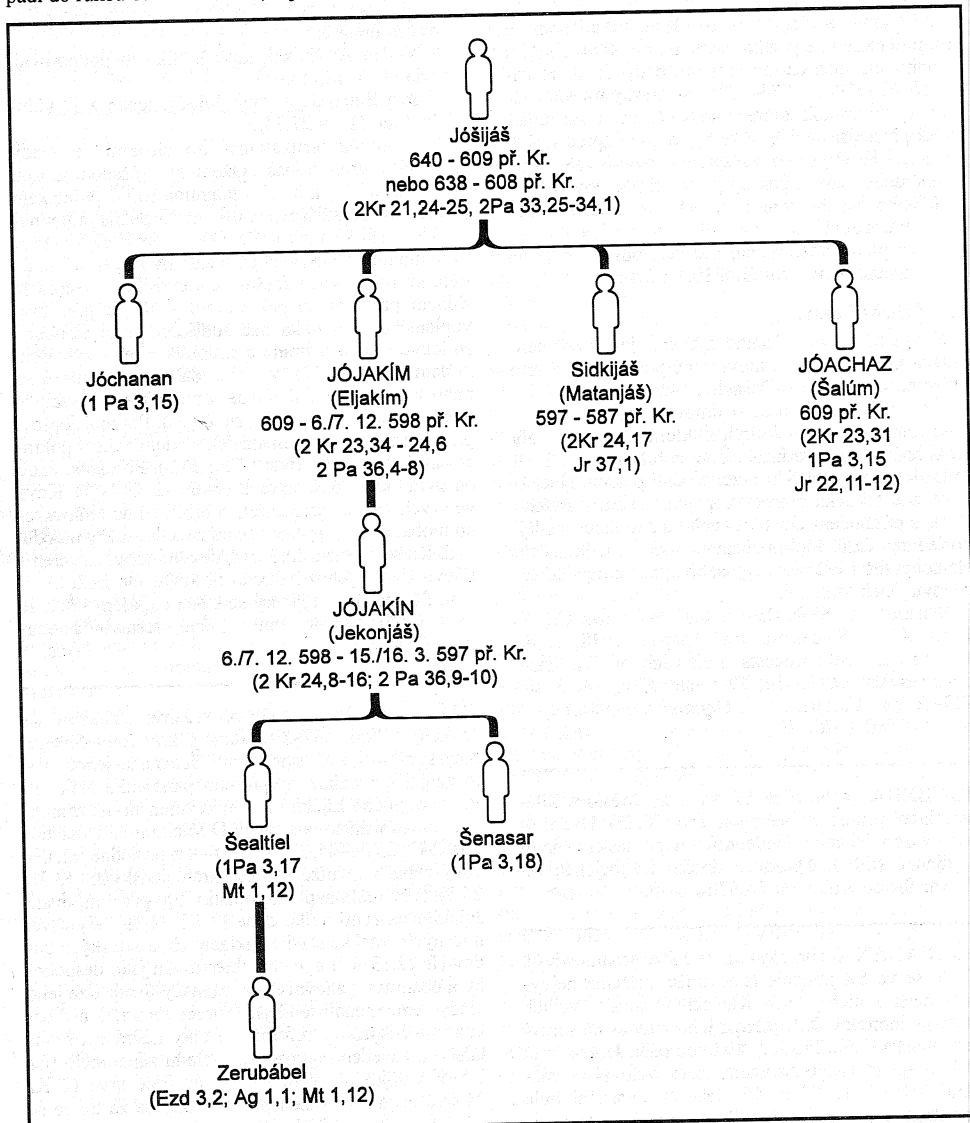
Ve 4. roce Jójakimovy vlády (605 př. Kr.) porazil u *Karkemíše Nebúkadnesar Egyptány a ovládl Palestinu až k hranicím s Egyptem (Jr 25,1; 46,2), ale Jójakim, spolu s ostatními panovníky, se Nebúkadnesarovi přišel podřídit jako vazal až další rok (Jr 36,9–29; Bab. kronika). O tři roky později, nepochybně povzbuzen egyptskou porážkou Babylóňanů r. 601 př. Kr., ale navzdory Jeremjášově radě, se Jójakim vzbouřil (2 Kr 24,1). Nebúkadnesar nejdříve nezasáhl, ale vyslal jednotky místní babylónské posádky se Syřany, Moábci a Amónci k nájezdu na Judsko (v. 2). Nakonec, 3 měsíce a 10 dní předtím, než Jeruzalém padl do rukou bab. obláhatelů, Jójakim ve věku 36 let

(tj. 6. prosince 598 př. Kr.) zemřel. Stalo se to na jeho cestě do zajetí (2 Pa 36,6), podle všeho na popud Nebúkadnesara, který podle Josepha (*Ant.* 10. 97) nechal jeho tělo hodit za městské hradby, jak prorokoval Jeremjáš (22,18n). 2 Kr 24,6 o jeho pohřbení nic neříká. Po Jójakimovi nastoupil na trůn jeho syn Jójakín.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, str. 20–32, 65–75. D.J.W.

JÓJAKÍN (hebr. *j*hōjākīn* = Jahve ustanoví; v 1 Pa 3,16 „Jekonjáš“; sr. Mt 1,11n; v Jr 22,24.28 „Konjáš“).

Jójakína dosadili na judský královský trůn Babylóňané po povstání a smrti jeho otce Jójakima (6. prosince 598 př. Kr.). Jeho krátkou a špatnou vládu, která trvala 3 měsíce a 10 dní (2 Pa 36,9; Jos., *Ant.* 10. 98)



Tabulka znázorňující příbuznost mezi Jóachazem, Jójakínem a Jójakimem.

popisuje 2 Kr 24,8–16 a 2 Pa 36,9n. Konec jeho panování i dynastie předpověděl prorok Jeremjáš (Jr 22,24–30). Podle Josepha (*Ant.* 10. 99) si jmenování Nebúkadnesar zromyslel a vrátil se obléhat Jeruzalém, přičemž 18-tiletého krále s jeho matkou Nechuštou, jeho rodinou a dalšími Židy odvedl do Babylóna do zajetí. Tuto známou historickou událost také zmiňuje SZ a Bab. kronika. Město padlo 6. března 597 a Jójakína nahradil jeho mladý strýc Matanjáš (Sidkijáš, 2 Kr 24,17; Jr 37,1).

V Babylónu se s Jójakínem zacházelo jako s královským rukojmím. Na babylónských tabulkách z let 595–570 př. Kr. se o něm (*Ja'u-kín*) píše, že ve společnosti svých pěti synů dostával příředy u dvora (E. F. Weidner, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, 2, 1939, str. 923nn; *DOTT*, str. 84–86). Je možné, že v době zajetí opatroval jeho majetek v Judsku správce *Eljakím, pokud správně chápeme význam pečeti s nápisem „Eljakím, sluha Ja'u-kína“ (*DOTT*, str. 224). Židé v Babylónii počítali roky podle doby Jójakínova zajetí (Ez 1,2). Po Nebúkadnesarově smrti projev il r. 561 př. Kr. jeho nástupce Amēl-Marduk (*EVIL-MERODAK) Jójakínovi zvláštní přízeň a přestěhoval ho z vězení do královského paláce (2 Kr 25,27–30; Jr 52,31–34). Jójakínův nejstarší syn Šealtiel, otec Zerubábel, se narodil r. 598 př. Kr. Další syn Šenasar je uveden v 1 Pa 3,18.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, str. 33–35. D.J.W.

JÓKEBED (hebr. *jōkebed* = snad „Jahve je sláva“, i když M. Noth (*Die israelitischen Personennamen*, 1928, str. 111) se domnívá, že toto jméno mohlo být cizího původu). Matka Mojžíše, Árona a Mirjam (Ex 6,20; Nu 26,59), dcera Léviho, která se provdala za svého synovce Amráma. LXX překlad Ex 6,20 sice uvádí, že šlo o jejího bratrance, avšak S. R. Driver (*CBSC*, 1918) si myslí, že *MT* uchovává pravou starou tradici. J.G.G.N.

JOKNEÁM, JOKMEÁM (hebr. *jokn*ám, jokm*ám*).

1. Kenaanské město (Joz 12,22), č. 113 v seznamu Thutmose III.; dnešní Tell Jokneám (Tell Kejmún), 12 km SZ od Megidda. „Potok naproti (*al p'nē* = čelem k) Jokneámu“ (Joz 19,11) mohl být Kíšón (J. Simons). M. Noth a J. Aharoni se domnívají, že přitékal z opačné strany nížiny; je však jisté, že hranice zahrnovala i Jokneám, levijské město na území Zabulónovců (Joz 21,34). V 1 Kr 4,12 se zdá, že hranice oblasti byly podobné, avšak text zde není zcela jasný.

BIBLIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, str. 91; J. Simons, *GTT*, str. 206, 350; Y. Aharoni, *LOB*, str. 237, 278; M. Noth, *Josua*², 1953, str. 115.

2. Lévijské město v Efrajimu (1 Pa 6,53), snad Kibsajim z Joz 21,22. J.P.U.L.

JOKŠÁN Syn Abrahama a Ketúry, otec Šeby a Dedána (Gn 25,2n; 1 Pa 1,32). Někdy se toto jméno považuje za jiný tvar jména *Joktán (Gn 10,25–29; 1 Pa 1,19–23), avšak nositelé těchto jmen jsou v rodopisech uváděni zvlášť. R.J.W.

JOKTÁN Syn Ebera z Šémova rodu a otec Almó-

dada, Šelefa, Chasarmáveta, Jeracha, Hadórama, Úzala, Diky, Óbala, Abimaela, Šeby, Ofira, Chavily a Jóbaba (Gn 10,25n.29; 1 Pa 1,19.23), z nichž jsou mnozí spojováni s kmeny v J Arábii. Z mimobiblických pramenů toto jméno neznáme, ale podle Joktánových potomků lze předpokládat, že obývali J nebo JZ Arábii. Příslušníci dnešních jihoarabských kmenů tvrdí, že čistokrevní Arabové pocházejí z Joktána.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 37–42; W. Thesiger, *Arabian Sands*, 1960, str. 77. T.C.M.

JÓNADAB (hebr. *j*hōnādāb* = Jahve je velkorysý).

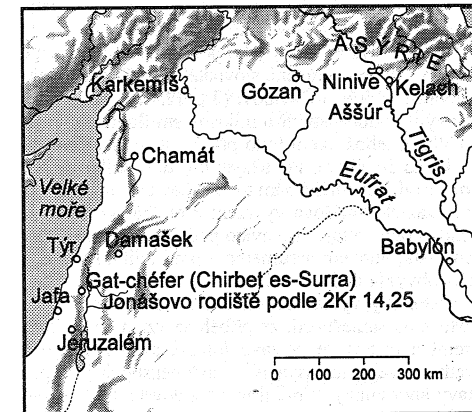
1. Syn Šimeiho, Davidova bratra. Díky Jónadabově lstivosti se podařilo jeho příteli Amnónovi, Davidovu synovi, uskutečnit to, k čemu jej vedla jeho nečistá touha po nevlástině sestře Tamarě (2 S 13,3–5). To, že věděl o Amnónově smrti, naznačuje, že se na ní možná sám podílel, přestože se prohlašoval za jeho přítele (2 S 13,30–33).

2. Syn Kénijce Rekába (1 Pa 2,55; Jr 35,6). Zakázal svému rodu obdělávat půdu, vlastnit vinice i užívat jejich plodiny a žít v sídlištích (Jr 35,6–10). To ovšem mohlo být jen uzákonění dřívější běžné praxe. Byl horlivým cítělem Hospodina a pomáhal Jehúovi potlačovat modloslužbu Baalovi (2 Kr 10,15.23). M.A.M.

JONÁŠ Hebrejské osobní jméno s významem „holubice“. Jeho NZ podoba je 2x *Jōnā*, jinak *Jonās*.

1. Hebr. prorok za vlády izraelského krále Jarobeáma II. (8. stol. př. Kr.). Pocházel ze zabalónského města Gat-chéferu, které leželo nedaleko Nazareta. Jeho otec se jmenoval Amítaj. Předpověděl získání nových území, která Jarobeám dobyl na Sýrii (2 Kr 14,25). Tento Jonáš je také hrdinou stejnojmenné knihy, páté z dvanácti Malých proroků. Tato kniha se výrazně liší od ostatních prorockých spisů SZ, a sice v tom, že ji téměř celou tvoří vyprávění a neobsahuje žádné dlouhé prorocké předpovědi. (Viz *JONÁŠ, KNIHA)

2. Podle Mt 16,17 otec Šimona Petra. Jako Jonáše ho uvádějí také některé rukopisy J 1,42; 21,15nn (sr. podání v KP), ale nejlépe ověřené čtení je zde „Jan“. D.F.P.



Mapa znázorňující oblast Jonášovy služby.

JONÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Kniha je rozdělena do čtyř kapitol, které přehledně třídí její látku. K. 1 vypráví o tom, jak se Jonáš, jehož Hospodin poslal do Ninive vyhlásit soud nad jeho svévlnnými obyvateli, vzepřel svému úkolu a nastoupil na loď plující v opačném směru. Přihnal se bouře a námořníci Jonáše na jeho vlastní návrh nakonec hodili přes palubu. Proroka vzápětí spolkla velká ryba. K. 2 uvádí Jonášovu modlitbu či spíše žalm díkyvdání. Hned nato jej ryba vyvrhla na břeh. K. 3 ukazuje, jak prorok nakonec přece jen odchází do Ninive. Jeho slova soudu vedla obyvatele Ninive k pokání z jejich zlých cest. V k. 4 vidíme Jonáše, jak se hněvá, že v důsledku toho Ninivští unikli předpovězené zkáze. Proto Hospodin vzbudil Jonášovu lítost nad rostlinou a poučil ho, že musí mít soucit se všemi lidmi.

II. Autorství a doba vzniku

Kniha neobsahuje žádnou zmínku o tom, kdo byl jejím autorem. Mohl ji napsat sám Jonáš, ale v textu se vůbec neuzivá I. osoby (sr. např. Oz 3,1) a význam Jon 3,3, že Ninive již neexistovalo (bylo zničeno r. 612 př. Kr.), naznačuje, že vznikla později než v 8. století. Pokud ji ale nenapsal Jonáš, nelze říci, kdo byl jejím autorem. Můžeme se tedy domnívat, že pochází z 8. stol., ale pravděpodobnější je, že nevznikla dříve než v 6. století. Dvanáct malých proroků lidé znali a uznávali od konce 3. stol. (sr. Sir 40,10), takže 3. stol. představuje nejzazší datum, kdy spis mohl vzniknout. Univerzalistický důraz knihy se často považuje za protest proti krajně nacionalistickému postoji Židů po době Ezdrášově, nicméně univerzalistické texty se objevují již v 8. stol. (sr. Iz 2,2nn). Nejpádnější důvod pro vznik knihy v době poexilní poskytují některé rysy jejího hebr. jazyka, ale vzhledem k malému rozsahu spisu nemůžeme mít jistotu ani v tomto. (Ohledně této otázky viz také D. W. B. Robinson in *NBCR*.)

III. Interpretace

Charakter knihy Jonáš představuje velice kontroverzní téma. Bývala vykládána různě – jako mytologie, alegorie, komentář (či midraš), podobenství či historický spis. Mytologický ani alegorický přístup již nejsou relevantní a lze je bez obav vyloučit. Většina současných badatelů knihu chápe především jako podobenství, ale částečně také jako období midraše, tj. jako zápis tradic o Jonášovi, které doplňují prostá fakta z 2 Kr 14. Výklad knihy jako podobenství ji považuje za mravoučné vyprávění, srovnatelné s příběhem, který Nátan vyprávěl Davidovi (2 S 12,1nn), nebo s Ježíšovým podobenstvím o milosrdném Samařanovi (L 10,30nn), jehož cílem bylo přinést stejné naučení jako kniha Jonášova. Považujeme-li tuto knihu za podobenství, nepomáhá nám to jen zbavit se nutnosti věřit v zázrak Jonášova vyvržení z břicha ryby, jak se někdy argumentuje. Takováto podobenství jsou v Písmu častá; hlavním argumentem proti tomuto výkladu je neobvyklá délka příběhu.

Historický výklad se zakládá na zřejmém smyslu textu a na skutečnosti, že příběh se vztahuje ke konkrétní a historické postavě Jonáše, syna Amítajova (zatímco ve výše uvedených podobenstvích jsou postavy anonymní). Víme jistě, že židovská tradice tuto knihu přijímala jako historickou, a Ježíšovy odkazy na ni (Mt 12; L 11) pravděpodobně (ačkoliv ne nutně)

naznačují, že ji takto chápal i on. Historický výklad má však několik slabin, zejména co se týče zázraku s rybou, velikosti Ninive, tvrzení, že král a obyvatelé města nejen hebr. proroka poslouchali, ale bez váhání a bez výjimky také činili pokání, a konečně také pokud jde o nepřirozeně velkou rychlost růstu skočce. Je však možné, že v prvním případě šlo skutečně o zázrak; rozhodně může mít tento příběh i moderní obdoby (viz A. J. Wilson). Růst skočce by také mohl být zázračný, anebo lze připustit, že Jon 4,10 nebyl určen k přísně doslovnému chápání. U velikosti Ninive (Jon 3,3) měl možná autor na mysli mnohem větší oblast než město samo; tuto myšlenku by snad potvrzovala skutečnost, že se zmiňuje o „nininivském králi“ (3,6), zatímco jiní SZ pisatelé hovoří o králich Asýrie, jejíž poslední metropolí bylo právě Ninive. (Viz však *NINIVE.) Nelze ani vyloučit, že v době před nástupem Tiglat-pilesera III. na trůn (745 př. Kr.), kdy byla Asýrie dosti chudá, Ninivané ochotně naslouchali prorokovi, který jim předpovídal zkázu, pokud nebudou činit pokání. Jejich náboženství bylo polyteistické, takže mohli usilovat o to, aby nepohoršili ani cizí neznámé božstvo.

Bude spravedlivé, když řekneme, že žádná z námitek proti historickému výkladu není nepřekonatelná. Totéž se dá tvrdit i o výkladu knihy jako podobenství. Zdá se proto, že nám zůstává volba mezi těmito dvěma možnostmi.

IV. Poselství

Všeobecně se soudí, že poselstvím knihy Jonáš je poučení; končí nabádavou otázkou (sr. L 10,36). Diskutuje se o tom, zda jejím záměrem bylo protestovat proti úzkoprsému, exkluzivistickému judaismu, vyzvat k misijnímu úsilí nebo poskytnout výklad zjevného nenaplnění dřívějších prorokůvých výpovědí proti cizím národům. Bez znalosti přesných okolností, za nichž kniha vznikala, nemůžeme tuto otázku snadno vyřešit; každopádně se uvedeně možnosti vzájemně nevylučují. Kniha nepochybně zdůrazňuje Boží univerzální moc nad jednotlivci a národy na V i na Z a nad životem i nad smrtí a také Boží univerzální milost a lásku k neposlušným Židům i krutým pohanům.

