

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). Doba 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). Muratorihó 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 odezvaná 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 spjato 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. *júttá*). 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 četou 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 (Kádeš). 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 prochájí zagar 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 Sinaje 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 Sinaje 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 jí 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-

la. Měl zpravidla podobu misky a většinou stával na podstavci kuželovitého tvaru. „Kadidelnice“ je překladem hebr. *miktēret*, LXX *thymiaterion*, 2 Pa 26,19; Ez 8,11. Žd 9,4 překládá „kadidlový oltář“ (B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1903, str. 248–250). Ve Zj 8,3,5 se setkáváme s výrazem *libanotos*. Na oltář se přinášely aromatické látky (kadidlo nebo cedrové šišky), aby vznikal vonný dým (*BASOR* 132, 1953, str. 46). Archeologové často nacházejí malé kamenné oltáře na kadidlo s miskami na nožkách, případně je lze vidět zobrazené na starých freskách, viz např. oltář z Megidda, opatřený rohy. Ilustrace viz in *ANEP*, str. 575–581, 626.

Některé přenosné kadidelnice z bronzu (*mahtā*, Lv 10,1; 16,12; Nu 16,6) nebo ze zlata (1 Kr 7,50) se užívaly k přenášení žhavých uhlíků. *Mahlāp* z Ezd 1,9 označuje jiné nádoby (stříbrné misky). D.W.G. D.J.W.

**KADIDLO** Tvořilo běžnou součást SZ obřadu. Pálení kadidla představovalo nákladnou obět a symbolizovalo úctu k Hospodinu (sr. Mal 1,11). Uvedený termín označuje dvě věci: jednak látku, která se používala k pálení, i aromatickou vůni, která při hoření vznikla. Takto se překládají dvě hebr. slova: 1. *l'ḥōnā* a 2. *k'fōret* z Iz 1,13. Pálit kadidlo Hospodinu mohli pouze izraelská kněží. Když Bůh dával Mojžíšovi příkazy pro Árona, zahrnovaly i přísná pravidla ohledně užívání kadidla ve svatyni (Lv 16,12n). Kadidla se také v Písmu používá jako symbolu modlitby (např. Z 141,2; Zj 8,3n, ř. *thymiana*).

**Pryskyřice/kadidlo** (hebr. *l'ḥōnā*). Tuto látku tvoří pryskyřice stromů *Boswellia*, z nichž hlavní druhy jsou *B. frereana*, *B. carteri* a *B. papyrifera* v SV Africe, *B. sacra* v Dhófaru a J Arábii a *B. serrata* v SZ Indii. Tyto druhy rostou v polopouštních horách. Staly se zdrojem bohatství obchodníků, kteří se vydávali po starých cestách obchodu s kořením z J Arábie do Gázy a Damasku (Iz 60,6).

Nažloutlá aromatická pryskyřice se získávala nařiznutím kůry a ačkoli měla palčivou chuť, silně voněla a obsahovala jednu ze složek oleje k pomazávání (Ex 30,34). Spolu s kadidlem se při přídavné oběti páli i další látky (Lv 6,15). Ve stanu setkávání se čisté kadidlo kladlo na chleby předkládané Hospodinu (Lv 24,7). Kadidlo lahodilo smyslům a bylo symbolem zbožné horlivosti (sr. Mal 1,11). Kadidlo, které darovali mudrci narozenému Kristu (Mt 2,11), se zpravidla považuje za symbol jeho kněžského úřadu.

Viz F. N. Hepper, „Arabian and African Frankincense“, *JEA* 55, 1969, str. 66–72.

**Galbanum** (hebr. *helb'nā*, etymologie nejasná). Silně vonící koření (Ex 30,34), snad pryskyřice okoličnaté rostliny *Ferula galbaniflua*, která roste v Persii. Dalšími složkami kadidla byly stakté a onycha (\*BYLYNY A KOŘENÍ).

Viz také \*OBĚT A OBĚTOVÁNÍ (SZ), IV,1; \*KOSMETIKA A PARFUMERIE, V, 2 (včetně bibliografie). F.N.H.

**KADMÍEL** (Hebr. *qadmī'el* = Bůh/El je první). Lé- vijec, který se vrátil se Zerubábelem (Ezd 2,40; Neh 7,43; 12,8,24). Stál v popředí při rekonstrukci chrámu (Ezd 3,9), v den národního pokání (Ne 9,4n) i při obnově smlouvy (Ne 10,10). L. H. Brockington (*Ezra, Nehemiah and Esther*, NCB, 1969) předpokládá, že toto jméno označuje hlavně (ne-li výlučně) lévíjskou

rodinu.

J.G.G.N.

**KADMÓNCI** Národ, jehož jméno *qadmōnī* se svým tvarem shoduje s přídavným jménem *qadmōnī* = východní (např. Ez 47,18). Výraz může znamenat „lid z Východu“, což lze chápat jako jiné označení pro *b'nē-qedem* = \*synové Východu. Pojem se však vyskytuje jako jméno jen jednou (Gn 15,19 s členem) ve výčtu zemí, které Hospodin dá Abrahamovým potomkům. Zřejmě se tedy může jednat o název kmene. T.C.M.

## KAFARNAUM

### I. Jméno

NZ rukopisy převážně čtou *Kafarnaūm*, přestože se v minuskulích závislých na Alexandrijském kodexu objevuje *Kapernaūm*. *Kafarnaūm* je zřejmě původní tvar, který vznikl transkripcí semitského *k'pār nahūm* = „Nachumova vesnice“. S touto semitskou podobou se setkáváme v *Kohélet Rabba* 1. 8 a 7. 26. Josephus (*BJ* 3. 517) podává zprávu o pramenu *Kafarnaūm*, což odpovídá semitskému *'en-k'pār-nahūm*. Jeho *Vita* 403 by se asi mělo číst *Kefarnakōn* (originál z rukopisů PRA, uznávaných Thackerayem). Jde o totéž slovo se zakončením *nūn* a s *k* místo *h*.

### II. Lokalizace

Doklady z NZ, Josepha, křesťanských poutních textů a středověkých židovských popisů cest, ale i zbytky rozvalin různých památek a současný archeologický výzkum nepochybně naznačují, že odborníci správně určili dobu osídlení Kafarnaum (od 1. stol. př. Kr. do 7. stol. po Kr.) i jeho lokalizaci (*Tell Chum*). K přesnému vymezení jeho polohy by stačila sama Evangelia, neboť sdělují, že Kafarnaum se nacházelo 1. u jezera (Mt 4,13), 2. blízko politických hranic, takže tam měli celnici (Mk 2,14) i vojenskou posádku (Mt 8,5–13; L 7,1–10), 3. nedaleko Genezaretu (Mk 6,53; J 6,22.59). Jedná se o oblast velmi úrodné země na SZ od jezera. Kafarnaum bylo vesnicí položenou nejbližší Jordánu na SZ břehu Galilejského jezera, na místě trosek *Tell Chumu*. To potvrzuje Josephus in *Vita* 403, když ukazuje na vesnici blízko Juliady (*et-Tell*), směrem k Magdale/Tarichaeae (*Medždel*).