V. Stavba

Kniha se většinou pokládá za jeden celek – s výjimkou žalmu (2,2–9), který mnoho badatelů chápe jako dodatečnou vsuvku. Lze však říci, že v současné době se projevuje tendence přijímat ho jako původní součást textu (sr. Kaiser, *IOT*, str. 196). Žalm není vzhledem k celku nepřiměřený, jak se často tvrdí; Jonáš byl zachráněn z vodního hrobu – i když mu ještě zbývalo dostat se z nitra ryby – a proto je užití tradičního jazyka zobrazujícího smrt pomocí metafor z mořského prostředí pozoruhodně příhodné. Spolu s tím stojí za povšimnutí, že obvyklejší chápání tohoto žalmu tvoří základ pro NZ výklad jeho významu (sr. Mt 12,39nn).

BIBLIOGRAFIE. A. J. Wilson, *PTR* 25, 1927, str. 636nn; G. Ch. Aalders, *The Problem of the Book of Jonah*, 1948; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, *NICOT*, 1976, str. 173–235; D. W. B. Robinson in *NBCR*; F. D. Kidner, „Distribution of Divine Names in Jonah“, *TynB* 21, 1970, str. 126nn; A. R. Johnson, „Jonah II. 3–10; A Study in Cultic Phantasy“, in *Studies of OT Prophecy presented to T. H. Robinson*, ed. H. H. Rowley, 1950, hesla ve standardních slovnících a úvodech. Novější bibliografii viz in O. Kaiser, *IOT*, 1975. D.F.P.

JÓNATAN (hebr. *j*hónāṭān* nebo *jōnāṭān* = Jahve dal).

1. Syn Geršóma, potomka Mojžíše. Míša si ho najal, aby sloužil jako kněz před modlou v Efrajimu, a pak se stal knězem a zakladatelem kněžského rodu kmene Danovců „až do dne, kdy byli ze země vysídleni“ (Sd 17; 18,30n).

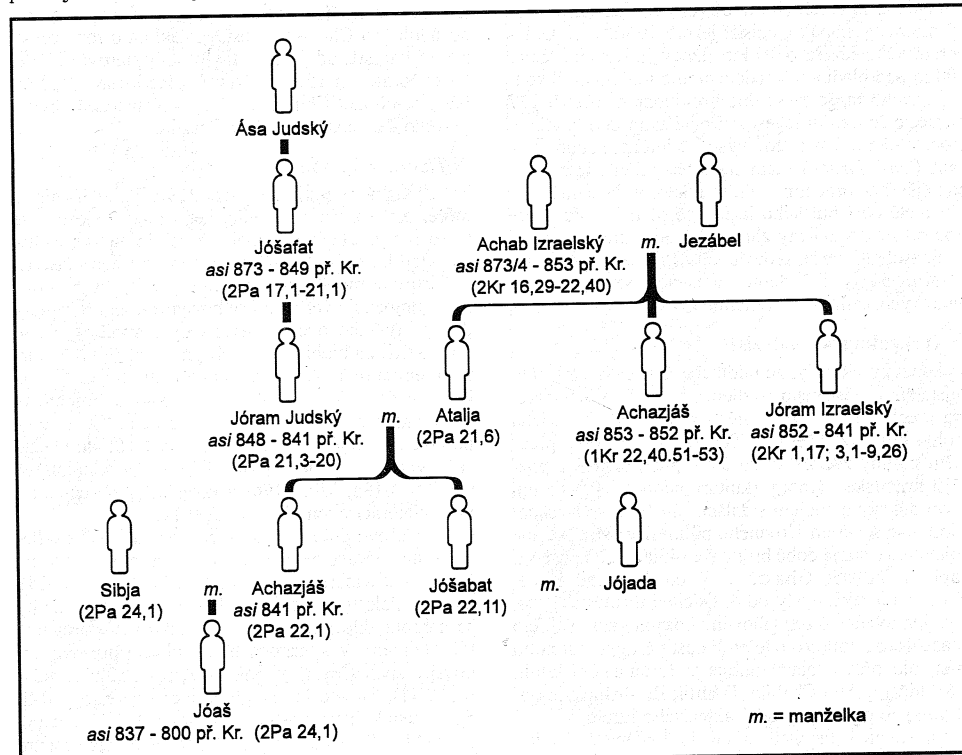
2. Nejstarší syn krále Saula od jeho jediné ženy (1 S 14,49n). Byl dědicem svého otce a tím více nás udivuje jeho věrnost a láska k Davidovi, který se stal Saulovým nástupcem (1 S 20,31). V biblickém zápisu se Jónatan poprvé objevuje jako vítěz v Gebě, pe-lištejské pevnosti, i když z tehdejší strategie jeho otce analogicky vyplývá, že se možná účastnil osvobození Jábese v Gileádu (1 S 11,11; 13,2). Jeho válečná zdatnost a odvaha, připomínané v Davidově žalozpěvu (2 S 1,22), se jasně projevil při útoku na jiný tábor Pelistejců, který podnikl na vlastní pěst. Svědčí i o jeho schopnosti získat si věrnost a také ji nabídnout (1 S 14,7). Nejvíce známým se však Jónatan stal pro svou oddanost Davidovi; zůstat mu věrný bylo o to obtížnější, že to znamenalo dostat se do rozporu se synovskou povinností a láskou k Saulovi, svému otci a vládci. Když krále opustil Duch Boží a on se stále víc stával obětí vlastního strachu a vášni a když projevoval čím dál větší nenávisť k „muži podle Božího srdce“, který se měl stát jeho nástupcem, dohnalo to Jónatana, jenž zůstal věrný smlouvě o bratrství uzavřené s Davidem po smrti Goliáše (1 S 18,1–4), k odporu a lsti vůči otci. Dokonce při tom riskoval i svůj vlastní život (1 S 19,1–7; 20). Loučení obou přátel je nesmírně dojemné. Nezdá se, že by Jónatan

doprovázel svého otce na dvou výpravách proti Davidovi – do Ěn-gedí a Chakily. Ze scény definitivně mizí i se svým otcem a bratry při tragickém vítězství Pelistejců v pohorí Gilbóa (1 S 31,2). Jako člověk morálně i fyzicky obdarovaný představuje vzor těch, kdo zůstávají věmi pravdě a přátelství a také přinášejí smíření, což je úloha Božích synů.

3. Dalšími nositeli tohoto jména jsou Davidův strýc, rádce a pisář, jehož lze možná ztotožnit s Davidovým synovcem, který zabil obra (1 Pa 27,32; 2 S 21,21n); syn velekněze Ebjátara, o němž se Písmo zmiňuje v souvislosti s Abšalómovým a později Adónijášovým pokusem zmocnit se Davidova trůnu, ale nikoli jako o vzbouřenci (2 S 15,36; 17,15–22; 1 Kr 1,41–49); jeden z Davidových bojovníků (2 S 23,32; 1 Pa 11,34); syn Káreachův, spojovaný s Gedaljšem z období Nebúkadnesarovy nadvlády nad Jeruzalémem (Jr 40,8); pisář, v jehož domě byl uvězněn Jeremjáš (Jr 37,20). Totéž jméno se vyskytuje i v době obnovy Jeruzaléma (Ezd 8,6; 10,15; Neh 12,11.14.35). T.H.J.

JÓRAM (hebr. *j*hōrām* = Jahve je vyvýšený).

1. Lévičec z doby Davidovy (1 Pa 26,25).
2. Kniže Chamátu (2 S 8,9–12). 1 Pa 18,9–11 nasvědčuje tomu, že jeho pravé jméno bylo Hadóram.
3. Kněz v době Jósafatově (2 Pa 17,8).
4. Syn Achaba a Jezabel, král (S) Izraele (852–841 př. Kr.); poslední panovník dynastie Omriho (2 Kr 1–9). Přestože údajně odstranil jeden pohanský prvek izraelských bohoslužeb, v podstatě pokračoval v modloslužbě po vzoru jiných S králů (2 Kr 3,1–3). Musel



Rodokmen Jórama a Jósafata.

JORDÁN

se vypořádat s povstáním Moábců, kteří se vzbouřili proti svému vazalskému postavení (*MOÁBSKÝ KÁMEN), a velkolepým způsobem, ačkoli ne definitivně, nad nimi zvítězil (3,4–27). Později byl zraněn v boji se Syřany (8,28n). Některé z dalších Elišových příběhů mají své pozadí také ve střetu mezi Izraelem a Sýrií a zmiňují se o „králi Izraele“ (5,1–8; 6,8–23; 6,24–7,20; sr. 8,1–6), ale nemůžeme mít jistotu, zda tímto králem je skutečně Joram. Když se Joram ve svém hlavním městě Jizreelu zotavoval ze zranění, usmrtil ho *Jehú, jenž po něm nastoupil na trůn (9,1–37). Tento čin podnítl Eliša, neboť ho chápal jako začátek Božího konečného soudu nad Achabem a Jezábou, kteří byli dosud naživu a páchali v Jizreelu zlo (9,7–10,22). Takto se také naplnilo Eliášovo proroctví o Achabovi a Jezábě (9,24–26,30–36; sr. 1 Kr 21,17–29).

5. Judský král, 848–841 př. Kr. (2 Kr 8,16–24; 2 Pa 21). Byl synem a následníkem Jósafata, ale nedržel se jahvistických zásad svého otce. Oženil se s Ataljou, dcerou izraelského krále Achaba, a tudíž sestrou izraelského krále Jórama. Vedl Izrael pohanskými a kravavými cestami Achaba a Jezábely. Edóm i Libna se v Joramově době úspěšně zbavili svého vazalského postavení vůči Judsku a jeho království začali drancovat Pelištejci a Arabové. Zemřel nemocný, „odešel a nikomu se nezastesklo“ (2 Pa 21,20). Po něm nastoupil na trůn jeho syn Achazjáš. J.E.G.

JORDÁN Jordánská proláklina představuje jedinečný jev fyzického zeměpisu. Vznikla jako výsledek příkopového zlomu a představuje nejnižší položenou proláklinu na světě. Horní tok řeky Jordán, zásobovaný prameny, napájí Chulské jezero 70 m n. m. U Tiberiadského jezera o 10 km jižněji je řeka již téměř 200 m pod hladinou Středozemního moře a na S konci Mrtvého moře klesá dno prohlubně o dalších 177 m, takže Jordán tu teče v nížině 393 m pod hladinou moře. Řeka má skutečně výstižné jméno, neboť „Jordán“ (hebr. *Jardēn*) znamená „sestupující“. Je nejmohutnějším celoročním vodním tokem v Palestině a na své cestě od Chulského jezera po Mrtvé moře, které jsou od sebe vzdáleny zhruba 120 km, urazí nejméně dvojnásobnou trasu, protože její délka se zvětšuje četnými meandry. S žádnou jinou řekou se nepojí tolik biblických zmínek a významů.

I. Archeologická naleziště

Vykopávky ukázaly, že údolí Jordánu patří k místům nejstaršího městského osídlení na světě. K natífskému přechodu od lovu k městskému životu v Jerichu mohli dojít již kolem r. 7000 př. Kr. Výrobci předmětů z hlíny zde začali žít asi r. 5000 př. Kr. a pozdější hrncářské výrobky (kultura neolitu B) poskytují první důkazy o spojení s dalšími místy v Jordánském údolí a se severem Úrodného půlměsíce. Měď se zde objevuje ve starší době bronzové (4500–3200 př. Kr.), např. v Telélát Ghassúlu, S od Mrtvého moře. V Ghassúlu existovaly od 4. tisíciletí tři městské vrstvy, jež svědčí o závlahovém hospodaření. S touto ghassúlskou kulturou je v Palestině spjata mnoho míst, ale převládala zejména v Jordánském údolí, v Mefdžaru, Abú Chabilu, Džiftlík Bét-šeánu, Ěn-gé-di a v Tell eš-Šúne, J od Galilejského jezera.

Na konci 4. tisíciletí přišly do Jordánského údolí nejméně tři skupiny národů ze S a usadily se v neopevněných vesnicích v rovině Esdraelonu, nebo se

sem dostaly z V přes Jericho. K. M. Kenyonová nazvala toto období protourbanistické. V Jordánském údolí pak začaly vznikat městské státy, např. Jericho na J, Bét-šeán ve střední části a Bét-jerach (Chirbet Kerak) na S, které obchodovaly s Egyptem a Mezopotámií.

Kolem r. 2200 př. Kr. do údolí vtrhli emorejští kočovníci a mnoho městských středisek zničili. Je možné, že tvořili část rozsáhlé všeobecné migrace národů v letech 2300–1900 př. Kr., tj. do začátku střední doby bronzové. Abraham mohl do Jordánského údolí přijít v souvislosti s tímto obdobím pohybu národů. Následoval vpád hyksóské kultury ze S a tehdy se v městech jako Jericho začala stavět složitá hloubková opevnění. Po porážce Hyksósů Egyptany byla velká pevnostní města v Jordánském údolí (např. Bét-šeán a Chasór) přestavěna a opatřena egyptskými posádkami. Později v době bronzové, určitě ale do r. 1220 př. Kr., přišli do Palestiny přes Jordánské údolí Izraelci. Existují důkazy o zničení měst Chasóru, Debíru a Lakiše, avšak archeologické důkazy o Jozuově dobytí Jericha nejsou průkazné.

II. Topografické rysy

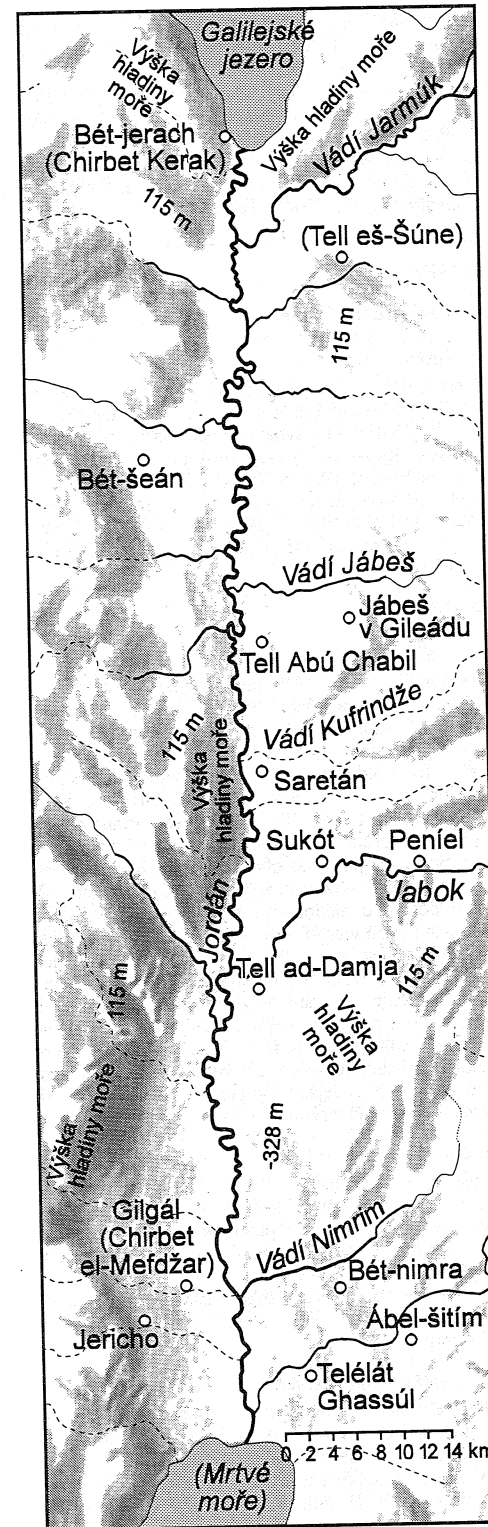
1. Chulská proláklina

Jordánské údolí začíná pod horou Chermón (2 814 m), jejíž vápencové prameny napájejí horní tok Jordánu. Baniás, později nazývané Caesarea Filipova, mohlo být centrem Baal-gádu na „planině Libanónské“ (Joz 12,7). Jednalo se o území Danovců, S hranici Izraele, jehož obyvatelé ovládali životně důležitou obchodní cestu do Sýrie a byli přirovnáváni k hnízdu zmijí (Gn 49,17). Směrem dolů od horního údolí leží Chulská oblast, proláklina o rozloze asi 5 x 15 km, kde údolí zahradily proudy starověké lávy, takže Jordán na 15 km roklin prudce klesá o 280 m. Na plošině nad Chulskou rovinou se nalézají zbytky velkého kenaanského města Chasóru.

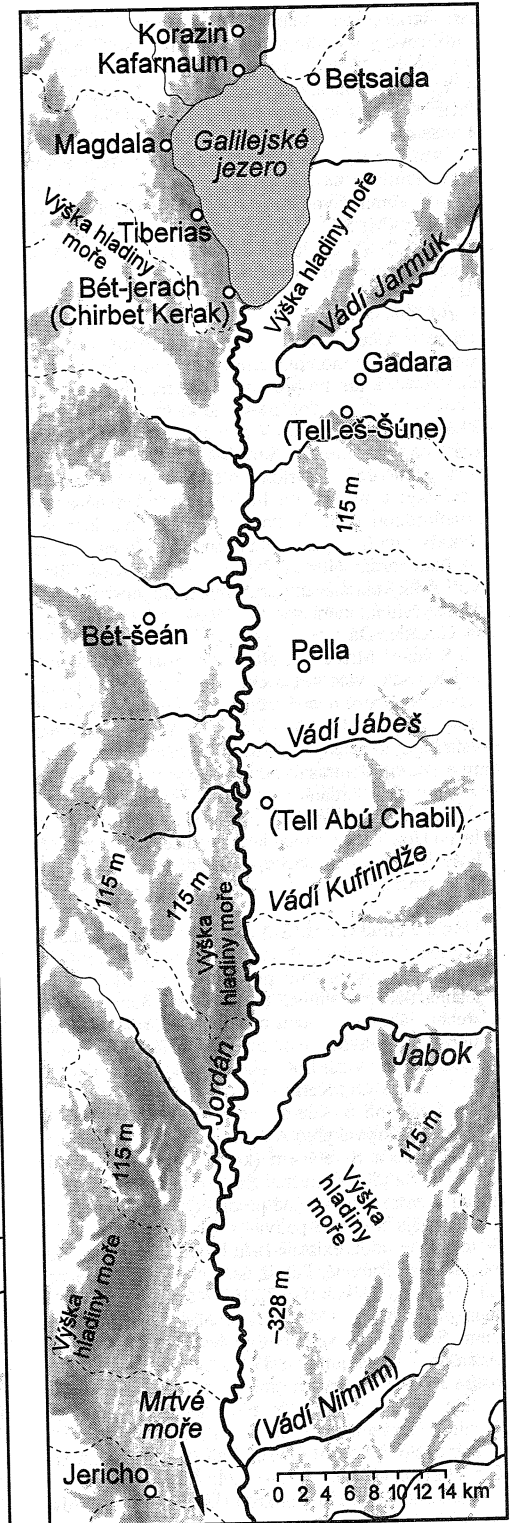
2. Tiberiadská oblast

Za Chulskými roklinami, asi 213 m pod hladinou moře, ústí Jordán do Galilejského moře – jezera ve tvaru harfy, 21 km dlouhého a asi 13 km širokého. Napájejí ho četné termální prameny a v jeho čistých vodách žije mnoho ryb, přičemž maximální hloubka 50 m umožňuje vertikální stěhování ryb podle teploty daného ročního období. Ježíš tedy poradil rybářům, aby „zajeli na hlubinu“ (L 5,4) pravděpodobně v horkém letním období, kdy normální zimní teplota 13 °C je 37 m pod hladinou. Metody *rybolovu zmiňované v Evangelích se užívají dodnes: na udici (Mt 17,27), do kulaté rybářské sítě (Mt 4,18; Mk 1,16), do vlečné sítě vyhazované z loďky (Mt 13,47n), do hlubinných sítí (Mt 4,18n; Mk 1,19n) a konečně na širém moři při spolupráci dvou člunů (L 5,10).

V Ježíšově době ležela kolem jezera hustě osídlená místa, a právě nekající obyvatelé měst Chorazin, Betsaida a Kafarnaum Ježíš odsoudil (Mt 11,20–24). „V celé Palestině neexistuje žádné jiné místo, kde by se nahromadilo tolik vzpomínek jako v Kafarnaumu“ (G. Dalman). V synagogách této oblasti pulzoval židovský život (Mt 12,9; Mk 1,21; 3,1; 5,22; L 4,31; 6,6; 8,41). Žil zde Jairo, představený synagogy (Mk 5,22), setník, který postavil synagogu (L 7,5) a celník Lévi (Mt 9,9; Mk 2,14; L 5,27). Na V od Kafarnaum se nacházela Betsaida, odkud pocházeli Filip, Ondřej a Petr (J 1,44), a za ní se rozkládala méně lidnatá ob-



Jordánské údolí v SZ dobách.



Jordánské údolí v NZ dobách.

last Gerasa, kde pohané chovali vepře (L 8,32). Jezero, roviny a strmé skalnaté svahy, poseté balvany a ostrůvky bodláčí, skýtají dějiště pro podobnosti o rozsevači (Mk 4,2–8), zatímco na jaře zde ilustrují Ježíšova slova květinové koberce asfodelů, sasaneek a kosatek.

Dominantou této jezerní krajiny se staly okolní hory, zejména na SZ, které hrály tak důležitou roli v modlitebním životě našeho Pána. Tam vyučoval své učedníky (Mt 5,1) a tam se zjevil jako vzkríslený Pán (Mt 28,16). SV cíp jezera je považován za dějiště zázraku nasycení pěti tisíců (L 9,10–17).

3. Jordánské údolí

Táhne se více než 105 km mezi Tiberiánským jezerem a Mrtvým mořem. Jarmúk, který do Jordánu přitéká zleva, 8 km po proudu od jezera, zdvojnásobuje množství vody a údolí postupně klesá až do hloubky 50 m pod dnem koryta. V této části lze rozlišit tři fyzická pásma: Ghor, širokou horní terasu plochého koryta; Zor, což je čtvrtohorní terasa a povodňová oblast řeky; a mezi nimi hluboce rozbrázděné svahy a neúrodnou půdu Kattary. Hraniční charakter této překážky tvořily spíše Kattara spolu se Zorem než sama řeka Jordán (Joz 22,25). Severní polovina Ghoru tvoří široký obdělávaný pruh země, ale judsko-gileádská zvýšenina, která koryto přetíná, zužuje údolí na J od Gileádu. Dále se koryto stává stále vyprahlejším – u S konce Mrtvého moře činí průměrné roční srážky jen zřídka více než 5 cm. Kattarská neúrodná země, bizarně formovaná měkkým slínem a jílem, tvoří strmý pustý spád na dno údolí. Dolní Zor, jenž si razí cestu bujným zeleným porostem, vystupuje oproti němu v ostrém kontrastu; odtud také jeho jméno *gā'ōn* (= bujný růst) Jordánu (Jr 12,5; 49,19; 50,44; Za 11,3; sr. Ž 47,4; 59,12; Př 16,18). Na jaře bývá částečně zaplaven (Joz 3,15) a slouží jako napajedlo divoké zvěře (Jr 49,19). Proto lze pochopit otázku z Jr 12,5: „V pokojné zemi žijíš v bezpečí, co si počneš v houštinách Jordánu?“

Mezi Jarmúkem na S a Jabokem je devět dalších celoročních potoků, jež se zleva vlévají do Jordánu. Množství vody, kterou poskytují, vysvětluje, proč všechna důležitá sídliska (např. města Sukót, Safón, Saretán, Jábeš v Gileádu a Pella) ležela na V straně Ghoru. Díky zavlažování tato oblast zřejmě vypadala tak, že právě ji viděl Lot „jako zahradu Hospodinovu“ (Gn 13,10). Potok Kerit mohl být sezónním přítokem Jábeše dále na S, kde se Elijáš, původem z Jábeše v Gileádu, skrýval před Achabem (1 Kr 17,1–7). Mezi Sukótem a Saretánem (který Glueck ztotožňuje s Tell es-Sa'idíjem) nechal Šalomoun odlévat ve formách v zemi své měděné předměty, přičemž se užívalo tamějšího jílu a paliva (1 Kr 7,46; 2 Pa 4,17). V této části údolí existuje řada brodů, most přes řeku postavili až Římané. Poblíž ústí Jaboku řeku překročili Abraham i Jákob (Gn 32,10). Někde v těchto místech ji přebrodlili i Midjánci pronásledovaní Gedeonem (Sd 7,24; 8,4n). David ji dvakrát přešel v době Abšalomova spiknutí (2 S 17,22–24; 19,15–18). Mezi ústím Jaboku a Mrtvým mořem je však přechod přes Jordán obtížnější, protože zde řeka plyne mnohem rychleji. K zázračnému přechodu Izmaelců pravděpodobně došlo u Adamu (dnešní Tell ad-Damja), 26 km S od Jericha (Joz 3,1–17; 4,1–24; Ž 114,3,5).

Mezi Jabokem a Bét-nimrou (Iz 15,6) se do Jordánu 26 km nevlévá žádný přítok a tato oblast je jen málo osídlena. Blízko pramenů se nacházejí oázová

města, např. Jericho na Z od Jordánu, a v rovinách Moábu (Nu 20,1) ležel směrem na V Šitím, kam byli vysláni zvědové (Joz 2,1–7).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, přel. P. P. Levertoff, 1935; J. a J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, 1948; N. Glueck, *The River Jordan*, 1946; K. M. Kenyonová, *Jericho I*, 1960; E. B. Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973. J.M.H.

JOSEF

I. Ve Starém zákoně

1. Jméno

(Hebr. *jósēp* = „at“ [Bůh] přidá [syny]; z rozkazovacího způsobu slovesa *jāsaḅ* = přidat; sr. Gn 30,24). S hebr. *jósēp* bylo srovnáváno palestinské místní jméno *jšp-ir* (tj. *j-š-p-'El*) v eg. místopisných seznamech z 15. a 14. stol. př. Kr. Nicméně sykavky se zde liší a je téměř jisté, že tato jména spolu nesouvisí (takto W. F. Albright, *JPOS* 8, 1928, str. 249). Ohledně eg. *j-š-p-'El* sr. biblická místní jména typu Jiftach-el (Joz 19,14,27).

2. Historie

1. Rodina

Josef byl jedenáctým Jákobovým synem, prvním, kterého mu porodila Rachel (Gn 30,24; 35,24). Jákob si ho velmi oblíbil (Gn 37,3; sr. 33,2,7). Vyprávění o Josefovi patří mezi nejbarvitější a nejpřitažlivější příběhy. Rozmazleného chlapce jeho žárliví bratři prodají do eg. otroctví, ale on si i v neštěstí vede dobře. Na základě nepravdivého obvinění se dostane do vězení a po určité době se díky svým mimořádným schopnostem, jimiž ho obdařil Hospodin, stane nejvyšším státním úředníkem. Moudrými přípravami odvrátí pohromu hladomoru, čímž zachraňuje Egypt, Kanaan i svou vlastní rodinu. Pak dochází ke smíření s bratry a Josefova rodina se usazuje na pastvinách Gošenu v SV Deltě. Po Jákobově pohřbu v Kenaanu Josef nařizuje, aby tam byly přeneseny i jeho kosti, až Izraelovi potomci odejdou z Egypta do zaslíbené země. Příběh, jak ho podává Genesis, nelze nikterak doplnit; následující odstavce proto předkládají pouze určité údaje o tehdejší Egyptě a historickém pozadí a zabývají se některými textovými problémy.

2. Datum

Nejpravděpodobnější je, že Josef žil v období hyksóských faraonů, asi 1720–1550 př. Kr. (*CHRONOLOGIE SZ). Byli to semitští panovníci, kteří do Egypta pronikli z Kenaanu, ale pečlivě dodržovali tamější zvyklosti. Nejdříve převzali existující eg. úřednickou správu, ale později na vysoká místa jmenovali naturalizované Semity. Ohledně historického pozadí viz *EGYPT.

3. „Pestře tkaná suknice“

Důkazem toho, že Jákob stránil Josefovi, byla „pestře tkaná suknice“. Na základě poznatků z archeologie je možné, že šlo o hebr. *k'tōnet passim*. Semity v mnohobarevném oděvu viz in *IBA*, str. 29, obr. 25 vpravo nebo E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, barevná obálka; pozdější příklady in *IBA*, str. 35, obr. 29 nebo *ANEP*, str. 17, obr. 52.

Tyto oděvy, zejména poslední citované příklady, bývají dlouhé a mají rukávy. Pravdivost hypotézy, že *passim* znamená „ružnobarvený“, měla vyplynout ze srovnání s asyr. *paspaḅ* = zářivě barevný pták a arabským *fasafisa* = mozaikový (Eisler, *Orientalistische Literaturzeitung* 11, 1908, str. 368–371 a sr. *ibid.*, 14, 1911, str. 509). Překlad „dlouhé roucho s rukávky“ vznikl tak, že slovo *pas* se považovalo za dlaně či chodidlo, odtud *k'tōnet passim* = tunika (sahající) k dlaním a chodidlům (*BDB*, str. 821a).

4. Josef prodán do Egypta

Z textu se dovidíme, že Jákob poslal Josefa k ostatním bratrům, kteří pásli stáda. Ti se ho nejprve chystali zabít, ale místo toho jej na návrh úzkostlivějšího Rúbena, jenž tajně doufal, že Josefa vysvobodí, vhořdili do cisterny. Když bratři usedli k jídlu, objevila se v dále karavana izmaelských obchodníků z Gileádu. V tom okamžiku se rozhodli, že se Josefa zbaví tak, že ho prodají. „Když midjánci obchodníci jeli kolem, vytáhli Josefa z cisterny a prodali ho Izmaelcům za dvacet šekelů stříbra“ (Gn 37,28). Jakmile karavana zmizela za obzorem, Rúben se vrátil k jámě a zděsil se, neboť zjistil, že Josef je pryč. Z toho vidíme, že Rúben celou tu dobu s bratry nebyl. Proč? Z mnoha možných důvodů je nejprostší ten, že Rúben jako nejsvědomitější z bratrů šel ve chvíli, kdy spatřil blížící se karavanu, hlídat ovce: kolemjdoucím cizincům se nedalo věřit, že neukradnou několik vybraných zvířat. V tom případě musel Rúben čekat, až odejdou. Než se vrátil, Josef byl prodán a odvezen; bratři pak poslali Jákobovi jeho krevi potřísněnou suknicí.

Kdo prodal Josefa do Egypta? „A Medanci ho prodali do Egypta faraonovu dvořanu Potifarovi“ (Gn 37,36), který ho koupil „od Izmaelců“ (39,1). Karavana byla izmaelská, což zahrnovalo i Midjánce či Medance; termíny se zde prolínají. Takováto záměna je nejlépe vidět v Sd 8,24, kde se výslovně říká, že Midjánci, které Gedeon porazil, „měli zlaté nosní kroužky, byli to Izmaelci“. „Medanci“ v hebr. textu Gn 37,36 může naznačovat, že se tyto pojmy kryjí ještě s třetím; sr. Gn 25,2 (= 1 Pa 1,32), kde Medán i Midján vystupují v seznamu synů Abrahama a Ketúry. Fakt, že jedni a tiž lidé jsou ve vyprávění označováni různými výrazy, nevypovídá o nesourodosti dokumentů, ale o typickém blízkovýchodním stylistickém prostředku. Podobné užití tří různých pojmenování na několika řádcích sr. na eg. Sebekchové stéle (asi 1850 př. Kr.), který se o jedné a téže skupině nepřátel během faraonova palestinského tažení zmiňuje jako o *Mntjw-St* = asijských beduínch, *Rntw hst* = odporných Syřanech a *'mw* = Asijcích. U této drobné kamenné stély nepřipadá v úvahu, že by její text někdo ze své vlastní vůle sestavil z několika různých dokumentů. Podobných případů je možno uvést víc.

Kdo prodal Josefa karavaně? „Vytáhli“ (Gn 37,28) vypadá na první pohled dvojnásobně, protože se může vztahovat na bratry nebo na Midjánce. V Gn 45,4n Josef viní z tohoto činu své bratry (jednoduchý tvar slovesa), což by znamenalo, že „vytáhli“ v Gn 37,28 se vztahuje na ně, nikoli na Midjánce. To odpovídá syntaxi hebr. a paralelních literatur. V jednom eg. textu se dočteme, že když král Thutmose II. „odletěl do nebe“, tj. zemřel, na trůn nastoupil jeho syn Thutmose III. a zemi spravovala „jeho sestra“ Hatšepsut. Toto „jeho“ se nevztahuje k Thutmosevi III., ale k Thutmosevi II. (Schott, *Krönungstag d. Königin Hatschepsut*, 1955, str. 197). V Gn 37,28 je výraz „midjánci“

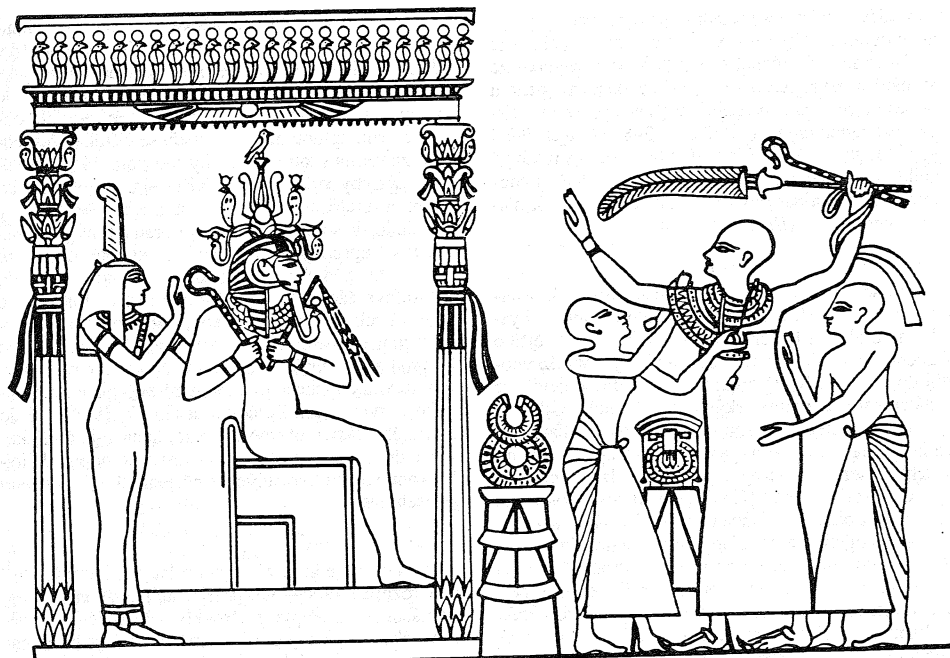
bez členu, proto může označovat etnikum nebo konkrétní skupinu. Nakonec si povšimneme Gn 40,14n, kde Josef říká číšníkovi, že byl „ukraden z hebrejské země“. Proč otevřeně nepřiznal, že ho prodali do otroctví? Důvod je naprosto jasný. Josef zoufale obhajuje svou úplnou nevinnu a snaží se číšníka přesvědčit a získat na svou stranu, aby mu pomohl ven z vězení. Kdyby odhalil pokořující skutečnost, že jej pokrevní bratři prodali do otroctví, jeho obhajoba by to zničilo. V soukromí se svými bratry (Gn 45) mohl být Josef upřímný, avšak číšník by si jistě myslel, že museli mít pádný důvod k tomu, aby se ho zbavili, a Josefova žádost by vyzněla naprázdno. Josef proto neurčitě řekl, že byl „ukraden“, což odpovídalo pravdě v tom smyslu, že jeho bratři neměli žádné právo ho prodat. Nesnažme se zde vše za každou cenu harmonizovat, ale chceme uplatnit zdravý rozum a praktickou psychologii. Zasadíme-li Gn 37; 39–40; 45 do náležitěho rámce přesné exegeze, hebr. a jiné blízkovýchodní syntaxe a literárního úzu a do odpovídajícího kontextu motivovaných činů jednotlivců, význam je zcela jasný.

5. Josef v Egyptě

Josef byl jen jedním z mnoha mladých Semitů, kteří se v rozmezí 1900–1600 př. Kr. stali služebníky v eg. domácnostech. Papyrus Brooklyn 35.1446, část vězeňského soupisu (viz níže), má na své zadní straně seznam 79 takových sluhů (kolem r. 1740 př. Kr.) a nejméně 45 z nich nebyli Egypťané, nýbrž „Asijci“, tj. Semité jako Josef. Mnozí mají očividně SZ semitská jména, lingvisticky příbuzná se jmény Jákob, Isachar, Ašer, Jób (Ajjabub) a Menachém. Někteří pracovali jako „domácí sluhové“ (*hrj-pr*), podobně jako Josef v Gn 39,2 („v domě“). Viz Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 1955 a Albright, *JAOS* 74, 1954, str. 222–233.

Existuje mnoho dalších zmínek o počtu Asijců v Egyptě v tomto období; někteří z nich dosáhli u svých pánů vysokého a zodpovědného postavení (Posener, *Syria* 34, 1957, str. 145–163), v podstatě podobně jako Josef, který se stal Potifarovým správcem (*imj-r pr*, což je běžný eg. titul). Potifarův titul *šar-hattabbāhīm* = velitel stráže, tj. faraonovy tělesné stráže, vznikl překladem eg. *šhd-šmsw* = učitel dvořanů. Avšak Vergote (*Joseph en Egypte*, 1959, str. 31–35) uvádí přijatelné argumenty pro výklad jeho titulu jako „nejvyšší číšník“. Ohledně eg. originálu Potifarova jména viz *POTIFAR, *POTIFERA. Potifar i „číšník“ a „pekač“ z Gn 40 nesou označení *sāris*, což se obvykle překládá jako „úředník“, ale v semitštině tento výraz znamená také často „eunuch“. Eunuchové však v Egyptě nezastávali přední místa a termínu *sāris* se v dávných dobách užívalo v obecném významu „dvořan, hodnostář“ stejnou měrou jako ve smyslu „eunuch“ (i když později začal převládat význam „eunuch“). Viz JEA 47, 1961, str. 160.

Epizoda s Potifarovou žádostivou manželkou, která Josefa svou lží kompromitovala, se často srovnává s velice podobnou příhodou v eg. *Příbězích dvou bratrů*. Žádný jiný styčný bod však mezi těmito vyprávěními neexistuje: příběh o Josefovi je čistě biografický, zatímco ve *Dvou bratrích* představuje všechno ostatní pouhý výplod fantazie. Úplný překlad viz např. in Erman-Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, str. 150–161, protože výňatky in *ANET*, str. 23–25 jsou zkrácené. Prozáčtější eg. dokumenty odhalují, že Potifarova manželka nebyla je-



Farao udělil Josefovi vysoký úřad tradičním egyptským způsobem (Gn 41,42). Ilustraci takového obřadu je uvedení Pasera do úřadu vezira Seti I. Zobrazení je podle řezby v Paserově hrobce v Thébách asi z r. 1300 př. Kr.

dinou ženou, která se dopustila takového hříchu.