Kafarnaum se rozkládalo v blízkosti pramenů, které dodávaly vodu Genezaretu (*BJ* 3. 519). Jediným takovým místem je *et-Tabgha*, což nepochybně představuje zkomoleninu ř. *Heptapēgōn* = místo sedmi pramenů. O těchto „Sedmi pramenech“ se zmiňuje Egeria asi v r. 383 po Kr. (lat. *septem fontes*) a Theodosius (r. 530 po Kr.). Theodosius podává jediný detailní popis cesty podél SZ břehu Galilejského jezera, počínaje S od Tiberiady (údaje v římských mílich): 2 m Magdala, 2 m Heptapēgōn, 2 m Kafarnaum, 6 m Betsaida. Kafarnaum se nacházelo 2 míle (3,5 km) S od Tabghy, což přesně souhlasí s *Tell Chumem*. Původní semitské jméno Sedm pramenů naznačovalo množství vody, ale zachoval se až řecký název. Arabština uvádí pořadí: *Medždel, et-Tabgha, Tell Chum*. První dvě jména odpovídají seznamu Theodosia, ale *Chum* sotva vzniklo redukcí z *Nahum* (začíná dlouhou hláskou) a na zmíněném místě se nachází pouze *chirbet* nebo *rudžm* (zřícenina nebo hromada kamení), postrádáme tedy *tell* (pahorek, kopec). Odpověď po-

skytují středověké židovské cestopisy. Mělo se za to, že se zde nacházel hrob rabína Tanchuma. Zcela přirozeně se při popisech cest začalo toto místo brzy označovat „Tanchum“, z čehož postupně vznikl název *Tell Chum* (tmavý kopec). Theodosiův seznam umísťuje Kafarnaum na S od *et-Tabghy*. Všimněte si, že *Chirbet Mundža* nebo *Minja*, starověká místa, jež *Tell Chumu* konkurovala, leží J od *et-Tabghy*. Jméno se dlouho považovalo za pozůstatek *Mundžat Chišamu* nebo *el-Mundži* z arabských pramenů. Nově to potvrdily vykopávky, když odkryly ummájovskou vilu, nikoli židovskou vesnici (*IEJ* 10, 1960, str. 240–243).

Pro lokalizaci Kafarnaum jsou důležité také architektonické památky. Egeria zmiňuje synagogu z hladkých kvádrů, k níž se vystupovalo „po mnoha schodech“. To skutečně odpovídá neobvyklému charakteru trosek synagogy v *Tell Chumu*. Archeologové zjistili, že stála na vysoké plošině a vpředu měla balkon, kam se chodilo po strmých postranních schodištích. Když Egeria přišla do Kafarnaum (asi r. 383 po Kr.), ukázali jí také kostel (*ecclesia*). Píše, že jej postavili z domu apoštola Petra, přičemž původní zdi ponechali na místě (*ita stant sicut fuerunt*). Poutník z Piacenzy (r. 570 po Kr.) říká, že vstoupil do Petrova domu v Kafarnaum, který v té době nahradila bazilika.

### III. Historie

Před obrácením Konstantina Velikého (306–337 př. Kr.) se židovským komunitám v Galileji vedlo pod jejich rabiny a patriarchy poměrně dobře. Asi r. 335 Konstantina informoval Josef z Tiberiady, Žid, který se obrátil ke křesťanství, o tom, že Tiberias, Seforis, Nazaret a Kafarnaum plně obsadili Židé, kteří odtamtud nesmlouvavě vyhнали všechny pohany. Josef dostal od císaře povolení, aby v těchto místech vystavěl *ekklēsiai*, tj. kostely pro Krista (Epifanos, *Haer.* 30. 4. 1 = *PG* 41. 225), přebudoval Hadriánův opuštěný chrám v Tiberiadě a vystavěl malý kostelík v Seforis. A přece trvalo až do 5. století, než křesťané z pohanů v tomto židovském „ghetu“ zdomácněli. Těžko říci, jak dalece se „židovskokřesťanská“ sekta v Kafarnaum a jinde v Galileji zabydlela. Z rabínských sdělení víme o *minim* (kacifích) v Tiberiadě, Seforis i Kafarnaum (2.–3. stol. po Kr.). V Kafarnaum prý rabbiho Chananjů přesvědčil nějaký *minim*, aby porušil sobotu a jel na oslu (r. 110 po Kr.). Tito židovští křesťané dodržovali Zákon, navštěvovali synagogu a vyhýbali se pohanům, nicméně uzdravovali a mluvili ve jménu Ježíše. Jeroným říká, že jim farizeové říkali „nazaréni“, a že se rozmáhali ještě za jeho dnů (konec 4. a zač. 5. stol. po Kr.) „v synagogách Východu“, přičemž to nebyli ani věrní Židé, ani opravdoví křesťané.

### IV. Archeologické doklady

Vykopávky v Kafarnaum (*Tell Chum*) zahájila frančíšská *Custodia di Terra Santa* řízená V. Corbem r. 1968 a od té doby stále pokračují. Už dříve (1905) odkryli Kohl a Watzinger synagogu až k jejím dláždění a datovali ji na základě srovnávání s památkami ze Severanu v Sýrii na konec 2. nebo začátek 3. stol. po Kr. Podle plánu, který zveřejnili, sestávala z dlouhé shromáždovací místnosti se sloupovým podlím zdi. Dělíla se na hlavní lož a postranní chodby. Byla obřadna k J a na V straně na ni navazoval působivý přístavek a dvůr se sloupovím. Hala i přístavek se nacházely na vyvýšené plošině (*podium*) a v čele měly balkon, k němuž vedla po obou stranách impo-

zantní schodiště. Jistě můžeme předpokládat, že se jedná o synagogu, kterou viděla Egeria (asi r. 383 po Kr.) v Kafarnaum, k níž se vystupovalo po „mnoha schodech“.