Egypt. vězení sloužila k trojímu účelu: jako místní věznic podobné dnešním, jako zálohy pracovníků pro státní nucené práce a jako střediska vězňů čekajících ve vyšetřovací vazbě na soud (sr. Josef). Soudy se někdy konaly ve vězeních, která se vyznačovala výborně organizovanou správou, což dokumentuje papyrus Brooklyn (Hayes, *op. cit.*). Každý vězeň byl od okamžiku uvěznění až po vykonání rozsudku zapsán pod sedmi různými hlavičkami. Hodnost „velitel pevnosti“ (Gn 39,21–23 atd.) pravděpodobně vyjadřuje eg. titul *s'w'ij n hnr* = správce vězení.

„Číšník“ z Gn 40 je překlad hebr. *mašgêh* = eg. *wdpw*, později *wb'* = nosič číši (sr. Gn 40,11.13). I pekaři byli v Egyptě dobře známi, ale vrchním pekařům se takto neřikalo. Za nejbližší ekvivalent snad lze považovat *sš wdhw nsw* = královský stolní písař. Ohledně nošení košíků s chlebem na hlavě viz *IBA*, str. 33, obr. 28. *Sny (Gn 37; 40–41) považovali za důležité i v mimobiblických zemích Východu. „Egyptští věštcí“ (*harumimim*, eg. slovo) si získali všeobecný vzhlas a pro výklad snů používali zvláštní příručky. Podrobnosti viz pod heslem *MAGIE A KOUZELNICTVÍ, II, 2.

K soudu se musel Josef dostavit řádně oholen a oblečen do lněného oděvu (Gn 41,14). Jeho praktický přístup k hrozbě hladomoru na faraona hluboce zapůsobil, takže mu tradičním eg. způsobem – propůjčením pečeti, jemného plátna a zlatého náhrdelníku – svěřil vysoký úřad. O tom, jakou funkci přesně zastával, se diskutuje. Za velice pravděpodobné se jeví, že byl skutečně vezírem, druhým mužem v zemi hned po faraonovi (takto Vergote), někteří mu však připisují funkci ministra zemědělství, přímo zodpovědného králi (Ward, *JSS* 5, 1960, str. 144–150). Zmínka o vozzech (Gn 41,43) a koních (Gn 47,17) odpovídá hys-

sóskému období a bezprostředně předcházejícím desetiletím, nikoli však době dřívější. Zbytky koňských koster z doby těsně před příchodem Hyksosů se našly u Vádí Halfa (Faulkner, *JEA* 45, 1959, str. 1–2). Eg. jména Josefa a jeho manželky viz in *SAFENAT PANEAACH a *ASENAT.

Egypt se proslavil svým velkým zemědělským bohatstvím; sr. výnosy zrna, *IBA*, str. 32, obr. 27. Tato země však na druhé straně periodicky trpěla hladomorem. V jednom často citovaném biografickém textu se píše: „Když hlad přicházel po mnoho let, o každém hladomoru jsem dal svému městu zrna“ (Vandier, *La Famine dans l'Égypte ancienne*, 1936, str. 115). Egypťané odmítali jíst s Hebreji (Gn 43,32), protože měli strach z porušení různých rituálních tabu v souvislosti s jídlem (Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 99–101). Je možné, že význam Gn 44,5 o věštění je: „Což jste nevzali to (= stříbrný kalich), z čeho můj pán pije a ohledně čeho bude jistě věštit?“ (sr. Gn 44,15). O možnosti věštit z číše viz *MAGIE A KOUZELNICTVÍ, II, 2.

Když farao pozval Josefovy příbuzné, aby se usadili v Egyptě (Gn 45,17–21; 46,5), poslal jim zároveň vozy a vyzval je, aby všechno opustili, protože v Egyptě budou mít dostatek. Soudě z eg. výjevů z doby asi o 200 let později šlo pravděpodobně o veliké dvoukolé vozy tažené voly. (Jejich vynikající popis a pojednání o nich přináší Aldred, *JNES* 15, 1956, str. 150–153, tab. 17.) Egypťanu Sinuhetovi, který kolem r. 1900 př. Kr. uprchl do Sýrie, prý faraon, když ho povolával zpět do vlasti, také řekl, aby všechno opustil. Narážku v Gn 46,34b opět vysvětlují odlišné zvyky. Díky tomuto opatření se Josefova rodina mohla usadit v bezpečném ústraní v Gósenou. Josefova hospodářská politika v Gn 47,16–19 ve skutečnosti učinila Egypt tím, čím teoreticky vždy byl: země se

stala faraonovým majetkem a její obyvatelé jeho nájemci. Kněží sice platili daně, ale nemuseli odvádět pětinu úrody; chrámové pozemky byly spravovány odděleně (Gn 47,22.26). Gn 47,21 pouze naznačuje, že Josef všechny obyvatele Egypta uvedl pod správu měst, kde se nacházely sýpky, aby je mohl lépe nasýtit. Gn 48–49 odráží čistě asijský zvyk v patriarchální rodině. Požehnání, jaké vyslovil Jákob, se v Z Asii v I. polovině 2. tis. př. Kr. považovalo za právně závazné (sr. Gordon, *BA* 3, 1940, str. 8).

6. Josefova smrt

Josefa i jeho otce podle egyptského způsobu nabalžamovali (Gn 50,2n.26) a Josef byl „položen do rakve v Egyptě“. Rakve se tenkrát zhotovovaly ze dřeva ve tvaru člověka a na konci, kde byla hlava, měly tradiční portrét obličeje. Doba balžamování bývala různě dlouhá; 40 dní představuje jednu z mnoha možností. Sedmdesátidenní truchlení však bylo typické. Významný je i věk 110 let, v němž Josef zemřel, neboť v eg. očích představoval ideální délku života, a proto jej chápal jako znamení Božího požehnání, jemuž se Josef těšil.

Podrobné pojednání o dobovém pozadí a úplný seznam odkazů viz in J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959; o D. B. Redfordově *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 1970 viz K. A. Kitchen, *Oriens Antiquus* 12, 1973, str. 233–242.

3. Josefovi potomci

Z Josefových synů vzešly kmeny Efrajim a Manases. Někdy se označují „(kmen) Josef“ nebo „dům Josefov“; běžně se vyskytuje název „synové Josefovi“ (Nu; Joz). Jákob tedy Josefovi zěhná jako zakladateli dvou budoucích kmenů (Gn 49,22–26; sr. Gn 48) a i Mojžiš zěhná „Josefovi“, přičemž má na mysli kmeny Efrajim a Manases (Dt 33,13.16). Sr. též Nu 13,11; Dt 27,12; Sd 1,22n.35; Ž 80,2 (básnický) a Ez 47,13. K.A.K.

II. V Novém zákoně

Manžel Marie. Marek se o něm nezmiňuje a odkazy v J 1,45 a 6,42 jsou nepřímé. Podle Matouše byl Davidovým potomkem (Mt 1,20). Zdá se, že L 3 neuvádí rodopis Josefov, nýbrž Mariin (viz však *RODOKMEN JEŽIŠE KRISTA). Lukáš již ukázal, že Ježiš nebyl Josefovým synem. Matouš hledá jeho právní vztah k Davidovi a Abrahamovi.

Matouš i Lukáš uvádějí, že Ježiš byl počat z Ducha svatého v době, kdy byl Josef s Marií zasnouben, ale ještě předtím, než s ní měl pohlavní styk (Mt 1,18; L 1,27.35). Lukáš zaznamenává zvěst, kterou anděl přinesl Marii, Matouš popisuje, jak se anděl zjevil Josefovi. Matouš patrně tyto informace získal od Josefa (možná prostřednictvím Jakuba, bratra Páně) a Lukáš zase od Marie.

Josef vystupoval ve vztahu k Ježíšovi jako otec. Vzal ho do Jeruzaléma kvůli očistění (L 2,22) a uprchl s ním do Egypta před Herodem. Pak se vrátil do Nazaretu a usadil se tam (Mt 2). Každý rok o Velikonocích bral chlapce do Jeruzaléma (L 2,41). Slova v L 2,49 možná naznačují, že Ježiš ve svých 12 letech věděl, že není Josefovým synem.

Je téměř jisté, že v době Ježíšovy služby již Josef nežil. Nemáme o tom žádné přímé zprávy, ale těžko bychom si jinak vysvětlili Ježíšovo slovo z kříže určené Janovi (J 19,26n) a zmínku o Marii a Ježíšových bratrech, kteří ho hledali (Mt 12,46; Mk 3,31; L 8,19).

Ježíšovi bratři byli Josefovy a Mariiny děti, které se narodily po Ježíšovi.

Mezi další nositele tohoto jména v NZ patří 3 předkové Josefa, manžela Marie (nebo předci Marie?) (L 3,24.26.30), dále Josef zvaný Barsabas, přezdívaný Justus, neúspěšný kandidát na apoštolský úřad po Jidášovi (Sk 1,23), a jeden z bratří Páně (Mt 13,55). Josef bylo také rodné jméno *Barnabáše (Sk 4,36).

R.E.N.

JOSEF Z ARIMATIE Žid z *Arimatie, „člověk dobrý a spravedlivý“, který „patřil k těm, kdo očekávali království Boží“ (L 23,50n), „Ježíšův učedník, ale tajný, protože se bál Židů“ (J 19,38), a člen židovské rady, jenž nehlasoval pro Ježíšovu smrt. Požádal Piláta o Ježíšovo tělo a jelikož byl bohatý, poskytl k jeho pohřbení jemné plátno a tělo uložil do svého vlastního nepoužívaného hrobu vytesaného ve skále (Mt 27,57–60). (Možná, že v tom Matouš vidí naplnění Iz 53,9.) J.W.M.

JOSEPHUS FLAVIUS Židovský historik, který se narodil r. 37/38 po Kr. a zemřel na začátku 2. století. Byl synem kněze Mattijáše z třídy Jójariba (1 Pa 24,7) a činil si nárok na přibuzenství s Hasmonejci, kteří také patřili k této třídě. Po krátkém období, kdy udržoval styky s esejci a s asketou Banusem, jenž žil na poušti, vstoupil ve svých 19 letech do strany farizeů. Při návštěvě Říma r. 63 po Kr. na něho hluboce zapůsobila moc říše. Nesouhlasil s židovským povstáním proti Římu r. 66 po Kr. a nevkládal do záležitosti vzburěnců žádnou důvěru, přestože mu svěřili velení v Galileji a osvědčil se jako energický a schopný vůdce. Když Římané dobyli pevnost Jotapatu, kterou bránil až do chvíle, kdy byl další odpor marný, uprchl s čtyřiceti dalšími do jedné jeskyně. Když hrozil útok i na toto útočiště, dohodil se společně na sebevraždu. Josephus zůstal naživu jako jeden ze dvou posledních, neboť přesvědčil svého společníka, že se místo toho mohou vzdát Římanům. Podařilo se mu pak získat přízeň římského velitele Vespasiana, když mu předpověděl, že se stane císařem, což se splnilo r. 69 po Kr. Následujícího roku se Josephus zúčastnil obléhání Jeruzaléma a jako člen římského generálního štábu dělal tlumočníka Titovi (Vespasianovu synovi a nástupci na velitelském místě v Palestině), když chtěl obráncům města nabídnout své podmínky. Po pádu Jeruzaléma odešel Josephus do Říma, kde se usadil jako císařův poddaný a rentiér, jehož rodné jméno Flavius přijal.

Samozřejmě, že Josephovo chování během války mu v očích jeho soukmenovců vyneslo nezmazatelnou pověst zrádce. Přesto svého pobytu v Římě využil tak, aby si získal jejich vědomost. Tyto roky věnoval literární činnosti, v níž se podle svých měřítek projevoval jako pravý vlastenec, zárlivý na dobré jméno svého národa. Jeho prvním dílem byly *Dějiny židovské války*, které pro Židy v Mezopotámii napsal nejdříve aramejsky a potom vydal v řečtině. Zprávu o vypuknutí války zde uvádí až po předchozím shrnutí židovských dějin od r. 168 př. Kr. do r. 66 po Kr. Jeho dvě knihy *Proti Apionovi* představují obranu jeho lidu před protizhivovskými pomluvami ze strany alexandrijského učitele Apiona. Také zde se snaží ukázat, že Židé se mohou chlubit bohatší a delší historií než Řekové, a v jeho pojednání se dochovala řa-

JOŠAFAT

da cenných výňatků starověkých autorů, jinak nedostupných. Josephovým nejdelším dílem jsou *Židovské starožitnosti*, kde od dvaceti svazcích předkládá historii svého národa od počátku (svě vypravování začíná v podstatě stvořením světa) až do své doby. Tuto práci dokončil r. 93 po Kr. Nakonec napsal svůj *Životopis*, ve kterém obhájí svou válečnou minulost, o níž se velice nelichotivě vyjádřil jiný židovský autor, Justus Tiberiádský. To, co o svém jednání za války píše ve svém *Životopise*, odporuje údajům, jež uvedl ve svých starších *Dějínách židovské války*.

Pokud jde o dějiny Židů mezi vládou Antiocha Epifána (175–164 př. Kr.) a válkou v letech 66–74 po Kr., zejména však v období římské okupace po r. 63 př. Kr., mají Josephovy spisy ojedinělou hodnotu. Měl přístup k prvotřídním pramenům, a to uveřejněným i nepublikovaným. Detailní popis životní dráhy Heroda Velikého mu poskytl dílo jeho dvorního dějepisce Mikuláše Damašského. Dostal k dispozici oficiální římské záznamy. Různé podrobnosti týkající se počátku židovské války konzultoval s mladším Agripou (*HERODES, 5) a samozřejmě směl spoléhat na své vlastní bezprostřední poznání mnoha jejích etap. Při charakteristice osob a líčení událostí se často nedokáže vyvarovat tendenčního přístupu, ale čtenář jej může snadno rozpoznat a brát na to patřičný ohled.

Josephovy spisy poskytují badatelům nezbytný materiál o dobovém pozadí NZ historie a intertestamentárních dějích. Setkáváme se v nich s mnoha židovskými i pohanskými postavami, které dobře známe z NZ. Někdy v jeho díle objevíme přímý komentář k NZ odkazům, např. ke zmínce o Judovi Galilejském ve Sk 5,37 a o „Egyptanovi“ ve Sk 21,38. Není však pravděpodobné, že by některý z NZ pisatelů jeho práce znal. Za obzvláště zajímavé považujeme jeho svědectví o Janu Křtiteli (*Ant.* 18. 116nn), o Jakubovi, bratru Páně (*Ant.* 20. 200) a o našem Pánu (*Ant.* 18. 63n). Tyto pasáže sice prošly určitými křesťanskými úpravami, ale v zásadě jsou autentické.

BIBLIOGRAFIE. Standardní vydání Josephových spisů v řečtině připravil B. Niese (1887–95). Loebské vydání (1926–65) v řečtině a angličtině, na němž začal pracovat H. St. J. Thackeray a které dokončili R. Marcus a L. H. Feldman, obsahuje 9 svazků. Viz též H. St. J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, 1929; F. J. Foakes-Jackson, *Josephus and the Jews*, 1930; J. M. Creed, „The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War“, *HTR* 25, 1932, str. 277nn; R. J. H. Shutt, *Studies in Josephus*, 1961; H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, 1962; G. A. Williamson, *The World of Josephus*, 1964; F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the NT*, 1974, str. 32–53. F.F.B.

JOŠAFAT (hebr. *j'šōšāpāt* = Jahve soudí).

1. Úředník za Davidovy a Šalomounovy vlády (2 S 8,16; 20,24; 1 Kr 4,3; 1 Pa 18,15).

2. Jeden z dvanácti úředníků, které Šalomoun jmenoval nad Izraelem (1 Kr 4,17; sr. v. 7).

3. Syn a následník Ásy, čtvrtý judský král (asi 873–849 př. Kr.). Jošafat posílil Judsko proti útokům zvenčí tím, že v S městech budoval nová opevnění a umísťoval v nich stálé posádky (2 Pa 17,2.12–19). Také skoncoval s dřívější metodou uzavírání paritní smlouvy s izraelským králem Achabem, když vybral jednu z Achabových dcer, Atalju, aby se provdala za jeho syna Jórama (2 Pa 18,1; sr. 21,6; 2 Kr 8,18). Toto no-

vé spojení zapůsobilo na ostatní národy, včetně Pelištejců a Arabů, kteří přinesli Jošafatovi tribut (2 Pa 17,10n). Spojení s Izraelem, jenž téměř odpadl od Hospodina, však bezmála přineslo Judsku po Jošafatově smrti zkázu (2 Kr 11,1–3).

Jošafatova vláda se vyznačuje zachováním Hospodinových nařízení (1 Kr 22,42; 2 Pa 20,32). Tento král téměř vymýtl pohanskou modloslužbu (1 Kr 22,43.46) a obstaral lidu učitele Mojžíšova zákona, kteří postupně obcházeli všechna judská města (2 Pa 17,7–9). Dosazením soudců do nejvýznamnějších měst reorganizoval právní systém; odvolací soud měl své sídlo v Jeruzalémě (2 Pa 19,4–11).

4. Otec *Jehúha, desátý izraelský král (2 Kr 9,2; 14,20). D.W.B.

JOŠEBA Dcera Jórama, vlastní či nevlastní sestra Achazjása. Zachránila život Jóašovi (2 Kr 11,2), když se Atalja snažila vyhubit veškeré královské potomstvo. Její manželství s Jójadou (2 Pa 22,11) představuje jediný zaznamenaný případ svazku mezi princeznou z královského rodu a veleknězem. M.A.M.

JOŠIJÁŠ (hebr. *jō'sijjāhū*, 2 jako *jō'sijjā* = ať Jahve dá).

1. Syn Amóna a vnuk Menašeho, sedmáctý judský král, jehož „lid země“ po zavraždění jeho otce dosadil na trůn ve věku 8 let. Panoval 31 let (asi 640–609 př. Kr.; 2 Kr 21,24–25,1; 2 Pa 33,25–34,1).

Asýrie si sice udržovala nad Judskem nadvládu, ale byla natolik oslabena, že její vazal mohl učinit opatrné kroky směrem ke svobodě. R. 633/2 př. Kr. se Jošijáš přimkl k Hospodinu (2 Pa 34,32) a zároveň odvrátil od nucené závislosti na Asýrii a jejích bozích. Do r. 629/8 př. Kr., kdy byl Aššurbanipal již dosti starý, se Jošijášovi podařilo osvobodit zemi od asyrských i od přetrvávajících místních kultických zvyků (2 Pa 34,3b–5). K tomuto procesu došlo nejen v Judsku, které Jošijáš musel vymanit z područí slábnoucích Asyřanů, ale rozšířil se i do Izraele (2 Pa 34,6n). Období náboženské reformy a politického osamostatnění bylo doprovázeno o rok později také vystoupením velkého proroka Jeremjása (Jr 1,2).

R. 622/1 př. Kr. se při práci na opravě chrámu našla „kniha Zákona“ (2 Kr 22,8–10; 2 Pa 34,8–18). Obvykle se předpokládá, že svitek obsahoval 5. knihu Mojžíšovu nebo šlo přímo o ni, ačkoli to není dokázáno. Tato sbírka starých zákonů, která ještě více posílila tehdejší národní citění, vedla k další politické a náboženské reformě. Na základě knihy Zákona Jošijáš vymýtl pohanskou modloslužbu (2 Kr 23,4–14), včetně falešných kněží (*k'mārīm*, akk. *kumru*; 2 Kr 23,5) a oltáře v Bét-elu (2 Kr 23,15; sr. 1 Kr 13,2). Spolu s lidem uzavřel novou smlouvu s Hospodinem (2 Kr 23,1–3; 2 Pa 34,29–33), podle níž se nalezená kniha stala zákonem země. Slavil též hod beránka, a to tak velkolepým způsobem, jako tomu nebylo ode dnů proroka Samuela (2 Kr 23,21–23; 2 Pa 35,1–19).

R. 609 př. Kr. vyláhl farao *Néko II. z eg. základny v Megiddu do Cháranu na pomoc Asyřanům (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, str. 96, §§ II. 66–69), jejichž krále odvěkleli Babilónané a Médové z asyrské metropole. Jošijáš spatřoval v Egyptě hrozbu pro své království (přestože to farao popíral), a proto se s Nékem utkal na rovině Esdraelon (ř. tvar hebr. *jizr'e 7*). Tam utrpěl vážné zra-

nění a na jeho následky v Jeruzalémě zemřel (2 Kr 23,29n; 2 Pa 35,20–24).

2. Izraelec v době Zacharjása, jehož neodvlekli do Babilónu (Za 6,10).

BIBLIOGRAFIE. A. Malamat, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, str. 167–179; *Josiah und das Gesetzbuch*; John McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 1973, str. 28–44; M. Cogan, *Imperialism and Religion*, 1974, str. 71–72. D.W.B.

JOŠUA

1. Syn Jósadakův (Ag 1,1), velekněz v době obnovy Jeruzaléma r. 537 př. Kr. Za jeho působení byl znovu vybudován oltář a došlo k posvěcení chrámu. Pokrok narážel na odpor, ale r. 520 př. Kr. Jošua posílila Ageova a Zacharjášova prorocství, která mimo jiné obsahovala i pozoruhodný obraz ospravedlnění Boží milostí (Za 3). Prorocky byl označen za „Výhonek“ (*šemaš*, Za 6,12). Viz J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958, kde se hovoří o problematických místech v knihách Ezdráš a Ageus.

2. Jošua Bětsemešský, majitel pole, na něž byla dopravena Hospodinova schrána, když ji Pelištejci poslali zpět do Izraele (1 S 6,14). J.P.U.L.

JÓTAM (hebr. *jótām* = Jahve je dokonalejší).

1. Nejmladší ze 70 legitimních synů Jerubaala (Ge-deóna). Jediný, kdo přežil masakr, při němž Abimelek povraždil ostatní bratry. Jótam varoval obyvatele Šekemu před Abimelekovým podobenstvím o stromech, které si za svého krále vybraly trnitý keř (tuto výsudu předtím odmítl cedr, oliva a vinná réva) (Sd 9,5nn). Výstraha zůstala bez odezvy a o tři roky později se vyřčená kletba splnila (v. 57).

2. Syn Uziáše (Mt 1,9) a dvanáctý judský král. Jako spoluvládce začal královat kolem r. 750 př. Kr., když se zjistilo, že jeho otec je malomocný (2 Kr 15,5), a samostatně panoval asi v letech 740–732 př. Kr. (*CHRONOLOGIE SZ). Jótam se bál Hospodina, a proto nechal postavit velkou chrámovou bránu, opevnil a rozšířil judské území a podrobil si Amónovce (2 Pa 27,3–6).

3. Johdajův syn a potomek Káleba (1 Pa 2,47). J.D.D.

JOTBA Místo narození Menašeho manželky (2 Kr 21,19), které dobyl Tiglat-pileser III. (*ANET*, str. 283). V římském období se jmenovalo Jotapata (Jos., *BJ* 2. 573). Hypoteticky se ztotožňuje s městem Chirbet Džefat (W. F. Albright, *JBL* 58, 1939, str. 184n), asi 20 km v od Galilejského jezera. D.W.B.

JOTBATA Místo, kde se Izraelci zastavili při svém putování pouští (Nu 33,33n; Dt 10,7 – EP Jotba). Podle Dt je to „země potoků plných vody“ a ztotožňuje se buď s Ajn Tábou v Arabě, S od Élatu, nebo – což je pravděpodobně přesnější – s Tábou, asi 11 km J od Élatu na Z pobřeží Akabského zálivu (*LOB*, str. 183). W.O.

JOZACHAR (KP, hebr. *jōzākār* = Jahve se rozpomněl). Jóašův služebník, jenž se podílel na jeho zra-

JOZUE, KNIHA

vraždění (2 Kr 12,21n), ale později byl na Amasjášův rozkaz popraven (2 Kr 14,5). Záměnou s podobným jménem druhého vraha čtou některé rukopisy v 2 Kr 12,22 Józabab (viz EP), které je v 2 Pa 24,26 zkráceno na Zábab. D.W.B.

JOZUE Jozue, syn Núnův, vnuk efrajimského vůdce Elišamy (1 Pa 7,27; Nu 1,10). Jeho příbuzní mu říkali *hōšea* = spasení (Nu 13,8; Dt 32,44 hebr.). Toto jméno se několikrát objevuje v kmeni Efrajimců (1 Pa 27,20; 2 Kr 17,1; Oz 1,1). Mojžíš mu přidal Boží jméno a nazval ho *j'hōšua*, což se do češtiny převádí běžně jako „Jozue“. Ř. *Iesūs* odráží aram. stažený tvar *ješu* (sr. Neh 3,19 atd.).

V době vyjití z Egypta byl Jozue mladý muž (Ex 33,11). Mojžíš si ho vybral jako svého osobního pomocníka a přikázal mu, aby z tehdy ještě neorganizovaných kmenů vybral muže, s nimiž měl odrazit nájezdy Amálekovců (Ex 17). Jako efrajimský představitel v průzkumném oddílu vyslaném z Kádeše (Nu 13–14) podporoval Kálebovu radu jít vpřed a obsadit zemi. Někdy je v této souvislosti zmiňován pouze *Káleb – jako starší a vůdčí postava – ale není pravděpodobné, že by nějaká verze této epizody Jozua vylučovala nebo že by některý historik popíral, případně si neuvědomoval, že i on unikl soudu nad nevěřícím lidem.

Jozue měl dohlížet na lid, když Mojžíš pobýval sám před Bohem na Sinaji. Na Hospodina se učil čekat i ve stanu setkávání. V následujících letech se jeho údatnost nepochybně obohatila i o část Mojžíšovy trpělivosti a mírnosti (Ex 24,13; 32,17; 33,11; Nu 11,28). V rovinách podél Jordánu dostal oficiální pozhmění jako Mojžíšův nástupce ve vojenském vedení a zaujal rovnocenné postavení vedle kněze *Eleazara (Nu 27,18nn; 34,17; sr. Dt 3 a 31, kde se přirozeně zdůrazňuje Jozuova pozice). Tehdy měl pravděpodobně asi 70 let. Káleb byl pozoruhodně statný pětadesátník, když začal obsazovat judské pohoří (Joz 15,13–15).

Jozue zabal a sjednotil oblast Gilgálu, vedl úspěšná tažení proti kenaanským spojeneckým vojskům a řídil i další operace, dokud bylo zapotřebí volebněho úsilí celého Izraele. Osídlení země záviselo na iniciativě jednotlivých kmenů. Jozue se tento proces snažil podpořit formálním rozdělením země v Šilu, kde vybudoval národní svatyni. Později nadešel čas, aby své velení ukončil a ujal se svého dědičného podílu v Timnat-serachu v Efrajimském pohoří. Snad právě v této době vyzval Izraelce, aby jako národ uzavřeli smlouvu v Šekemu (Joz 24). S touto událostí se možná pojí i k. 23, kde se loučí. Její podstata je však jiná a zdá se, že souvisí s pozdějším obdobím. Jozue zemřel ve věku 110 let a byl pohřben nedaleko svého domova v Timnat-serachu.

O knize Jozue pojednává následující stať, která se také zabývá moderními teoriemi o obsazování Kenaanu a o Jozuově roli. J.P.U.L.

JOZUE, KNIHA Kniha Jozue zachycuje události spojené s obsazováním Kenaanu a rozdělením jeho území mezi kmemy. Podrobně vypráví o tom, jak Izraelci přešli přes Jordán a zajistili předmostí, stručněji popisuje dvě tažení, která zlomila dominantní postavení Kenaanců, a shrnuje další vojenský postup Izraele. Zpráva o dělení země zahrnuje úplný popis úze-

JOZUE, KNIHA

mi Judovců, zmínky o kenijském osídlení Chebrónu a o obtížích, které vznikly na S území kmene Manasesovců. Následují záznamy o lévijských osadách a o problému zajordánských kmenů. Kniha končí zprávou o Jozuově duchovní závěti, jejímž vyvrcho- lením je národní smlouva v Šekemu.

I. Základní obsahová linie

1. Obsazení Kenaanu (1,1–11,23)

- a) *Změna velení (1,1–4,24)*. Poslání; průzkum; pře- chod přes řeku.
- b) *Předmostí (5,1–8,35)*. Od Gilgálu po Aj.
- c) *Tažení na jihu (9,1–10,43)*. Chivejská města; po- rážka jeruzalémské koalice; dobytá města.
- d) *Tažení na severu a další postup (11,1–23)*.

2. Osídlení Kenaanu (12,1–24,33)

- a) *Seznam poražených nepřátel (12,1–24)*.
- b) *První osídlená místa (13,1–17,18)*. Nedokončené úkoly; Zajordání; Káleb; Judova země; území přidě- lená Efrajimovcům a Manasesovcům.
- c) *Později osídlená místa (18,1–21,45)*. Shromáž- dění v Šilu; útočištná města; lévijská města.
- d) *Cesta vpřed (22,1–24,33)*. Oltář svědeckví; Jozu- ovy výstrahy; smlouva v Šekemu.

II. Skladba a účel

Hebr. Bible klade knihu Jozue jako první z knih „předních proroků“, které zahrnují izraelskou histo- rii od obsazení země až po babylónské zajetí. Kniha bezprostředně a přirozeně navazuje na Dt – začíná okamžikem, kdy Jozue přebírá velení, a končí jeho odchodem a Eleazarovou smrtí. K. 1–11 představují souvislé vyprávění, přestože podání postupně nabývá charakteru souhrnu, a v závěru této části nacházíme celkové zhodnocení Jozuových úspěchů (11,15–23). Ať již autor svůj materiál získal v jakékoli formě, vytvořil z něho vzrušující příběh nejvyšší kvality, a to jak po stránce zpracování látky, tak i pokud jde o způ- sob vyprávění. Nejde zde o pouhou úpravu již dříve existujícího díla; velkou část starší látky pisatel vyne- chává či zobecňuje, čímž na omezené ploše vzniká rozumný obraz se správnými proporcemi.

K vyvrcholení dochází na konci k. 11, ale příběh v tomto bodě nekončí. Kniha pojednává jednak o Jo- zuově působení, jednak o naplnění Božích zaslíbení, že Izrael obdrží zemi, o níž „jsem se přísahně zavázal jejich otcům, že jim ji dám“ (1,6; sr. 23,14; 24,13). Vzhledem k těmto dvěma cílům musela obsahovat zprávu o osídlování země a také ukázat, jaké posta- vení si izraelský národ vydobyl, než jej Jozue opustil. V této části autor hojně využívá různých zdrojů, z nichž se některé objevují i jinde (Nu, Sd, Pa). Svůj materiál pevně zvládá a do údajů o místech vnáší mnoho oprav (např. v k. 20 a zřejmě ve většině se- známých hraničních měst). Jozuovo „loučení s náro- dem“ zachycuje k. 23, ale z prorockého hlediska se jeho působení završilo až šekemskou smlouvou, ač- kolí ta mohla být uzavřena mnohem dříve (24,28).

III. Autorství, prameny, doba vzniku

Joz výrazně připomíná Dt, a to jak svým účelem, tak i jazykem. Nacházíme však zde také mnoho prvků (zejména ve 2. části) zcela odlišného ražení. Je proto přirozené, že se analýza zdrojů Pentateuchu promítla i do knihy Jozue a objevil se návrh pojmenování „He- xateuch“. Tato teorie se však většinou neujala, neboť:

1. rozkolísanost měřítek vnesla do analýzy neshody a rostoucí zmatek;

2. je velice těžké identifikovat „kněžský zdroj“ (P) a Joz vyostřuje spornou otázku, zda tento zdroj vůbec někdy existoval jako nezávislé vypravování (viz C. R. North, *The Old Testament and Modern Study*, 1951);

3. kniha má díky své základní podobě a pojetí mno- hem blíže k „předním prorokům“ než k Zákonu. S novým stanoviskem vystoupil M. Noth, jenž klade důraz na důležitost tradic a snaží se zjistit, jak vznikly. Dospěl k závěru, že autor, který patřil k „deuteronomistické škole“, upravil starší kompila- ce tradic spojených se svatyní a zápisů o osídlování, čímž vznikla „jozuovská“ část kompletní deuterono- mické historie, kterou potom dále upravil P. Toto vo- dítka podporují zejména Gray a Soggin (nejnovější komentáře v angličtině) a mnoho dalších. Přístup k určení doby vzniku závisí na tom, jak chápeme sa- motné Dt. Výraz „deuteronomistický“ se asimiluje s označením „prorocký“ a celé této teorii chybí vy- světlení, proč je v Joz tak málo prvků „deuteronomic- kého stylu“ (sr. S. R. Driver, *LOT*⁹, str. 112, 126nn; C. F. Burney, *Judges*, 1920, str. 41nn).

Noth zdůraňuje rozsah etiologie (příběhů vysvět- lujících původ jmen a památek) v tradicích a zaujal krajně skeptický postoj k její hodnotě (toto kritizoval J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, 1956). Jiní zkoumali roli náboženských svátků ve vý- voji tradic, ale tyto rekonstrukce jsou značně speku- lativní.

IV. Historické zhodnocení

Zpráva o obsazování zaslíbené země bývá často kritizována jako „nerealistická“, protože na rozdíl od „střízlivějšího podání“ v Sd I hovoří o „úplném po- drobení si“ Kenaanu (Gray, str. 43). Toto hodnocení představuje mylný výklad obou těchto knih. Joz neří- ká, že se všeho dosáhlo během dvou tažení (11,18). Obsahuje i nepřímé zmínky o problémech (15,63; 17,12–18), které bylo možné snadno vynechat. Pře- devším se však zabývá velikostí úspěchu, jehož Iz- raelci při obsazování země dosáhli, a jeho příčinami. Sd I naproti tomu není zprávou o obsazování země. Upozorňuje na začátky pádu, ale celá tato kniha by postrádala smysl, kdyby mu nepředcházela obrovský úspěch.

Mnoho vědců si obsazování zaslíbené země před- stavuje jako tažení samostatných kmenů (viz H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1948). Noth dokon- ce vystoupil s myšlenkou, že Izrael vznikl v Kenaanu jako „amfiktynie“ (sakrální společenství, na základě ř. analogie); sr. Bright, *op. cit.*, str. 83nn, kde nachá- zíme kritické stanovisko, a B. D. Rathjen, *JNES* 24, 1965, str. 100–104. Archeologické důkazy jsou dosud velmi neúplné a jejich výklad často nejistý. Nicméně důkazů o zničení kenaanské společnosti (např. Cha- sór, Tell Beit Mirsim) existuje tolik, že zprávu o ob- sazení země je třeba brát vážně. Teorie o obsazování země po etapách nutně snižují Jozuovu roli na úlohu místního velitele nebo nanejvýš arbitra (Soggin, str. 14–18). Tyto teorie nejsou založeny ani tak na analý- ze knih Jozue a Soudců, jako spíše na devaluaci Moj- žíšova díla.

Jádrem biblické zprávy je to, že autentický základ víry Izraele, a tudíž i jeho politické existence, tvoří „sínajská tradice“ (viz Joz 24). G. E. Mendenhall (*BA* 25, 1962, str. 66–87) ji chápe jako uspišení osvobo- zovacího hnutí v Kenaanu, ale tento jeho pohled je

Jozue	Nu	Dt	Téma	Poznámky
1,1–9		31	Jozue pověřen	Zejména Dt 31,6.7n, 12b.23.
1,3–4		11,24	Rozsah zaslíbení	Mírné rozdíly ve formulacích.
1,12–15	32	3,18n	Východní kmeny	Podoba s Dt, mírné rozdíly
8,30–35		11,29–32; 27	Čtení Zákona v Šekemu	Joz zkracuje, ale také píše o schráně a o cizincích.
12,1–16	21,21–35	2,26–3,17; 4,45–49	Zábory v Zajordání	Dt 3,1nn=Nu 21,33n; výrazy z Joz jsou na různých místech v Dt.
13,6–7	34,13.17		„rozděl tuto zemi“	Slovesa se liší.
13,8–12. 15–31	32,33–42	2,36; 3,8nn	Osídlení Zajordání	Odišný popis Aróeru v Joz a Dt.
13,14.33	18,24	14,27	Žádné území pro kmen Léviho	Sr. Dt 18,1n
14,1	34,17		Jozue a Eleazar	Sr. Joz 19,51.
14,6nn	14,24	1,28–36	Kálebovo dědictví	
15,1–4	34,3–5		Jižní hranice	„Vaše“, Joz 15,4; jako Nu 34,3.
17,3–6	27,1–11		Dědictví žen	
18,4–10	34,13–29		Příkaz k dělení země	V Nu jmenováno 10 dohlizitelů, v Joz 21 mužů.
20	35,9–29	19,1–13	Útočištná města	Joz podrobně píše o procesu přijetí, jinak je stručný.
20		4,41–43	Zajordánská města	
21	35,2–8		Lévijská města	
23,3		1,30	„Bůh bojuje za vás“	Sr. Ex 14,14.
23,6		5,32	„neuchylujte se“	
23,8		10,20 atd.	„přimknete se k Hospodinu“	„připomínat“ ve v. 7 sr. s Ex 23,13.
23,13	35,55		„trny ve vašem boku“	s ^e niním pouze zde

Texty Nu a Dt připomínané v knize Jozue.

nadsazený. Biblické důkazy o pronikání neizraelských prvků do kmenového systému předpokládají samot- nou existenci tohoto systému, v konečném důsledku založeného na kmenovém příbuzenství.

V. Duchovní obsah

Pro křesťany je kniha Jozue důležitá zejména proto, že:

1. ukazuje Hospodinu věrnost smlouvě (sr. Dt 7,7; 9,5n);
2. zachycuje, jak se vyvíjel Boží záměr s izraelským národem;
3. uvádí důvody, proč Izraelci selhali, jak jsme již na- stínilí (17,13; 18,3);
4. nabízí analogii učenectví, protože i při obsazování zaslíbené země evidentně šlo o duchovní otázky víry, poslušnosti a čistoty.