Pokud však platí datování Egeriiny pouti, jak je navrhl Devos a přijal Wilkinson (381–384 po Kr.), pak musela vidět synagogu, když se stavěla. Archeologové v synagoze i kolem ní provedli 18 výkopů a našli střepe (pečlivě je popsal S. Loffreda) a mince, které ukazují, že stavba začala asi r. 350 a byla dokončena kolem r. 450. Štěrkovitá výplň *podia* (vrstva B) spočívá na zbořených domech (vrstva A). Shora je pokryta silnou a neporušenou maltou (vrstva C), na níž leží dlažební kameny hlavní místnosti i přístavku. Vykopávky v synagoze dosud neskončily a budou včas zveřejněny ve zvláštním svazku; zatím máme k dispozici *Caf. 1 a Stud. Hier.* (viz bibliografii). Další výkop přes celou šířku haly ve směru V–Z se plánuje (*Stud. Hier.*, str. 176). Podle publikovaného materiálu je nejdřívejší možné datum pro dlažbu haly a její V kolonádě r. 383, protože nejpozdější mince z uzavřené výplně pod omítkou pocházejí z let 352–360 po Kr. (*Caf. 1*, str. 121, 163) a 383–408 po Kr. (*Stud. Hier.*, str. 164 pod stylobatem pro V kolonádu). Poslední mince vložená do silné vrstvy malty před jejím nanesením (výkop 2, vrstva C), je také z r. 383 po Kr. (*LA* 22, 1972, str. 15–16). Toto pozdní datování synagogy bylo naprosto neočekávané a vzbudilo velký odpor (*IEJ* 21, 1971, str. 207–211; 23, 1973, str. 37–45, 184; *Ariel* 32, 1973, str. 29–43).

V nevelké vzdálenosti od synagogy objevili archeologové další dvě svatyně, které se vzájemně naprosto liší. Starší z nich je *basilica*, kterou viděl poutník z Piacenzy – malý památník dokončený asi r. 450 v neobvyklém tvaru dvojitě osmiúhelníku. Jeho centrální shromáždětiště je položeno přesně nad hlavní místností domu z 1. stol. př. Kr. Bazilika nahradila svatyni z počátku 4. stol. po Kr. a možná ji vybudoval Josef z Tiberiady. Obestavěl starý dům, přičemž ponechal původní zdi, jak to ukázali Egerii. Archeologové určili, kde se nacházel hlavní sál. Omítnuté stěny byly vyzdobeny pestrobarevnými malbami. Na spadlých kusech omítky se našly *graffiti* v řečtině (jen několik bylo semitských), včetně slov *amen*, *Pane* a *Je- žiš*. Jedno se samozřejmě o tradiční Petrův dům, který poutníci hojně navštěvovali.

Nálezy těchto památek a pěti bloků (*insulae*) domů ukazují, že Kafarnaum bylo obydleno nepřetržitě už od 1. stol. př. Kr., a to až do 7. stol. po Kr. Domy tvoří součást vesnice o rozloze zhruba 800 x 250 m, jak dokumentují střepe a ostatní zbytkový materiál. V prozkoumané oblasti hodnotíme *insulae* 1–3 jako starší, neboť vznikly někdy v 1. stol. př. Kr., *insulae* 4–5 se rozvíjely až od 4. stol. po Kr. Vědci se nejvíce zajímají o tradiční Petrův dům (*insula 1*) a budovu mezi ním a synagogou (*insula 2*). Jejich izometrické náčrty viz in *Caf. 1*, tab. X, XV. Corbo odhaduje, že v *insula 2* mohlo bydlet 15 rodin, tj. 130–150 lidí. Do okolních ulic měl tento dům jen několik málo východů. Sestával z malých místností, otevřených do několika vnitřních nádvorů. Schody, které se zachovaly, vedly na ploché střepe ze slámy a hlíny (jako v Mk 2,4 při uzdravení ochmutého), protože zdi z čedičových kamenů a hliněné malty by neudržely další poschodí. Chodby byly vydlážděny čedičem a pokryty hlínou. Přestože se v *insula 2* bydlo nepřetržitě od 1. stol. př. Kr. do 7. stol. po Kr., původní zdi se po celou tu dobu nezměnily. Střídající se vrstvy poskytují

střepe a mince pro datování.

BIBLIOGRAFIE. E. W. Masterman, *PEQ* 1907, str. 220–229; *idem*, *Studies in Galilee*, 1909; F.-M. Abel, *Capharnaum* in *DBS*, 1, 1928; V. Corbo, *The House of St Peter at Capharnaum*, 1969; *idem*, *Cafarnaio 1: Gli edifici della città*, 1975; *idem*, *Studia Hierosolymitana in honore di P. Bellarmino Bagatti*, 1976, str. 59–176; S. Loffreda, *Cafarnaio 2: La Ceramica*, 1974; A. Spijkerman, *Cafarnaio 3: Catalogo delle monete della città*, 1975; E. Testa, *Cafarnaio 4: I graffiti della casa di S. Pietro*, 1972; R. North, *Bib* 58, 1977, str. 424–431; *EAEHL* 1, str. 286–290. J.P.K.

**KAFTÓR** (*kaftór*). Domov *kaftórím* (Dt 2,23), uvedených v soupisu \*národů, kteří spolu s Kaslúchany (pozdějšími \*Pelištejci) patřili k potomkům Misrajima (Gn 10,14; 1 Pa 1,12). Kaftór byla země, odkud přišli Pelištejci (Jr 47,4; Am 9,7), a pravděpodobně právě o nich, prvních obyvatelích Kaftóru, mluví Dt 2,23 jako o Kaftórech. Biblické jméno lze zřejmě ztotožnit s ugaritským *kptr* a *kap-ta-ra* ve školním textu z Aššúru, který by mohl být kopií jiného textu z 2. tisíciletí. Mnozí badatelé zastávají názor, že na tuto skupinu se vztahuje též eg. *kftjw*, a domnívají se, že zde pravděpodobně existuje jistá souvislost s \*Kréťou. V této fázi 2. tis. př. Kr. ovládala minójská Kréta většinu egejské oblasti, což by souhlasilo s biblickým popisem Kaftóru jako ? = ostrova nebo pobřeží. Západní Asii ovlivňoval po stránce umělecké i jinak Egejci, čímž by se dal vysvětlit výskyt biblického pojmu *kaftór*. Ten se používal k popisu architektonického prvku, zřejmě hlavice sloupu (Ex 25,31–36; Am 9,1; Sf 2,14); v Ex 37,17–22 přeloženo „kalich“.

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, str. 201\*–203\*; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962, str. 106–112; T. C. Mitchell in *AOTS*, str. 408, 413; K. A. Kitchen in *POTT*, str. 54. T.C.M.

**KAIFÁŠ** (Mt 26,57; J 11,49; Sk 4,6). Josef zvaný Kaifáš působil jako velekněz od r. 18 do 36 po Kr., kdy ho sesadil Vitellius, správce Sýrie. Byl zetěm Annáše (J 18,13) a zřejmě s ním těsně spolupracoval. Zastával úřad velekněze v době soudu nad Ježíšem a během pronásledování křesťanů, o němž se píše v prvních kapitolách Skutků. D.R.H.

**KAIN** (hebr. *qajin*). Nejstarší syn Adama a Evy (Gn 4,1), při jehož narození Eva řekla: „Získala jsem (*qānīf*) muže“. Jelikož tento zápis pravděpodobně nevychází z hebrejštiny, nelze spoléhat na platnost slovní hříčky a ze zdánlivé etymologie jména nelze nic vyvozovat. Pracoval jako zemědělec (Gn 4,2), zatímco \*Ábel byl pastýřem ovcí. Poněvadž byl ze zlého (*ek tū ponērū*, 1 J 3,12) a neměl správný vztah k Bohu (Zd 11,4), Hospodin jeho obět (*minhá*) nepřijal (Gn 4,3–7). Proto svého bratra zabil (Gn 4,8). Bůh Kaina potrestal tím, že jej vyhnal, aby se stal psancem, snad nomádem v zemi \*Nód (Gn 4,9–16). Zároveň ho označil „znamením“ (*’ót*), aby jej nikdo nezabil (sr. Gn 4,12n). Podstatu znamení Písmo neobjasňuje. Kain měl syna \*Enocha. Paralely konfliktu mezi Kainem a Ábelem známe ze sumerské literatury, kde se často polemizuje o zásluhách zemědělců

a pastýřů, ale nikdy se situace nevyhrotil tak, aby zemědělec zavraždil pastýře. Tyto záznamy patrně odrážejí historickou situaci v Mezopotámii od prehistorických dob. (\*NOMÁDI)

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, „Sumerian Literature and the Bible“ in *Analecta Biblica* 12, 1959, str. 192; *History Begins at Sumer*, 1958, str. 164–166, 185–192; C. J. Gadd, *Teachers and Students in the Oldest Schools*, 1956, str. 39nn; S. H. Hooke, „Cain and Abel“ in *The Siege Perilous*, 1956, str. 66nn.

T.C.M.

**KAJIN** (hebr. *haqqajin*, psané s členem). Jméno města na J území přiděleného Judovi (Joz 15,57). Pravidelně dnešní Chirbet Jakín JV od Chebrónu. Viz A. Alt, *Palästina-jahrbuch* 22, 1926, str. 76–77. LXX ztotožňuje jména Kajin a Zanoách (\*ZANÓACH, 2).

J.D.D.

**KAL** (hebr. *šēmārīm*, Jr 48,11; Sf 1,12). Kal na dvě džbánu s vínem. Viz \*VÍNO A OPOJNÝ NÁPOJ a rozsáhlý článek pod heslem „Shemarim“ in Kitto, *Encyclopaedia of Biblical Literature*. Ve SZ se tento výraz používá jen obrazně.

J.D.D.

**KALDEA, KALDEJCI** Jméno země a jejích obyvatel na J Babylónie. Později se užívalo k označení celé říše, zejména v době poslední babylónské dynastie (626–539 př. Kr.). Kaldejce známe jako polonómádký kmen, který obýval poušť mezi S Arábií a Perským zálivem (sr. Jb 1,17), kde se záhy usadil a okupoval Ur „Kaldejský“ (Gn 11,31; Sk 7,4). Nelze je ztotožňovat s Aramejci. Nemáme doložen jejich původ od Keseda (Gn 22,22), ale hebr. *Kašdīm* může odrážet starší tvar jména, než je asyrský. Jméno *Kaldu* se v asyrských análech používá k označení „Přimořské země“ ze starších zápisů minimálně od 10. stol. př. Kr. Aššumasirpal II. (883–859 př. Kr.) rozlišoval její obyvatele od severnějších Babylónanů a Adad-nirari III. (kolem r. 810 př. Kr.) uvádí několik kaldejských náčelníků mezi svými vazaly. Když se Marduk-apla-iddina II. (\*MERODACH-BALADAN), náčelník kaldejské oblasti Bít-Jakín, zmocnil babylónského trůnu v letech 721–710 a 703–702 př. Kr., snažil se získat pomoc ze Z proti Asýrii (Iz 39). Prorok Izajáš varoval Judsko před podporováním kaldejských vzbouřenců (Iz 23,13) a předvídal jejich porážku (43,14), snad po počátečním vpádu Sargona r. 710 př. Kr. Jelikož měl Babylon v této době kaldejského krále, používá se označení „Kaldejce“ jako synonymum Babylónana (Iz 13,19; 47,1,5; 48,14,20). Tento pojem později Ezechiel rozšířil na všechna babylónská území (23,23).

Když na babylónský trůn nastoupil r. 626 př. Kr. rodový kaldejský vládce Nabopolassar, dostala se k moci dynastie, která Kaldejce nesmírně proslavila. Mezi jeho následovníky patřili Nebúkadnesar, Amēl-Marduk (\*EVIL-MERODAK), Nabonidus a Belšasar, „král kaldejský“ (Da 5,30). Houževnatí jižané tvořili podstatnou část babylónské armády, která napadla Judsko (2 Kr 24–25).

V době Danielově se jméno opět užívalo pro Babylónií jako celek (Da 3,8) a Dareios Médský panoval nad královstvím kaldejským (Da 9,1). „Kaldejský jazyk“ (Da 4,1) tvořil snad semitskobabylónský dialekt

a jméno „kaldejský“ se používá nesprávně místo „aramejský“, byť v poslední době mnohem méně (\*TARGÚMY). Prominentní postavení třídy kněží, kteří v Babylónu i jiných centrech pečovali o uchování tradic v oblasti astrologie a filozofie v klasických babylónských jazycích, vedl k označení „kaldejec“ pro skupinu kněží (Da 3,8), hvězdoporců a vzdělanců (Da 2,10; 4,6; 5,7,11).

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956; A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, str. 69–71 o užití jména a jeho původu. D.J.W.

**KÁLEB** (hebr. *kālēb*).

1. Třetí syn Chesrona, syna Peresova, Jerachmeelův nejmladší bratr, Kelúbaj (1 Pa 2,9). Jeho potomky, které zplodil s Efratou, uvádí 1 Pa 2,18nn až k Besaleelovi, Mojžišovu hlavním fernesníkovi, 2,24 k Tekójovi, 2,50nn k osadníkům Kirjat-jearim, Betlému, Bét-gáderu, Netófu, Sóferu, Sóreje a Eštaólu a dalších. Kinejské rody jmenované v 2,55 mohou patřit k vzdálenějším příbuzným.