Pod Jozuovým vedením se Izraelci po stránce mo- rální chovali lépe než jejich otcové, ale k polyteismu a k přírodnímu náboženství neinklinovali o nic méně (Nu 25; Dt 4,3.23). Rozhodnutí vyhladit Kenaance

i s jejich náboženstvím bylo proto velice důležité (sr. Gn 15,16; Ex 20,2–6; 23,23–33; 34,10–17; Nu 31,15nn; Dt 7). Izraelci nedovedli pochopit ani uplat- ňovat spasilný přístup, neboť, jak ukázaly následné události, jejich víru v jedinečného a všemohoucího Boha i jejich morální měřítká ohrožoval každodenní styk s kenaanskou kulturou. Navíc nebylo možné na- bízet spásení z milosti všeobecné (jako v NZ), dokud nebyl veřejně stanoven jeho legální základ v Kristově smrti. Náznak tohoto přístupu však vidíme v jednání Hospodina s Rachabou (sr. Žd 11,31). Bůh si tehdy nekladal za cíl vyučovat křesťanství, ale připravit pro- střednictvím Izraele cestu Kristu.

To, co izraelský národ prožil v Kenaanu, bylo pro nás „napsáno k napomenutí“ (1 K 10,11), podobně jako události, které se odehrály při jeho putování po poušti. Hlavním tématem knihy je to, že Hospodin dal Izraelcům odpočínutí, které jejich nevěřící otcové ne- získali (Ž 95,11). Text v Žd 4,1–11 ukazuje, že jde o „model“. Princip, jež žalmista vztahoval na svoji generaci, platí stejnou měrou i pro křesťany, ale dané

zaslíbení se beze zbytku naplňuje (v. 8) až v odpočítání, které nám Bůh připravil v Kristu (sr. J. N. Darby, *Synopsis*, 1, str. 328). Je-li právě toto hlavní poučení z příběhu o dobývání zaslíbené země, lze se mnohem naučit i z úspěchů, pádů a z Jozuova vedení.

VI. Text a překlady

Kromě místopisných problémů obsahuje hebr. text jen málo nejasností. LXX se drží průměrného standardu; její hebr. originál se od *MT* v podstatě neliší.

BIBLIOGRAFIE. Text: Benjamin, *Variations between the Hebrew and Greek texts of Joshua*, 1921. Komentáře: J. A. Soggin, *Joshua*, 1972; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 1967; J. Bright, *Joshua, IB*, 2, 1953; M. Noth, *Josua*² (německy), 1953. Historie: S. Yeivin, *Israëlite Conquest of Canaan*, 1971; *LOB*; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956 a pasáže z obecných spisů týkající se tohoto tématu.)

J.P.U.L.

JÚBAL Syn Ády, Lámechovy manželky, a předek „všech hrajících na citaru (*kinnôr*) a flétnu (*úgāb*)“ (Gn 4,21). (*HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE) T.C.M.

JUDA

I. Ve Starém zákoně

1. Jákobův syn

Čtvrtý Jákobův syn, kterého porodila Lea (Gn 29,35), dostal jméno Juda (*j*hūdā* = neboť je [Bůh] slaven; od kořene *jd*h = chválit). Gn 49,8 obsahuje slovní hříčku, která operuje tímto významem. Uvedenou teorii o odvození mnoho badatelů odmítá, ale žádná jiná hypotéza o vzniku jména nebyla všeobecně přijata (literaturu viz in *KB*). Juda se mezi svými bratry brzy chopil vůdčí role, což vidíme v příběhu o Josefovi (Gn 37,26n; 43,3–10; 44,16–34; 46,28). Gn 38 sice osvětluje vznik kmene Judovců, ale i zde stojí Judův charakter v jasném protikladu k Josefovi. Přísně vzato, Gn 49,8–12 nevyslovuje slib, že se Juda stane králem, ale spíše potvrzuje jeho vedoucí úlohu, budoucí vítězství a kmenovou stabilitu. Zaslíbení v *Šilu ovšem v podstatě hovoří i o královském postavení. Rodopisy Judových potomků najdeme v 1 Pa 2–4.

2. Další osoby téhož jména

Po babylónském zajetí se mezi Židy jméno Juda postupně stalo jedním z nejoblíbenějších. SZ se zmiňuje o pěti mužích tohoto jména: lévijec, předek Kadmielův (Ezd 3,9), snad otec nebo syn Hódavjáše (Ezd 2,40); lévijec, který se ze zajetí vracel spolu se Zerubábelem (Neh 12,8); lévijec, současník Ezdráše (Ezd 10,23); přední Benjamincev za Nehemjáše (Neh 11,9); kněz za Nehemjáše (Neh 12,36). V Neh 12,34 se slovem „Juda“ zřejmě označují členové kmene obecně. V NJZ je toto jméno zastoupeno ve své helénizované podobě *Jidáš (Judas v Ju 1, zkrácované na Juda).

3. Kmen Judův

a) Od vyjití z Egypta po Saula

Ve vyprávění o vyjití z Egypta a putování pouští nehraje Juda žádnou mimořádnou roli, i když je třeba uvést, že byl velitelem předvoje (Nu 2,9). Dvoji údaj

z této doby o počtu lidu se od sebe nijak výrazně neliší (Nu 1,27; 26,22).

Akán, příslušník tohoto kmene, zapříčinil porážku Izraele u města Aj (Joz 7). Možná, že právě proto dostal Juda zvláštní úkol vést samostatný útok proti Kenaancům (Sd 1,1n). Judův dědičný podíl nebyl určen losem v Šilu (Joz 18,1–10), ale ještě před jeho dobytím (Sd 1,3). Písmo k tomu nepodává žádné vysvětlení, ale sr. obdobně jednání s Efrajimovci a polovinou kmene Manasesovců (Joz 16–17). Na S hraničil s územím Danovců a Benjamínovců a táhl se přibližně na V a na Z od S konce Mrtvého moře, na J od Jeruzaléma a gibeónského čtyřměstí k Středozemnímu moři. Jeho Z a V hranice tvořilo Středozemní a Mrtvé moře a J směrem se rozprostíral tak daleko, kam až sahala úrodná půda (sr. Joz 15).

Juda nejdříve zabral většinu pobřežní nížiny, kterou zanedlouho obsadili Pelištejci (Sd 1,18), ale zřejmě brzy s dobýváním skončil (Sd 1,19; 3,3; Joz 11,22; 13,2n). Jelikož dobrovolně přenechal nejlepší část svého podílu Šimeónovi (Joz 19,1,9), lze předpokládat, že mu měl Šimeón posloužit jako nárazník mezi ním a neobsazenou pobřežní nížinou.

Příběh o obsazení J v Sd 1,1–17 se obvykle interpretuje tak, že Juda (a ostatní kmény) vstoupil do země z J ještě před Jozuovou invazí (sr. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, str. 4n, 110n a literatura). Zdá se však, že celkový trend objevů moderní archeologie směřuje proti této teorii, která není přijatelná ani na všeobecnějším základě.

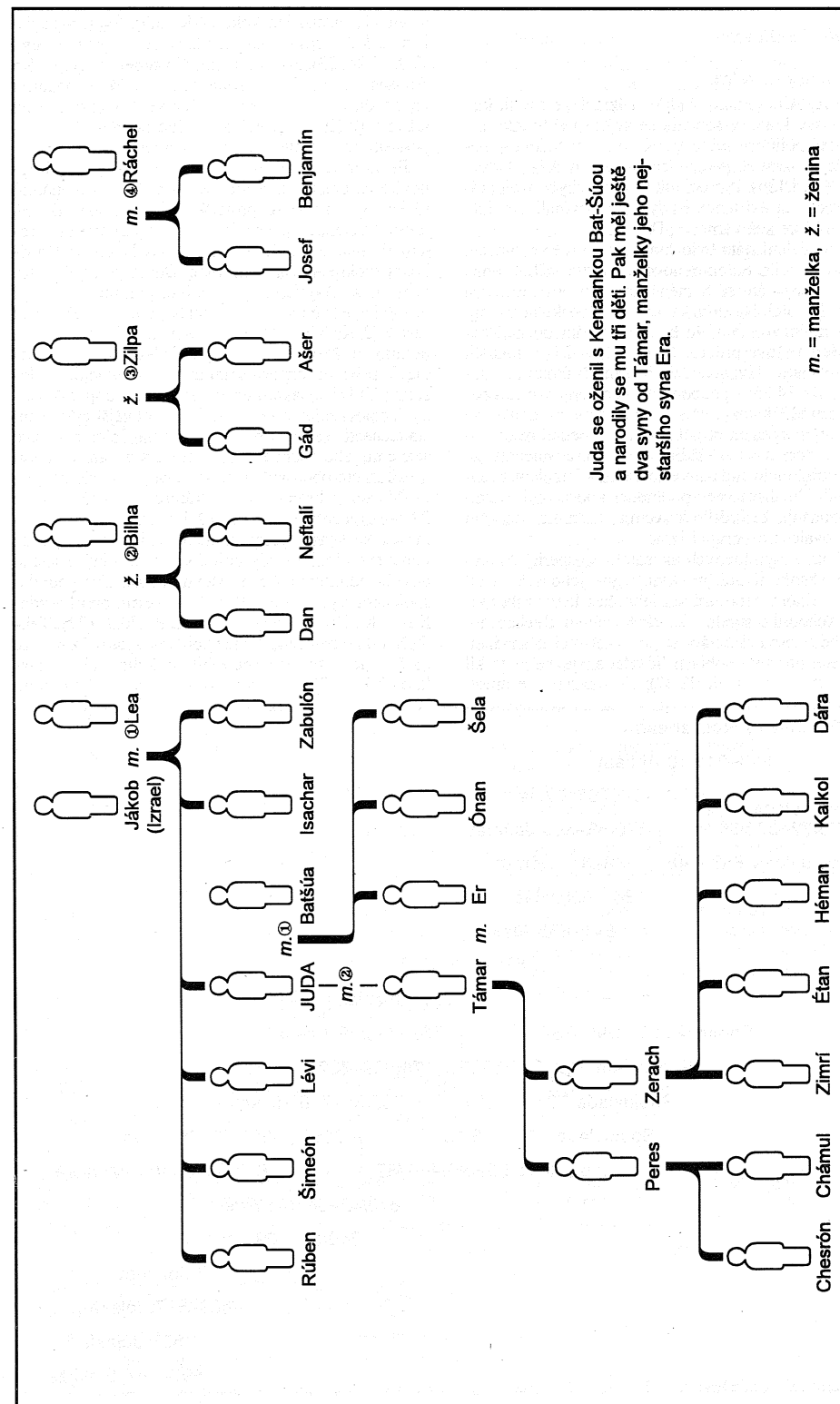
To, že si Judovci neudrželi Jeruzalém (Sd 1,8,21), vytvořilo spolu s existencí polonezávislého gibeónského čtyřměstí (Joz 9; 2 S 21,1n) psychologickou bariéru mezi Judou a kmeny žijícími ve střední části země. Stykům sice nic nebránilo (sr. Sd 19,10–13), ale Judovci se přesto stále více obraceli na J do Chebrónu než do svatyně v Šilu. Ačkoli z Judy pocházel první ze soudců, Otniel (Sd 3,9–11), a příslušníci tohoto kmene se připojili k trezně výpravě proti Benjamínovcům (Sd 20,18), zdá se, že se od nich neočekávala účast v boji proti Jabínovi a Síserovi (Sd 5). V důsledku toho zřejmě ani oni nežádali ostatní kmény o pomoc, když se dostali pod nadvládu Pelištejců (Sd 15,11), a ze strany těchto kmenů také není patrný žádný zájem o jejich osud.

Toto rozdělení se patrně všeobecně uznávalo, protože v Saulově době se setkáváme s tím, že počet mužů z Judska se často uváděl zvlášť (1 S 11,8; 15,4; 17,52; 18,16).

b) Za Davida a Šalomouna

Po Saulově smrti toto prohlubující se rozpolcení potvrdila chebrónská korunovace Davida králem nad Judou (2 S 2,4). A. Alt má pravděpodobně pravdu, když píše („The Formation of the Israelite State in Palestine“ in *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, str. 216nn), že když byl David korunován králem nad „celým Izraelem“ (2 S 5,1–5), stal se vládcem dvojího království, v němž si Juda zachovával svoji izolaci. Je jisté, že během Abšalómova spiknutí si Juda zřejmě udržel svoji neutralitu, zatímco S následoval vzbouřence.

Neexistují žádné důkazy o tom, že by Šalomoun Judovi prokazoval ve srovnání s ostatními kmeny nějakou zvláštní přízeň, protože „vladař představený té zemi“ se týká Judy (KP). EP čte „V té zemi (snad Judsko) byl jeden výstojný znak“.



JUDA

e) Náboženství v době království

Všeobecně rozšířené náboženství bylo v Judsku pravděpodobně stejně degradováno prvky přírodního náboženství jako v Izraeli, ale relativní izolace a otevřenost směrem k poušti zřejmě způsobila, že je méně ovlivnilo jeho kenaanské formy. Nedostatek větších svatyní – známe pouze Chebrón a Beer-šebu, spolu s Gibeónem v Benjamínovi – zvýšil vliv Jeruzaléma a tamějšího Šalomounova chrámu. Je sporné, zda se některý izraelský král kdy pokoušel o podobné centralizující reformy, jaké realizovali Chizkijáš a Jósijáš. Král nesporně představoval vůdce národního náboženství, a to spíše díky davidovské smlouvě (2 S 7,8–16) než vlivem prostředí „úrodného púlměsíce“. Kulturní funkce mu byly odepřeny (2 Pa 26,16–21).

Králova autorita mohla sloužit k dobrému, jako např. při reformách, avšak když se zdálo, že národní politika vyžaduje uctívání Baala (např. za vlády Jórama, Achazjáša a Atalji) nebo uznání asyr. astrálních božstev (za Achaza a Menašeho), neexistovala žádná účinná moc, která se mohla královské vůli vzepřít. Autorita krále v náboženských otázkách zřejmě přispěla také k tomu, že oficiální kult se pro mnohé stal pouze vnější a formální záležitostí.

f) Babylónské zajetí (597–538 př. Kr.)

Kromě neupřesněného počtu obyčejných zajatců poslaných do otroctví odvlék Nebúkadnesar r. 597 př. Kr. také elitu národa (2 Kr 24,14; Jr 52,28 – rozdíl v číselných údajích pramení z toho, že se zde počítá s odlišnými kategoriemi zajatců). Někteří z nich, včetně členů královské rodiny, se stali Nebúkadnesarovými „hosty“ v Babylónu, ostatní, např. Ezechiel, byli nuceni se usadit na jiných místech v Babylónii, kde zjevně požívali plné svobody, kromě práva měnit své bydliště. Zruční řemeslníci se stali součástí mobilních pracovních sil, jichž Nebúkadnesar užíval na stavbách. Celkový počet zajatců zvýšilo zničení Jeruzaléma (2 Kr 25,11) a Jr 52,29 poukazuje na existenci ještě další skupiny vybraných zajatců. Zavraždění Gedaljáše, kterého Nebúkadnesar jmenoval správcem nad Judou, vedlo k masovému útěku do Egypta (2 Kr 25,25n; Jr 41,1–43,7). R. 582 př. Kr. pak následovala další, podle všeho trestná deportace do Babylónu (Jr 52,30).

V důsledku těchto událostí Judsko téměř zpustlo (viz W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*², 1954, str. 140–142). Zdá se, že území na J od spojnice Bét-súru s Chebrónem bylo od Judska r. 597 př. Kr. odděleno a postupem času se tam nastěhovali Edómci. Judsko pak existovalo bez této oblasti, dokud ji po r. 129 př. Kr. nedobyl Jóchanan Hyrkános. Tehdy začala násilná judaizace tamějších obyvatel. Zbytek země byl předán správci Samařska a záměrně nechávan v podstatě neobydlený; o případném pronikání jiných národů neexistují žádné důkazy. Lze předpokládat, že Nebúkadnesar měl v úmyslu držet se běžné asyr.-bab. metody a osídlit zemi obyvateli jiných dobytých oblastí (sr. 2 Kr 17,24), ale z nějakého důvodu to neučinil.

5. V době poexilní

a) Obnova

R. 539 padl Babylón do rukou Kýra, který rok nato nařídil přestavbu jeruzalémského chrámu (Ezd 6,3–5) a dovolil odvláčeným Židům a jejich potomkům vrátit se do vlasti (Ezd 1,2–4). Seznam jmen v Ezd 2,

kde se uvádí celkem asi 43 000 osob, pravděpodobně zahrnuje roky 538–522 př. Kr., neexistují však žádné pádné důvody, které by zpochybňovaly, že Kýrův dekret našel okamžitou a výraznou odezvu.

Zmocněncem, jehož Kýros pověřil dohledem nad přestavbou chrámu, se stal Šésbasar, příslušník Davidova královského rodu. Patrně se vrátil (nebo zemřel?) poté, co navrátilci položili základy (Ezd 5,14,16). O tom, že by Judsko bylo do Nehemjášovy doby politicky odděleno od Samařska, neexistují žádné důkazy. Titul „mistodržitel“, jímž je zde Šésbasar označen, představuje příliš konkrétní překlad *péhá*. Zerubábel, pravděpodobně korunní princ královského domu, zřejmě nezařadil žádné oficiální postavení a titul *péhá* v Ag 1,1 a 2,21 byl patrně zdvořilostní – ostatně v Ezd 5,3–17 se neobjevuje. V následujících desetiletích měli titul *péhá* i další židovští vůdci, jmenovaní Peršané.

V Ezdrášově době, ve 2. polovině 4. stol., si většina lidí začala uvědomovat, že politickou nezávislost a obnovu davidovské monarchie lze s nadějí očekávat až ve vzdálenější budoucnosti. Ezdráš proměnil Židy z národního státu v „církvev“, která spatřovala smysl své existence v dodržování Tóry. Jejím masovému vyučování vydatně napomáhala politická bezvýznamnost Judska v době nadvlády Peršanů a relativně pokojný stav země. Jediným politickým nepokojem té doby mohla být deportace do Babylónie, i když o tom mnozí pochybují (sr. Jos., *Contra Apionem* 1. 194).

b) Konec Judska

Výpravy Alexandra Velikého postihly Judsko zřejmě jen stěží, ale tím, že založil Alexandrii, vzniklo centrum pro západní, z velké části dobrovolnou diasporu, která se číselně brzy vyrovnala babylónské i perské a svým bohatstvím a vlivem je dokonce předčila. Rozdělení Alexandrový říše mezi jeho generály znamenalo, že se Palestina stala předmětem sporu mezi Sýrií a Egyptem. Až do r. 198 př. Kr. byla za normálních okolností v rukou eg. Ptolemaiovců, ale později tvořila součást syrské seleukovské říše.

Výstřednosti bohatých helénizovaných horních vrstev v Jeruzalémě, většinou z řad kněží, a násilné snahy Antiocha Epifana (175–163 př. Kr.) helénizovat svou říši, které ho vedly k zákazu obřizky a dodržování sabatu a k požadavku uctívát řecké bohy, probudily náboženskou horlivost a dřímající nacionalismus. Nejdříve dosáhli Židé náboženské samostatnosti a pak, poprvé od doby Jósijášovy, i politické svobody (140 př. Kr.). R. 76 př. Kr. se jejich hranice rozšířily v podstatě od tradičního Danu po Beer-šebu. Ohledně historie tohoto bleskového vzestupu a náhlého pádu viz *IZRAEL.

Když Římané r. 70 po Kr. odstranili poslední zbytky politické nezávislosti země, zejména však po potlačení Bar Kochbova povstání (r. 135 po Kr.), Judsko přestalo být židovskou zemí. Jméno Juda se ve svém tvaru „žid“ stalo označením všech, kdo žijí rozptýleni po celém světě a hlásí se k Mojžišovu zákonu, bez ohledu na to, z jakého kmene či národa pocházejí.

BIBLIOGRAFIE. Díky archeologickým objevům se nyní veškerá dřívější pojednání o této látce jeví jako více či méně zastaralá. John Bright, *A History of Israel*², 1972 předkládá moderní a vyvážené podání a zmiňuje se i o nejdůležitější literatuře. Viz A. R. Millard, „The Meaning of the Name Judah“, *ZAW* 86, 1974, str. 246n. K textu 1. a 2. knihy Královské viz J. A. Montgomery a H. S. Gehman, *The Books of Kings*,

ICC, 1951. O mimobiblických textech, které uvádějí jméno Juda, píše J. B. Pritchard, *ANET*³, 1969; *DOIT*. Ohledně poexilního období viz W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, 2, 1932; F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1963. H.L.E.

II. V Novém zákoně

1. Bratr Páně (Mt 13,55 = Mk 6,3). Snad autor Listu *Judova, který se sám označuje „bratr Jakubův“ (*BRATŘI PÁNĚ).

2. Syn Jakubův a jeden z Dvanácti (L 6,16), zvaný též Lebbeus (Mt 10,3 KP) a Tadeáš (Mk 3,18; Mt 10,3 EP). Položil Ježíš otázku v horní listu (J 14,22). Někteří ho považují za autora Listu Judova.

3. (EP – Judas) Galilejec, který podnítl vzpuru proti Římanům (Sk 5,37). Josephus uvádí, že se narodil v Gamale (*Ant.* 18. 3), a vzpuru zasazuje do r. 6 po Kr. *Quirinius vzbouřence porazil a Judas byl zabit.

4. Žid, v jehož domě v Damašku bydlel apoštol Pavel (Sk 9,11).

5. Prorok zvaný Barsabáš, kterého spolu se Silasem vybrali představitelé jeruzalémských křesťanů, aby doprovázeli Pavla a Barnabáše do Antiochie, kde měli sdělit apoštolům rozhodnutí ohledně obřizky (Sk 15,22–33). J.D.D.

JUDAISMUS

I. Definice

Judaismus je náboženství židů, které však není plně totožné se SZ vírou. Při jeho studiu bychom přirozeně měli začít u povolání Abrahama. To by však představovalo pouze úvod. Počátky judaismu je třeba hledat již v babylónském zajetí, ale nejlépe tento výraz vystihuje prvky, které jsou buď modifikacemi, nebo rozšířením SZ pojmů v období do r. 70 po Kr. V německých pracích se často setkáváme s poněkud zaváňujícím výrazem „pozdní judaismus“, jímž se označuje židovské náboženství doby Kristovy. Vznikl díky teorii, že kněžský kodex a historie v Hexateuchu pocházejí z doby zajetí a po návratu z exilu a představují skutečné počátky judaismu.

Vhodnější je však chápat judaismus jako náboženství, které se začalo plně rozvíjet až po zničení chrámu r. 70 po Kr. a užívat pro období mezi Ezdrášem a Kristem označení „intertestamentární kult“, s výjimkou případů, kdy se zabýváme jevy, které trvaly i po této katastrofě. Za jeden z důležitých důvodů považujeme to, že zatímco prvotní křesťanství neodmítalo ani neignorovalo historický vývoj během čtyř století po Ezdrášovi, obrátili se zády právě k tomu prvku obsaženému v judaismu, který ho odděluje jak od křesťanství, tak od SZ, konkrétně k jeho výkladu Zákona a k jeho postojí k němu.

Plně se judaismus rozvinul do r. 500 po Kr., tj. asi ve stejné době jako katolické křesťanství, a od té doby se vyvíjel jako samostatné náboženství. Tato stať se však jen zřídka zmiňuje o době po r. 200 po Kr., kdy se hlavní teze judaismu vyjasnily díky dokončení Mišny. Pokud jde o pozdější období, odkazujeme čtenáře na články o judaismu in *ERE*, *JewE*, *EJ* atd.

II. Vznik judaismu

Judaismus se počal formovat v době Jósijášových reform, které vyvrcholily r. 621 př. Kr. Zákaz obětovat jinde než v jeruzalémském chrámu nutně znamenal,

že náboženský život mnoha lidí se začal stále více oddělovat od svatyně a obětí. Tuto tendenci značně posílilo zejména babylónské zajetí, poněvadž Boží trest zasáhl Izraelce tak, že napříště nedokázali rozvinout formální bohoslužby bez obětí, což potvrzuje i nedávný archeologický výzkum.

Babylónské zajetí bylo obdobím čekání na obnovu. Když se r. 538 př. Kr. většina odmítla vrátit, objevila se nutnost upravit náboženství, pokud chtěli navrátilci přežít jako Židé. Nestačilo jen zavést bohoslužby bez obětí (to ve svém oficiálním, jasně formulovaném vyjádření přišlo zřejmě později), bylo nezbytné získat náhled na život, který lze zcela oddělit od svatyně. Ten byl nalezen v Tóře neboli Mojžišově zákonu. Vykládal se především jako soubor zásad, podle nichž se mohlo a mělo jednat v jednotlivých oblastech života a které byly závazné pro všechny, kdo chtěli být známi jako židé (Tóra znamená spíše „vyučování“ než „zákon“). Skutečným „otcem judaismu“ byl Ezdráš, neboť se v Babylónie nevrátil proto, aby zavedl a prosadil nějaký nový Zákon, ale nový způsob dodržování starého.

Následující století se stala svědky rozhodného odporu vůči Ezdrášově politice ze strany kněží a dalších, kteří byli za vlády Antiocha Epifana (175–163 př. Kr.) předními helénizátory. Většina obecného lidu (*am hā-āreš*) se snažila všemu, co Tóra nedefinovala zcela jasně, vyhnout. V Z diaspoře docházelo ke stále větší asimilaci řeckého způsobu myšlení, čemuž napomáhal alegorický výklad Pisma, jenž v té době převažoval.

Další mezník ve vývoji judaismu představovala helénizace předních jeruzalémských kněží a následná degenerace vítězných hasmonejských kněžských králů (zejména Alexandra Jannaea). Chrámové bohoslužby pro zbožné se staly spíše povinností než radostí. Zatímco kumránské společnosti se od chrámu zřejmě odvrátilo, dokud ho Bůh neocistí od tamějších nehodných kněží, *farizeové upřednostňovali synagogu jako hlavní prostředek k uctívání Hospodina a k nacházení jeho vůle prostřednictvím čtení Tóry. V důsledku toho existovalo v Kristově době jen v Jeruzalémě několik set synagog.

Přestože zkázu chrámu r. 70 po Kr. vnímali farizeové a jejich stoupenci jako katastrofu, byli na ni od doby Antiocha Epifana připravováni jeho častým znešváčením, které nabývalo různých podob. Jejich náboženství, soustředěné do synagog, se mohlo novým podmínkám přizpůsobit velmi rychle, a to tím spíše, že byly vymýceny nebo zcela oslabeny jiné náboženské skupiny. Kolem r. 90 po Kr. se představitelé farizeů neboli rabíni cítili natolik silní, že ze synagogy začali vylučovat ty, které považovali za heretiky (*minim*), včetně židovských křesťanů. Do r. 200 po Kr. přinutili po ostrém boji *am hā-āreš*, aby se podvolili, chtěli-li být považováni za židy. Od té doby se výrazy žid a normativní, rabínský, pravověrný či tradiční judaismus v podstatě překrývaly, dokud judaismus nezačalo ovlivňovat moderní myšlení.

Je třeba uvést, že farizeové vždy představovali menšinovou skupinu, ale na vítězství jejich názorů není nic překvapivého. Ačkoliv se často netěšili oblibě, jejich stanoviska se jevila jako nejlogičtější úprava SZ pro poexilní situaci a díky tomu, jak se jich dovedně užívalo v synagoze, je mnozí začali považovat za správná.

III. Učení judaismu

Čtenáři NZ by měli chápat, že ať byly střety Ježíše Krista a apoštola Pavla na jedné straně s jejich předními protivníky na straně druhé sebeostřejší, bojiště mělo přesné hranice. Obě strany přijímaly tatáž Písma (na rozdíl od saduceů) a alespoň rámcově je vykládaly velice podobným způsobem. Tato skutečnost se uznává již dlouho a náleží kumránských rukopisů dokumentuje, že helénismus ovlivnil NZ pouze okrajově. Proto zde stačí říci, že většina učení judaismu se od učení SZ ani od učení konzervativního křesťanství významně neliší. Lze tedy předpokládat, že v otázkách, které zde neuvádíme, neexistoval až do r. 500 po Kr. žádný podstatný rozdíl. Měli bychom však mít na paměti, že dlouhý existenční boj judaismu tváří v tvář vítěznému křesťanství vedl často k významnému posunu důrazu, což zmenšovalo oblast shody.

1. Izrael

Základem judaismu je existence a povolání Izraele, přičemž příslušnost k němu je dána převážně narozením, i když se běžně přijímali i proselyt, a to prostřednictvím obřizky, křtu a obětí. O skutečném chápání SZ učení o „pozůstatku“ neexistují žádné důkazy. Všeobecně se přijímá aforismus „Všechn Izrael má podíl v budoucím světě“ a za jedinou překážku v jeho dosažení bylo považováno odpadlictví (chápané ovšem dost široce).

V Izraeli se všichni pokládali za bratry. Přirozené společenské rozdíly se nikdy nepopíraly, ale před Bohem záviselo zařazení člověka na znalostech Tóry a na jejím plnění. Bohoslužby v synagogách mohl proto vést každý, kdo vykazoval odpovídající zbožnost, znalosti a schopnosti. Rabíni nebyli kněžími ani duchovními a jejich „ordinace“ spočívala pouze ve schválení jejich znalostí Tóry a následného práva působit jako soudci. Stávali se jimi ti, kdo znali Tóru tak dobře, že ji mohli vyučovat. Stačil k tomu souhlas několika uznávaných rabínů a ve výjimečných případech dokonce jen dané obce.

Žena byla chápána jako podřadnější než muž, protože se musela podřizovat autoritě svého manžela a nemohla splňovat určitá nařízení Tóry. V zásadě však judaismus vždy respektoval pravdivost Gn 2,18 a základní důstojnost ženy.

2. Vzkříšení

Judaismus zůstal natolik věrný duchu SZ, že vzkříšení těla považoval pro skutečný přimrný život za nezbytné, přestože později dal pod vlivem křesťanství a řecké filozofie poněkud váhavý souhlas k učení o nesmrtnosti duše. 2 Tm 1,10 naději judaismu ve vzkříšení nikterak nepopírá, protože se na rozdíl od křesťanské víry, založené na vzkříšení Krista, odvozovala z několika náznaků ve SZ a hledala si cestu uprostřed duchovní trýzně, která byla od doby Antiocha Epifana údělem zbožných.

Jasný rozdíl se zachovával mezi *'olām hazzē* = tímto světem a *'olām ha-bā* = budoucím světem, přičemž o *'olām habbā* všichni (kromě počtených členů Z diaspor) předpokládali, že bude patřit k této zemi. Spojovaly je „dny Mesiáše“, chápané vždy jako omezený časový úsek.

3. Tóra

Zdá se, že farizeové zaujímali postavení někde uprostřed mezi saduceji, kteří popírali autoritu (i když ne

nutně hodnotu) prorockých knih, a kumránským společenstvím, jež jím v rukou kompetentního vykladače přikládalo velmi vysokou váhu.

Farizeové tyto knihy považovali za Bohem inspirované komentáře k Tóře, Pentateuchu, který pro ně představoval dokonalé a definitivní zjevení Boží vůle. Hlavním důvodem, proč odmítali Krista a proč od něho požadovali znamení, byla skutečnost, že se odvolával na svou delegovanou autoritu, nikoli na autoritu Mojžíšovu.

Rabíni vyzvedávali úlohu a hodnotu Tóry natolik, že se její zachování stalo vysvětlením a odůvodněným existencí Izraele. Až později, když judaismus čelil politicky vítězné církvi, se Tóře přisoudilo celosvětové postavení a preexistence, aby v judaismu mohla zastávat stejnou úlohu jako Kristus v křesťanství. Není těžké pochopit, proč Pavla s jeho učním o vydání Zákona s cílem, aby vyšla najevo podstata hříchu, nemohli pravověrní židé nikdy snést.

Pro judaismus je však Pentateuch pouze *tórā šē-bik'atāb* (psaná Tóra). Pokud se zachovávaní Tóry a aplikace jejích ustanovení v praxi mělo stát osobním zájmem každého zbožného žida, aby vznikla základní jednota Izraele, musela zde existovat shoda ohledně zásad přístupu a výkladu. V hlavních rysech byly tyto principy zakotveny pravděpodobně již v době Ezdrášově a spolu se zvyky dávného starověku, např. omývání rukou, je přisuzovali tradici, která sahala až k Mojžíšovi na hoře Sinaj. Tyto zásady a jejich uplatňování v každodenním životě tvoří *tórā šē-b'elpeh* (ústní Tóra či Zákon), jež má stejnou autoritu jako psaná Tóra, protože bez ní nelze psanou Tóru správně pochopit.

Jak se ústní Tóra vyvíjela? Začalo se studiem psané Tóry s cílem najít v ní příkázání. Těch bylo napočítáno 613 – 248 pozitivních (příkazy) a 365 negativních (zákazy). Kvůli jejich ochraně pak byly vytvořeny nové zákony, jejichž dodržování mělo zaručit zachování základních příkázání – říkává se tomu „stavění plotu okolo Tóry“. Nakonec se tyto rozšířené zákony vztahovaly pomocí analogie na všechny možné oblasti a situace života.

V jistém smyslu sice ústní Tóra nikdy nelze považovat za úplnou, protože s civilizačními proměnami vyvstávají stále nové situace, na něž se musí aplikovat, ale obecně se soudí, že své definitivní podoby nabyly v Talmudu a v menší míře v midraších, oficiálních, především bohoslužebných výkladech (*'ag-gādā*) SZ knih.

*Talmud se dělí na dvě části. Mišna představuje kodifikaci ústní Tóry, za níž nesl zodpovědnost hlavně rabín Jehúda ha-Nasi (kolem r. 200 po Kr.). Na rozdíl od většiny midrašů se skládá z *h'alaká*, tj. zákonů, jimiž se má řídit život. Jde vlastně o komentář právní stránky Pentateuchu. Gemara je rozvláčný komentář k mišně. Nejenže upřesňuje body, které zůstaly nejasné, ale také výrazně osvětluje všechny aspekty raného judaismu. Delší babylónská verze byla dokončena v podstatě do r. 500 př. Kr., k přerušení práce na nedokončené palestínské podobě došlo asi o 100 let dříve. Je mnohem příměřenější srovnávat Talmud se spisy církevních otců než s NZ.

4. Člověk a dodržování Tóry

Bylo by velice nespravedlivě klasifikovat judaismus jako pouhé zákonictví, i když se skutečně zabýval především Zákonem. Oblíbené texty citované z Talmudu jako důkaz zákonictví jsou typické pro kterou-

koli příručku, která se snaží o kasuistickou aplikaci Zákona na život. Tendenci k zákonictví mírnilo nekompromisní tvrzení rabínů, že dodržování Tóry musí mít správný cíl (*ka'awānā*) a že ji člověk musí zachovávat pro ni samu (*lišmā*), ne kvůli odměně, kterou by to mohlo přinést. Vydání Tóry považovali za nejvyšší skutek milosti a její dodržování měla podle jejich názoru motivovat láska.

Takovýto systém směřuje k tomu, že se při zachovávaní Tóry klade důraz na míru našeho úspěchu, nikoli na selhání. Odpomst „smrtného“ hříchu a neschopnost člověka dokonale plnit Boží vůli se tak snížila na minimum a po r. 70 po Kr. tuto tendenci posílila skutečnost, že se přestalo obětovat. Judaismus nezná nic, co by se dalo přirovnat ke křesťanskému učení o prvotním hříchu. Hlásá sice, že se člověk rodí se špatnými sklony (*jēšer hā-rā'*), avšak to se dá vyvážit vrozenými dispozicemi dobrými (*jēšer hā-tōb*), které bylo možné posilit studiem Tóry, takže pak získaly převahu. S tímto příliš optimistickým pohledem na hřích a lidskou přirozenost se v judaismu setkáváme všude.

Mnohem závažnější je implicitní nárok na nezávislost člověka zběhlého v Tóře. Ta sice nad ním vyhláší plnou autoritu, ale Bůh nechává na učených, aby sami zjistili, co požaduje. Zašlo to tak daleko, že Talmud (*Menahot* 29b) zobrazuje Mojžíše jako jedince, jenž nedokáže pochopit výklad rabbi Akiby, který v jeho Zákoně objevil věci, o nichž Mojžíš neměl ani tušení. Na druhou stranu někdy lidé přímá příkázání záměrně obcházel, protože se domnívali, že to slouží ke společnému dobru. Neznámější příklad toho je Dt 15,1–3 – příklad v Mk 7,9–13 Mišna nepřebírá, možná proto, že Kristova výtkta se považovala za oprávněnou. Neustále zde působila snaha zmenšit břemeno jakéhokoliv nařízení, o němž se zdálo, že příliš tíží masy (to nikterak neodporuje Mt 23,4; výsadou učených mužů je užívat svých znalostí k ulehčení svých břemen!). Zjevně právě tento jejich sebejistý postoj – těch, kdo ovládají a utvářejí zjevení Boží vůle – představoval hlavní důvod, proč Kristus obvinil farizeje z pokřectví (viz *POKRYTEC a H. L. Ellison, „Jesus and the Pharisees“, *JTVI* 85, 1953). Navzdory neustálým výzvám rabínů k pokoře zaznívá v literatuře judaismu až příliš často tón J,749.

Poněvadž judaismus klade všeschn svůj důraz na službu Hospodinu dodržováním Tóry a veškerá jeho intelektuální obratnost se využívá k zjištění plného rozsahu Božích příkázání, teologické spory, které trápí křesťany, ho téměř nezajímají. Pokud člověk uznal dokonalou jedinou a jedinečnost Boha, absolutní autoritu a definitivnost Tóry i vyvolení Izraele, mohl za předpokladu, že splní požadavky Zákona, zastávat jakékoli filozofické či mystické teorie podle vlastního výběru. Díky této skutečnosti lze plně podpořit názor, že judaismus vystihuje spíše termín „ortopraxe“ než ortodoxie. V období od vítězství farizejské pozice po dnešní dobu došlo mezi židy pouze k jedinému významnému incidentu, a sice k odpadnutí Karaitů (8. stol.), kdy došlo k rozkolu kvůli zásadám výkladu Tóry.

V nejkritičtějších stadiu uchránil judaismus před řeckým vlivem do značné míry historický vývoj. V důsledku toho si judaismus zachoval daleko větší rovnováhu mezi jednotlivcem a společností, než je tomu u velké části křesťanské praxe.