2. Bratr Jerachmeela (1 Pa 2,42), snad totožný s 1. Jeho potomky lze vystopovat v městech Zif, Maón a Bét-súr (také se vyskytují jména Chebrón a Tapúach). Tento seznam se může týkat 3. otce Aksy (v. 49).

3. Syn Jefunův, významný vůdce Judy. Hospodin viděl jeho věrnost, když se ostatní bouřili, a proto jej nepostihla Boží kletba (Nu 14,24). Řídil obsazování území Judova a usadil se v Chebrónu (Joz 1; 15). Z Joz 14,6 atd. a 1 Pa 4,14–15 víme, že byl \*Kenazejec. K jeho potomkům patřil \*Nábal.

4. (EP – Kelúb) Bratr Šúchův (1 Pa 4,11).

J.P.U.L.

## KALENDÁŘ

### I. Ve Starém zákoně

Pro latinské *calendarium* v hebrejštině neexistuje přesný ekvivalent; části roku se označují podle měsíců, zemědělských období nebo hlavních svátků.

1. *Rok* (hebr. *šānā* – odvozeno od proměnlivosti či následnosti období) zprvu začínal podzimním (sedmým) měsícem tíšri (Ex 23,16; 34,22), v téže době začínal i sedmý rok odpočínutí (Lv 25,8–10). Židé se zřejmě během svého pobytu v Egyptě přizpůsobili slunečnímu roku o 12 měsících po 30 dnech + přidávaných 5 dní, tj. 365 dní (Hérodotos, 2. 4); pokud ano, pak později došlo ke změně a „počátek měsíců“ či první měsíc roku byl stanoven na jaro (Ex 12,2; 13,3n; 23,15; Dt 16,1,6). Potom se hebrejský rok řídil podle Z semitského kalendáře o 12 lunárních měsících (1 Kr 4,7; 1 Pa 27,1–15). Není jasné, zda se začátek roku datoval na jaře (nisan) jen z rituálních důvodů, protože existují určité doklady, že se civilní rok někdy počítal od podzimního měsíce tíšri (\*CHRONOLOGIE SZ).

2. *Měsíc* (viz tabulku). Hebrejský kalendářní rok sestával z 12 lunárních měsíců, které začínaly dnem, kdy byl při západu Slunce viditelný tenký srpek nového Měsíce. První den nového měsíce byl považován za svátý. Měsíc (hebr. *jerah* = \*měsíc) trval 29/30 dní, takže lunární rok byl asi o 11 dní kratší než sluneční. Proto se musel periodicky zařazovat 13. měsíc, aby počátek roku nepřipadl na období předjaří (březen – duben). Nevíme přesně, jakým způsobem Hebrejové přizpůsobovali zemědělský kalendář lunárnímu.

Mohli vkládat druhý adar (12. měsíc), nebo druhý elúl (6. měsíc) do lunárního cyklu o 3, 6, 11, 14, 17 nebo 24 letech. Existují jisté důkazy, že vkládali měsíc po adaru (Nu 9,11; 2 Pa 30,2n; sr. 1 Kr 12,32n), ale možná i po nisanu (sr. 2 Pa 30,2nn), jako tomu bylo v Mezopotámii. Přísně solární kalendář se užíval v knize *Jubilejí* (asi 105 př. Kr.); sr. 1 *Henoch* 72–82.

Pro stanovení kalendáře i svátků bylo velmi důležité pozorování podzimní rovnodennosti, tj. „zakončení roku“ (viz Ex 23,16), a jarní rovnodennosti, tzv. „přelomu roku“ (1 Kr 20,26; 2 Pa 36,10). Rok začínal novým měsícem, který následoval bezprostředně po jarní rovnodennosti, když se Slunce nacházelo v souhvězdí Skopce (Jos., *Ant.* 3. 201), a Velikonoce připadající na 14. den nisanu souhlasily s prvním úplňkem (Ex 12,2–6).

Starší názvy měsíců pravděpodobně vycházely z místní palestinské charakteristiky období a odlišovaly se od označení měsíců, jak se s nimi setkáváme v textech ze Sýrie (Ras Šamra, Alalah, Mari). Některá jména známe i z fénických zápisů. Z této epochy se dochovaly názvy *ábíb* = zrání zrna (Ex 13,4), *zív* (1 Kr 6,1,37), *etaním* (1 Kr 8,2) a *bíl* (1 Kr 6,38) s nejasným významem. Ve všech obdobích se měsíce obvykle označovaly čísly: první (Ex 12,2), druhý (Gn 7,11), třetí (Ex 19,1), čtvrtý (2 Kr 25,3), pátý (Nu 33,38), šestý (1 Pa 27,9), sedmý (Gn 8,4), osmý (Za 1,1), devátý (Ezd 10,9), desátý (Gn 8,5), jedenáctý (Dt 1,3), dvanáctý (Est 3,7). V poexilní době se užívaly názvy podle babylónského kalendáře (viz tabulku).

3. *Roční období – zemědělský kalendář*. Ačkoli Hebrejci převzali kalendář založený na lunárních měsících, zároveň jako zemědělci běžně označovali jednotlivé části roku podle období, a to častěji než jmény nebo čísly měsíců. Podle toho se rok v Palestině přibližně rozděloval na období sucha (duben – září) a deště (říjen – březen), které se dále mohlo dělit na dobu setí (listopad – prosinec) a žní (duben – červen; Gn 8,22). Konkrétní měsíc vyjadřovali místní obyvatelé pomocí přesnějšího pojmenování, např. žně pšenice (Gn 30,14; Sd 15,1) nebo sklizeň ječmene (2 S 21,9; Rt 1,22) označuje březen – duben; žeň (Ex 34,21) se asi vztahuje k březnu; čas raných hroznů (Nu 13,20) ukazuje na měsíc *tammúz* (červen – červenec). „První deště“ (podle starého občanského kalendáře v měsíci *tíšri*) přicházejí v září – říjnu a „pozdní deště“ v březnu – dubnu. „Letní ovoce“ (*qājis*) ze srpna – září dalo své jméno „létu“, jemuž se také říkalo „horko“. Měsíce *tebet* a *šebát* byly chladné (viz tabulku).

S výše uvedenými SZ odkazy lze srovnávat objev zemědělského kalendáře hrubě vytesaného do kamene. Snad se jedná o palimpsest nějakého školáka z 10. stol. př. Kr., který se našel v Gezeru r. 1908. Překlad není jistý, ale poskytuje seznam zemědělských úkonů na 12 měsíců roku počínaje podzimem: „Dva měsíce uskladňování. Dva měsíce setí. Dva měsíce jarního růstu. Měsíc trháni lnu. Měsíc žně ječmene. Měsíc, kdy se sklízí všechno (ostatní). Dva měsíce ořežování (révy). Měsíc letního ovoce“ (sr. *DOIT*, str. 201–203).

4. Kromě toho se časové údaje vyjadřovaly pomocí obecných pojmů pro označení zvláštního „času“ nebo svátku (*’iddán*, Da 7,25; *mō’ed*, Da 12,7; *z’mán*, Kaz 3,1; Neh 2,6), sr. Ž 104,27. Historické události se běžně datovaly podle tehdejších panovníků nebo se dávaly do souvislosti s nějakou pamětihodnou národní událostí, např. s exodem, pobytem v Egyptě (Ex 12,40), stavbou prvního chrámu (1 Kr 6,1), 70 lety

Měsíc	Předexilní jméno	Poexilní jméno	Moderní ekvivalent	Roční období	Svátky
1	ÁBÍB Ex 13,4, 23,15, 34,18, Dt 16,1	NISAN Est 3,7 Neh 2,1	Leden – Duben	Jaro Pozdní deště Sklizeň ječmene a lnu	14 Hod beránka (Ex 12,18, Lv 23,5) 15–21 Nekvašené chleby (Lv 23,6) 16 Prvotiny (Lv 23,10n.)
2	ZIV 1 Kr 6,1,37	IJJÁR	Duben – Květen	Začátek suchého období	Pozdní hod beránka (Nu 9,10–11)
3		SIVÁN Est 8,9	Květen – Červen	Dozrávají rané fíky	6 Letnice (Lv 23,15nn.) Svátek týdnu sklizeň
4		TAMÚZ	Červen – Červenec	Sklizeň hroznů	
5		AV	Červenec – Srpen	Sklizeň oliv	
6		ELÚL Neh 6,15	Srpen – Září	Datle a letní fíky	
7	ETANIM 1 Kr 8,2	TIŠRÍ	Září – Říjen	První deště	1 Slavnost troubení (Nu 29,1, Lv 23,24) 10 Den smíření (Lv 16,29nn., 23,27nn.) 15–21 Slavnost stánků (Lv 23,34nn.) 22 Slavnostní shromáždění (Lv 23,36)
8	BŮL 1 Kr 6,38	MERCHAŠVAN	Říjen – Listopad	Orba Zimní fíky	
9		KISLEV Neh 1,1	Listopad – Prosinec	Seť	25 Svátek posvěcení chrámu (1 Mak 4,52n., J 10,22)
10		TEBET Est 2,16	Prosinec – Leden	Deště (směň ve vyšších polohách)	
11		ŠEBÁT Za 1,7	Leden – Únor	Kvetou mandloně	
12		ADAR Est 3,7	Únor – Březen	Sklizeň citrusů	

Tabulka hebrejského kalendáře, ukazující roční období, slavnosti a jejich dnešní ekvivalenty.

exilu v Babylónu (Ez 33,21) nebo se zeměřesením za vlády Uzijáše (Am 1,1; Za 14,5).

BIBLIOGRAFIE. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; J. B. Segal, *VT* 7, 1957, str. 250–307; *JSS* 7, 1962, str. 212–221. D.J.W.

II. Intertestamentární období

„Rok helénské éry“ (1 Mak 1,10) představuje seleukovskou epochu, která se oficiálně datuje od 1. dne makedonského měsíce Dios (září/říjen) r. 312 př. Kr. Tímto údajem se řídí 1 Mak, ačkoli v některých pramenech použitých v této knize se (pod vlivem babylónského počítání začátku roku od nisanu) uvedená éra počítá od března/dubna r. 311 př. Kr.

III. V Novém zákoně

Data v NZ se příležitostně udávají podle vlády pohanských panovníků. Nejlepší příklad poskytuje L 3,1n, kde se píše, že Jan Křtitel započal svou službu „v patnáctém roce vlády císaře Tiberia“ (tj. r. 27–28 po Kr. podle počítání, jež se užívalo v dřívější seleukovské oblasti, kde nový nástupní rok začínal v září/říjnu). Navíc zde nacházíme zmínky o předních představitelích politického nebo náboženského života v Judsku a přilehlých oblastech. Sr. odkazy na císaře Augusta (L 2,1) a Claudia (Sk 11,28), provinčního správce Quirinia (L 2,2) a Gallia (Sk 18,12) i Heroda, krále Židů (Mt 2,1; L 1,5).

Většinou však NZ pisatelé udávají čas podle běžného židovského kalendáře (nebo kalendářů). Ve výpravě nacházíme poznámky o židovských svátcích a jiných náboženských událostech. Často se vyskytují zejména v Evangelium podle Jana; sr. J 2,13,23 (Velikonoce); 5,1 (snad Nový rok); 6,4 (Velikonoce); 7,2 (slavnost stánků, ve v. 37 „poslední, velký den svátků“ = osmý den; sr. Lv 23,36; Nu 29,35; Neh 8,18); 10,22 (posvěcení chrámu, 25. kisle; sr. 1 Mak 4,59); 11,55nn (Velikonoce). Sr. též Mt 26,2; Mk 14,1; L 22,1 (Velikonoce a nekvašené chleby); Sk 2,1 (letnice); 12,3n (Velikonoce a nekvašené chleby); 20,6 (Velikonoce); 20,16 (letnice); 27,9 (kde „půst“ = den smíření, kdy v oblasti Sředomofí končí plavba před zimou); 1 K 16,8 (letnice).

Ze dnů v týdnu je často připomínána sobota. Pátek představuje „den přípravy“ (ř. *paraskeuē*), tj. den před sobotou (ř. *prosabbaton*) (Mk 15,42; sr. J 19,31); „den přípravy před svátky velikonočními“ (J 19,14) znamená „pátek velikonočního týdne“ (ř. *paraskeuē tou pascha*). „První den týdne“ (ř. *mia sabbatū* nebo *mia tōn sabbatōn*, tj. jeden den po sobotě) získal nový význam, protože tehdy Ježíš vstal z mrtvých; sr. (kromě vyprávění o vzkříšení v Evangelích) Sk 20,7; 1 K 16,2; \* „den Páně“ (ř. *kyriakē hēmera*) ve Zj 1,10.