5. *Mesiáš

Přes značnou různost pohledů nic nenasvědčuje tomu,

že by judaismus do r. 200 po Kr. připisoval Mesiášovi nějaké nadpřirozené prvky. Ztělesňuje a) velkého vysvoboditele od cizího útlaku a b) toho, kdo prosazuje právě dodržování Tóry. Dny Mesiáše představují pojítko s budoucím světem, ale jejich délka je omezená. Shrnutí viz in J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956, Část 3.

6. Učení o Bohu

Kterákoli antologie rabinských výroků o Bohu na první pohled ukazuje, že většinou odpovídají SZ zjevení. Od křesťanského chápání se liší hlavně v následujících bodech. Vzhledem k tomu, že budoucí svět na zemi neznamená tak úzké spojení s Věčným jako představá posmrtného života v nebi, projevuje se zde menší zájem o důsledky Boží absolutní svatosti. Poněvadž je kladen větší důraz na službu než na obecnost (s výjimkou učení mystiků), zřídka se setkáváme s otázkou smíření. Rozhodně neobjevíme ani náznak pochopení, že Izrael potřebuje smíření s Bohem. Představu vtělení judaismus *a priori* vylučuje; propast mezi Stvořitelem a stvořením je příliš veliká.

Konflikt mezi judaismem a vítězící církví vyvolal v judaismu tak veliký důraz na Boží transcendentnost, že téměř vyloučil možnost skutečné Boží imanence. Imanence, jak ji neustále zdůrazňuje židovská zbožnost, má v sobě vždy něco panteistického. Boží jednota byla definována tak, že z pohledu této definice se učení o Trojici opovrhovalo. Bůh byl stále více charakterizován negativními tvrzeními, což vyvolávalo představu, že ho lze poznat jen skrze jeho skutky. Přesto však byl SZ základ judaismu tak silný, že takovéto postavení nemohlo zbožného žida uspokojovat dlouho, a proto opakovaně docházelo k pokusům obejít ho pomocí mystiky.

BIBLIOGRAFIE. H. Danby, *The Mishnah*, 1933; I. Epstein (ed.), *The Talmud*, 35 sv., 1935–1952; H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1931; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 sv., 1927, 1930; E. Schürer, *HJP*, 1, 1973; SB; C. G. Montefiore a H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1938; J. Parkes, *The Foundations of Judaism and Christianity*, 1960; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961; L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, 1964; S. Safrai a M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, 2 sv., 1974, 1976; *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Oikúmené, Praha 1994; J. Newman, G. Sivan, *Judaismus od A do Z*, Sefer, Praha 1992; A. Chouraqui, *Dějiny judaismu*, Victoria Publishing, Praha 1995. H.L.E.

JUDSKO Řekové a Římané označovali judskou zemi Judaea. Toto slovo je ve skutečnosti příd. jméno („židovský“), které mlčky předpokládá dodatek *gē* = země nebo *chōra* = oblast. Po římském záboru (63 př. Kr.) se s tímto názvem setkáváme jednak v širším smyslu, kdy označuje celou Palestinu včetně Galileje a Samařska, jednak v užším smyslu, tj. bez těchto dvou oblastí. Herodovo judské království (37–4 př. Kr.) tvořila celá Palestina a část území na V od Jórdánu. Archelaova judská etarchie (4 př. Kr.–6 po Kr.) zahrnovala Judsko v užším smyslu a Samařsko, což platí také o Římské provincii Judaea v letech 6–41 po Kr. Po smrti Heroda Agrippy I. (44 po Kr.) se stala její součástí i Galilea. (*IZRAEL)

„Judská poušť“ (Mt 3,1), uváděná v souvislosti s Janem Křtitelem, je pravděpodobně totožná s „Jud-

skou stepí“ (Sd 1,16 atd.), tj. pouští na Z od Mrtvého moře.

J.D.D.

JUDŮV LIST Jeden z „obecných listů“.

I. Základní obsahová linie

List se dělí na pět částí:

1. Pozdrav (vv. 1–2).
2. Judův záměr při psaní (vv. 3–4).
3. Odsouzení falešných učitelů a předpověď jejich osudu (vv. 5–16).
4. Výzva křesťanům (vv. 17–23).
5. Chvalozpěv (vv. 24–25).

II. Autorství, doba vzniku a kanoničnost

Autor tohoto krátkého traktátu se označuje jako „Juda, služebník Ježíše Krista, bratr Jakobův“. V rané církvi známe pouze jednoho Jakuba, k němuž se bez dalšího upřesnění mohla tato slova vztahovat – „Jakuba, bratra Páně“ (viz Ga 1,19). Podle nich se autor ztotožňuje s Judou, který se v Mt 13,55 a Mk 6,3 objevuje mezi Ježíšovými bratry, Judou, jehož dva vnuky podle Hegesippa vyslychal a propustil Domitianus, když zjistil, že patří k domu Davidovu (Eusebius, *EH* 3, 19–20). Dobu vzniku tohoto dopisu nelze určit s jistotou; bylo by lákavé zasadit ho do 2. poloviny 1. stol. po Kr. po pádu Jeruzaléma (v. 17 hovoří o apoštolech v minulém čase). Muratorioho kánon i jiné dokumenty se o něm zmiňují koncem 2. stol., je však pravděpodobné, že v 2. stol. na něj poukazují i některé narážky z doby dřívější, a to v *Didaché* a v *Hermově Pastýři*. Ohledně jeho kanoničnosti se sice dlouho vedly spory, ale nakonec byla potvrzena, protože list „je plný mocných slov nebeské milosti, ačkoli se jedná pouze o pár řádek“ (Origénes).

III. Okolnosti vzniku listu a jeho záměr

Juda zamýšlel napsat jiné pojednání o „našem společném spasení“, ale pak cítil povinnost psát v poněkud polemičtější tónu a důrazně hájit apoštolskou víru. Nezbytností této obrany vyvolala skutečnost, že se v křesťanských kruzích, ke kterým se Juda obrací, začal znepokojivým způsobem šířit gnosticismus – v tomto případě nešlo o asketickou formu učení, proti níž vystupoval apoštol Pavel v Listu Koloským, ale o formu antinomistickou, která se možná odvolávala na Pavlovo vyučování o křesťanské svobodě, přičemž si jí špatně vykládala a viděla v ní „příležitost k prosazování sebe“ (sr. Ga 5,13). Vyplývá to z Judova popisu tamějších falešných učitelů jako těch, kdo „zameňují milost našeho Boha v nezřízenost a zapírají jediného vládce a našeho Pána Ježíše Krista“ (v. 4).

IV. Téma dopisu

Falešné učení je třeba odhalit. Nestačí jen postavit vedle něho pravdu a čekat, že každý pozná, co je pravda a co lež. Vyvrácení omylu je nepostradatelným korelátorem obrany víry, „jednou provždy odevzané Božím lidu“ (v. 3).

O osudu těchto falešných učitelů se mluvilo odpradávná. Boží soud, byť pozvolný, je jistý, a jakmile k němu dojde, již se nikdy nezmění. Vidíme to na příkladu neposlušných Izraelců, kteří zemřeli na poušti (sr. 1 K 10,5; Žd 3,17; zde evidentně šlo o běžnou raně křesťanskou „typologii“), vzpurných andělů z Gn 6,1–4 a měst nížiny (sr. Gn 19). Podobně i falešní učitelé vzdorují Bohem stanovené autoritě, na rozdíl od

archanděla Michaela, jenž se neuchýlil k urážkám ani při jednání s ďáblem (vv. 8–10). (Klement a Origenes píše, že o Michaelově debatě s ďáblem se vypráví v *Nanebevzetí Mojžíše*, ale část spisu, která tuto epizodu obsahuje, se nedochovala.) O osudu těch, kdo se v době vzniku Judova dopisu dali jejich cestou, hovoří také příklad Kaina, Balaáma a Kora (v. 11).

Falešní učitelé vnášejí do církevního obecnství, přímo do hodů bratrské lásky, problémy a hanbu. Jsou jako pastýři, kteří krmí sami sebe, a nikoli stádo, jako mraky, jež zakrývají slunce, ale nedávají žádný občerstvující déšť, jako podzemní stromy bez ovoce (v. 12). Nepřínášejí žádné plody, podobně jako bouřlivé vlny, jejichž běsnění vytváří pouhou pěnu, jsou jako bludné hvězdy, jimž navěky je připravena nejčernější tma (v. 13). Soud, který je očekává při druhém Kristově příchodu, předpověděl již Henoch (v. 14n; sr. *1 Henoch* 1, 9).

Praví věřící se však činnosti těchto lidí, na jejichž vzestup i pád je apoštolové upozornili předem, nemusejí obávat. Jen ať budují svůj život na přesvaté víře, modlí se v moci Ducha, neustále pěstují společenské Boží lásky a očekávají přijetí milosrdenství a věčného života při Kristově příchodu (vv. 17–21). Všem falešným učitelům by se měli vyhýbat a osklivit si jejich hříchy, naopak ty, kdo podleli jejich svodům, by se měli pokusit zachránit a mít s nimi slitování (vv. 22–23).

List končí díkůvzdáním Bohu, neboť jedině on je schopen ochránit svůj lid před klopýtnutím, dokud se nepostaví bez poskvrny a „v radosti před tvář jeho slávy“.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Mayor, *The Epistle of Jude and the Second Epistle of Peter*, 1907; M. R. James, *2 Peter and Jude*, *CGT*, 1912; J. Moffatt, *The General Epistles*, *MNT*, 1928; E. M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter*, *NCB*, 1967; M. Green, *2 Peter and Jude*, *TNTC*, 1968. F.F.B.

JULIUS Rodové jméno Caesarů, které se od jejich nástupu k moci zřejmě rozšířilo. Stalo se totiž zvykem, že novým občanům se propůjčovalo jméno smírčího soudce, pod jehož záštitou jim byla přiznána občanská práva. Do této kategorie Juliů zřejmě patří setník, jenž doprovázel apoštola Pavla do Říma (Sk 27,1), protože v této hodnosti by žádný aristokratický člen dynastie nesloužil. Jeho jednotka („Augustova kohorta“, viz *VOJSKO) byla považována (Mommen a Ramsay) za císařovy stálé kurýry. Tento výraz přesně odpovídá označení *cohors Augusta*, známému z epigrafických důkazů. Fakt, že šlo o pomocnou (tj. neobčanskou) jednotku, která by ozbrojený doprovod pro Římana podle všeho nezajišťovala, nepovažujeme za závažnou námitku, poněvadž setník sám byl zjevně římský občan. Ať již mu občanská práva udělili při povýšení, nebo jej k *auxilia* odevleli z legií, patří spolu s Pavlem k hrdé a početné rostoucí skupině nových občanských rodů, které na Východě vznikaly díky římské politice.

BIBLIOGRAFIE. T. R. S. Broughton, *BC*, 1,5, str. 427–445. E.A.J.

JUSTUS Latinské jméno. Lightfoot (o Ko 4,11) si všímá jeho častého výskytu mezi židy a proselyty, kdy je většinou spojeno s nějakým židovským jménem (sr. níže 1 a 3 a viz Deissmann, *Bible Studies*,

str. 315n), a předpokládá, že mělo naznačovat poslušnost a oddanost Zákonu.

1. Jméno Josefa Barsabase, jednoho ze dvou mužů, které pokládali za potenciální nástupce Jidáše Iškariotského v kruhu apoštolů (Sk 1,23). Podle kontextu byl stálým Ježíšovým učedníkem od doby Jana Křtitele. Papias znal příběh o tom, jak přežil pohanskou zkoušku jedem (Eusebius, *EH* 3, 39, 9; sr. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, 1891, str. 531, o další autoritě). Jméno „Barsabas“ („syn – tj. narozený o – sabatu“?) rozebírá H. J. Cadbury in *Amicitiae Corolla*, ed. H. G. Wood, 1933, str. 48nn. Pokud zde jde o skutečné patronymum, pak by Juda Barsabáš (Sk 15,22) mohl být jeho bratr.

2. Pohan, který navštěvoval synagogu v Korintu a bydlel v jejím sousedství. Když křesťanské kázání synagogu rozdělilo, stal se Pavlovým střediskem právě Justův dům (Sk 18,7). Jeho další jméno uvádějí rukopisy různé (Titus, Titius) nebo je úplně vynechávají (což jako původní verzi přijímá Ropes, *BC*, 3, str. 173). Na základě narážky v Ř 16,23 jej Ramsay a také E. J. Goodspeed (podrobnější výklad in *JBL* 69, 1950, str. 382nn) ztotožňují s *Gaiem z Korintu, kdy jeho jméno prezentují jako „Gaius Titius Justus“. Ve prospěch domněnky, že jde o Tita z Pavlových epistol, hovoří jen to, že je velice stará.

3. Ježíš zvaný Justus, Pavlův spolupracovník Židovského původu, jehož si apoštol velmi cenil (Ko 4,11). Nic víc o něm nevíme. Podle jedné hypotézy bylo jeho jméno omylem vypuštěno z Fm 24 (sr. E. Amling, *ZNW* 10, 1909, str. 261). A.F.W.

JÚTA (hebr. *jūtā*). Opevněné město ležící na hoře, 8 km na S od Chebrónu a 5 km na JZ od Zifu. Připadlo kněžím (Joz 15,55; 21,16; sr. 1 Pa 6,59, kde se Júta v LXX vyskytuje jako *Atta*); dnešní Jatta. V L 1,39 čtou někteří vykladači v přístavku k *polin* Júta namísto „Juda“; s tím naprosto nesouhlasí F.-M. Abel (*Géographie de la Palestine* 2, 1938, str. 367). J.P.U.L.

KABSEEL Město na J Judska, rodiště Benajáše, syna Jójady (2 S 23,20). Znovu bylo osídleno za Nehemjášem (pod jménem Jekabseel v Neh 11,25). Lze je ztotožnit s Chirbet Chórou, izraelskou pevností 13 km V od Beer-šeby. Viz F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 89, 353; J. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, str. 36–38. R.P.G.

KABÚL Jméno pohraničního města na území Aševrovců (Joz 19,27), 16 km SV od Karmelu. Ironické užití v 1 Kr 9,13 má snad své kořeny v lidové etymologii (hebr. *kabal* = „jako nic“), ale je možné, že Kabúl představoval hlavní město oblasti nebo vyznačoval hranici mezi týrským a izraelským územím.

BIBLIOGRAFIE. G. W. van Beek, „Cabal“ in *IDB*, *LOB*, str. 275, 277, pozn. 51. J.A.M.

KÁDEŠ

1. Kádeš-barnea. Místo na SV Sínajského poloostrova: studně, osada a pustinná oblast (Ž 29,8). Když Kedorlaómer se svými spojenci táhl na J Zajordánskem, pronikl Seirským pohořím až k El Páranu, pak se obrátil zpět k SZ a dorazil do Ěn-mišpátu (Kádeše). Tam si podmanil Amálekovce a vzápětí změnil

směr, aby porazil krále měst nížiny (Mrtvého moře) (Gn 14,5–9). „Mezi Kádešem a Beredem“, při cestě do Šuru, se nachází studnice Beer-Lahai-roi („Živého, který mě vidí“), kde se prochájej Hagar setkala s Hospodinem (Gn 16,7,14). Kádeš se zmiňuje v souvislosti s cestou do Šuru v Gn 20,1. Izraelci pobývali při svém putování oblasti Kádeše na okraji Páranské pouště a pouště Sin hned několikrát (Nu 13,26; 20,1; Dt 1,19,46). Odtud vyslal Mojžíš zvědy do Kenaanu. Z Chorébu nebo Sínaje do Kádeše trvala cesta přes pohory Seir 11 dní (Dt 1,2). J. Aharoni zjistil, že z tradiční hory Sínaj do Dahabu na V pobřeží Sínaje a pak nahoru až do Kádeše (Tell el-Kedérát) trvá cesta opravdu 11 dní (*The Holy Land: Antiquity and Survival*, 2, 2/3, str. 289–290 a 293, obr. 7; Dahab).

Když Izraelci pochybovali o tom, že jim Hospodin může dát zaslíbenou zemi, byli v Kádeši odsouzeni ke čtyřicetiletému putování, dokud nedospěje nová generace (Nu 14,32–35; sr. Dt 2,14). Po jisté době se do Kádeše, kde byla pochována Mirjam (Nu 20,1), vrátili (Nu 33,36n). Jelikož Mojžíš nevzdal čest Boží svatosti, když vyvedl vodu ze skály (Nu 20,10–13; 27,14; Dt 32,51), Hospodin mu nedovolil vejít do zaslíbené země. Proto také nadarmo vyslal posly k edómskému králi, aby získal povolení projít jeho územím (Nu 20,14–21; Sd 11,16n). Kádeš-barnea představovala J cip JZ judské hranice, která se tam stácela k Z a pak k SZ, aby dosáhla Středozemního moře podle „Potoka egyptského“ (Nu 34,4; Joz 15,3). Také Ezechiel ji považuje za místo na pomezí (Ez 47,19; 48,28). Kádeš-barnea a Gáza označovaly JV až JZ hranice Jozuova jihokenaanského tažení (Joz 10,41).

Kádeš-barnea se často ztotožňuje s pramenem v Ajn Kudés, zhruba 106 km JZ od J konce Mrtvého moře nebo asi 80 km od Beer-šeby. Vydátost tohoto vodního zdroje je nepatrná; viz nelichotivý, ale realistický komentář Wooleye a Lawrence („The Wilderness of Zin“ in *Palestine Exploration Fund Annual* 3, 1914–15, str. 53–57 a tab. 10–12; Baly, *Geography of the Bible*, 1974, str. 250). Jméno Kudés možná s Kádešem vůbec nesouvisí (sr. Wooley a Lawrence, *op. cit.*, str. 53 a pozn. *). Ajn Kedérát, zhruba 8 km SZ od Ajn Kudés, má mnohem více vody i vegetace a je pro lokalizaci Kádeš-barneje vhodnější (k tomu viz Aharoni, *op. cit.*, str. 295–296 a obr. 1–3 naproti str. 290; Wooley a Lawrence, *op. cit.*, str. 59–62, 69–71 a tab. 13–15). Izraelci patrně používali celou skupinu pramenů a Kedérát byl pravděpodobně hlavní. Lokalizace pramenů Kedérát/Kudés celkově odpovídá topografickým požadavkům biblických vyprávění. Viz přípomínky in E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 6 a zvláště J. Aharoni in B. Rotenberg, *God's Wilderness*, 1961, str. 12Inn. Tež T. L. Thompson, *The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age*, 1975, str. 101; 0900. 11, odkazy. Dále viz *PUTOVÁNÍ POUŠTI.

2. Kedeš (Joz 15,23) v jejíž nížině oblasti Judska je buď jiný, jinak neznámý Kádeš, nebo se jedná o místo totožné s Kádeš-barneou (sr. 15,3).

Oprava *Tachtím-chodší v 2 S 24,6 na „zemi Che-tejcu proti Kádeši“ není příliš přesvědčivá, zejména proto, že zmíněný Kádeš na Orontu už dávno předtím, za Davida, zanikl. K.A.K.

KADIDELNICE Pro množství obřadů v chrámu byl jeden *oltář zvlášť vyhrazen pro spalování kadid-