Židovský kalendář se v NZ době (přínejmenším před r. 70 př. Kr.) celkově přidržoval saducejského počítání, protože podle něho probíhaly bohoslužby v chrámu. Den letnic připadal na 15. den po předložení prvního snopku sklizeného ječmene, tj. 5. den (včetně) od 1. neděle po Velikonočích (sr. Lv 23,15n); padl tudíž vždycky na neděli, jak je tomu v křesťanském kalendáři. Farizejské počítání, které se ujalo po r. 70 po Kr., vykládalo „sabat“ v Lv 23,15 jako slavnost nekvašených chlebů, nikoli jako běžnou sobotu. V tom případě se letnice slavily vždycky tentýž den v měsíci (důležitá úvaha pro ty, kdo si o letnicích připomínali výročí vydání Zákona), ale ne ve stejný den týdne.

Menší kalendářní odchylky mezi saducejským a fa-

rizejským počítáním neznamenalý téměř nic ve srovnání se „sektářským“ kalendářem, který známe z knihy *Jubilejí* a z kumránské literatury. Pokud se jím Ježíš a jeho učedníci řídili, mohlo by to vysvětlovat, proč slavili Velikonoce před Kristovým zatčením, zatímco velebníci a jejich příznivci teprve po jeho ukřižování (J 18,28).

BIBLIOGRAFIE. J. C. Dancy, *Commentary on 1 Maccabees*, 1954, str. 48nn; N. Geldenhuys, *Commentary on Luke*, 1950, str. 649nn; A. Jaubert, *La Date de la Cène*, 1957 a „Jésus et le calendrier de Qumran“, *NTS* 7, 1960–1, str. 1nn; J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD 70*, 1963; J. Finegan, *Handbook of Bible Chronology*, 1963; E. J. Bickermann, *Chronology of the Ancient World*, 1968; E. J. Wiesenberg *et al.*, „Calendar“ in *EJ*; W. M. O’Neil, *Time and the Calendars*, 1975. F.F.B.

KALNÉ, KALNO

1. Kalné. Jméno města, jež založil Nimrod v zemi \*Sineáru (Gn 10,10). Jelikož v Babylónii žádné takové město neznáme, poukazují někteří badatelé na hebr. *kullānā* = všichni (Gn 42,36; 1 Kr 7,37). Tento stručný výraz by mohl zahrnovat starověká města jako Ur a Nippur (ztožňovaná s Kalné in *TB*). Ti, kdo lokalizují Sineár na S Mezopotámii, považují toto město za 2 nebo \*KANÉ.

2. Kalno. Iz 10,9; Kalné, Am 6,2 (*LXX pantes* = všichni, viz I). Město Kullania uvedené v asyrském seznamu plátců daní. Dává se do souvislosti s Arpádem. Dnešní Kullán Kōy, 16 km JV od Arpádu (*AJSJL* 51, 1935, str. 189–191).

BIBLIOGRAFIE. *JNES* 3, 1944, str. 254. D.J.W.

KÁMEN Hlavními biblickými výrazy jsou hebr. *eben* a ř. *lithos* a *akrogōniaios* („úhelný kámen“).

Běžné slovo „kámen“ se v Bibli vyskytuje v řadě významů. Malé kameny představovaly příhodnou zbraň (1 S 17,40), používaly se při útoku a dokonce se staly nástrojem popravy (Nu 35,17; sr. J 8,59; Sk 7,58n), dále sloužily jako závaží (Lv 19,36, kde se *eben* také tak překládá) a pokud byly zaostřené, nahrazovaly nože (Ex 4,25). Větších kamenů se užívalo jako poklopů ke studnám (Gn 29,2), k zakrytí otvoru jeskyní (Joz 10,18) a hrobů (Mt 27,60), sloužily jako mezníky (2 S 20,8), pomníky (Joz 4,20nn) a posvátné sloupy nebo oltáře, jež se vázaly ke konkrétní náboženské zkušenosti (Gn 28,18; Dt 27,5). Kámen samozřejmě také představoval prvotní stavební materiál.

V Písmu se termín „kámen“ uplatňuje obrazně i doslovně. Za pozornost stojí, že představa „kamene“ slouží v NZ k popisu Ježíšovy osoby. Např. v synoptických Evangelích následuje po podobnosti o vinici (Mk 12,1–11 a paralely) citace Ž 118,22, kterou Kristus zjevně vztáhl na sebe („Kámen, jež zavrhl stavitel, stal se kamenem úhelným“). Tím získáváme důležitý klíč k Ježíšově sebepochopení. Termín „úhelný kámen (*LXX, eis kefalēn gōnias*) v tomto žalmu znamená „klenák“, „kámen zaklenutí“, tj. pečlivě vybraný a dokonale opracovaný kámen, který činí stavbu úplnou (sr. Za 4,7). Je pravděpodobné, že původně se zde hovořilo o samotném Izraeli – odmítnutém lidmi, ale vyvoleném Hospodinem. Skutečný význam tohoto verše v NZ kontextu objasňuje Petr, když před židovským soudem v Jeruzalémě (Sk 4,11) cituje Ž 118,22



v souvislosti s Ježíšem. Bůh ospravedlnil toho, koho Židé zavrhlí, a vyvýšil jej jako hlavu nového Izraele. V *Barnabášově listu* (6,4) se tato slova citují přímo z LXX (Ž 118) a také se vztahují ke Kristu.

Ve SZ se výraz „úhelný kámen“ vyskytuje jen v Jb 38,6 (LXX *lithos gōniaios*) a Iz 28,16 (LXX *akrogōniaios*), přičemž v obou případech ho pisatelé užívali obrazně (sr. Ž 144,12). Zdá se, že jde o kámen, který je součástí základů stavby a nese její váhu. Tento význam má evidentně termín *akrogōniaios* v 1 Pt 2,6, kde autor cituje Iz 28,16. Kristus je nyní úhelným kamenem církve, která se nachází na nebeském Siónu (sr. Ef 2,20, kde se objevuje totéž ř. slovo, a 1 K 3,11). Ve v. 7 tohoto oddílu však pisatel začíná citovat odkaz ze žalmu, o němž jsme se již zmiňovali (118,22, jenž zaznívá i ve v. 4), a takto pro doplnění předkládá skutečnost, že Kristus je také hlavou církve, protože ho Otec obhájil a vyvýšil. A ještě více, toto vyvýšení se jednou bude vztahovat i na věřící. To, že autor ve v. 8 v souvislosti s klopýtáním užívá slova *lithos*, zdá se být určitým zmatením představ, ačkoli je možné, jak uvádí J. Y. Campbell (*TWBR*, str. 53), že rohový kámen v základech mohl představovat také kámen úrazu (sr. též Ř 9,32n). Kristus je v tomto textu (v. 4) označován jako „živý kámen“ (*lithon zōnta*), jenž dává život těm, kdo jako věřící zůstávají v něm a jsou jako *lithoi zōntes* součástí duchovní stavby církve, aby uctívali Boha (v. 5) a svědčili o něm (v. 9).

BIBLIOGRAFIE. J. R. Harris, *Testimonies*, I, 1916, str. 26–32; S. H. Hooke, „The Corner-Stone of Scripture“, *The Siege Perilous*, 1956, str. 235–249; F. F. Bruce, „The Corner Stone“, *ExpT* 84, 1972–3, str. 231–235; J. Jeremias in *TDNT* 4, str. 268–280; W. Mundle *et al.*, *NIDNT* 3, str. 381–394. s.s.s.

**KÁMEN ÚRAZU** Ve SZ se hebr. kořen *kāšal* = zavravorat či klopýtout stal základem slov *miššōl*, *maššēlā* = to, o co kdokoli klopýtne (Lv 19,14). Tohoto výrazu se užívá obrazně o modlách (Iz 57,14; Ez 7,19; 14,3n; Sf 1,3).

V NZ se setkáváme se dvěma pojmy. *Proskomma* (*tū lithū*) = kámen úrazu (Ř 9,32n; 14,13; 1 K 8,9; 1 Pt 2,8) označuje jakoukoli překážku. Pomocí výrazu *skandalon* (Ř 11,9; 1 K 1,23; Zj 2,14), znamenajícím původně západku pasti, překládá LXX hebr. *miššōl*, ale také *mōqēš* = osidlo, past (sr. Ž 69,23; 140,6). Sr. též Mt 16,23 – „jsi mi kamenem úrazu“ (*skandalon*; KP „ku pohoršení“). Viz W. Barclay, *New Testament Wordbook*, 1955 (s. v. *skandalon*, *skandalizein*).

J.B.Tr.

**KÁMEN ZÓCHELETU** (*'eben hazzōhelet*). Kámen blízko pramene Rogelu, JV od Jeruzaléma. Místo, kde Adonijáš zabil zvířata (1 Kr 1,9). Význam slova *zōhelet* je nejistý, ale obvykle se spojuje se *zāhal* = stáhnout se, odplazit se. Na základě toho pak někteří tento výraz interpretují jako „kámen uklouznutí“ a dávají jej do souvislosti se strmým a kluzkým skalnatým svahem, který Arabové nazývají *zahweileh*, nebo s břehy rybníka Siloe. Navrhovaná identifikace Ěn-rogelu s Dračí studní (Neh 2,13) vedla AV k překladu „Hadí kámen“.

BIBLIOGRAFIE. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, str. 160–162. T.C.M.

**KAMENOVÁNÍ** (hebr. *sāqal* = kamenovat, být kamenován; hebr. *rāgam* = sbírat nebo házet kameny; ř. *katalithazō* = kamenovat (důkladně); ř. *lithazō* = kamenovat; ř. *lithoboleō* = házet kameny). Kamenování představovalo obvyklou hebr. formu popravu (Ex 19,13; Lv 20,27; L 20,6; Sk 7,58 atd.). Svědkové obžaloby (Zákon požadoval nejméně dva) museli hodit kamenem jako první (Dt 13,9n; sr. J 8,7) a potom, pokud oběť ještě žila, vykonali rozsudek diváci; tělo zůstalo nepohřbeno do západu slunce (Dt 21,23).

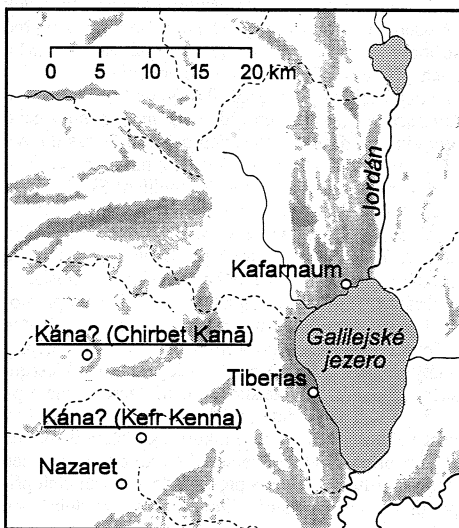
Soupis přestupků, za něž se podle Zákona kamenovalo, a další podrobnosti tohoto způsobu popravu viz in W. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, 1960, str. 261. J.D.D.

**KÁNA** (hebr. *qānā*).

1. Vádí, které se táhne směrem na Z od vodního předělu v horní části údolí Michmetatu, 8 km JZ od Šekemu. Jeho dolní část tvořila hranici mezi Efrajimem a Manasemem (Joz 16,8).

2. Město na úpatí Libanónského pohoří, jež připadalo Ašerovcům (Joz 19,28), pravděpodobně dnešní Kána, 10 km JV od Týru. J.P.U.L.

3. Galilejská vesnice (ř. *kana*, snad z hebr. *qānā* = rákosí) na vyvýšenině Z od jezera, kterou zmiňuje jen Janovo evangelium. Stala se svědkem prvního Ježíšova zázraku (J 2,1,11). Zde Kristus pouhým slovem uzdravil syna královského služebníka, jenž ležel nemocen v Kafarnaum (4,46,50), tady měl svůj domov Natanael (21,2). Dosud neznáme její přesnou lokalitu, a tak ji někteří ztotožňují s Keř Kennou, asi 6 km SSV od Nazareta na cestě do Tiberiady. Na tomto místě, kde též archeologové prováděli vykopávky, se pravděpodobně odehrály události z J 2,1–11, protože zde existuje dostatek pramenů, které zavlažují fikovníky poskytující stín (J 1,48). Mnoho současných badatelů však dává přednost identifikaci s Chirbet Kaná, rozvalinami 14 km S od Nazareta, jež místní Arabové dodnes nazývají Kána Galilejská. J.D.D.



Místa považovaná za starověkou Kánu.

**KANANEJSKÝ** (ř. *Kananaios*, z hebr. a aram. *qannā* nebo aram. *qan'an* = nadšený, horlivý). V Mt 10,4 a Mk 3,18 jde o přízvisko Šimona, jednoho z Dvanácti. V L 6,15 a Sk 1,13 se mu na základě ř. ekvivalentu říká Zélótes (*Zēlōtēs*) = Horlivec. Přítomnost \*zélóty (bývalého?) mezi apoštoly vede k zajímavým spekulacím. Nemusel samozřejmě být skutečným zélótem, mohl toto označení dostat od Ježíše nebo ostatních apoštolů díky svému temperamentu. Skutečnost, že Matouš a Marek užíli semitský tvar, však naznačuje konkrétnější význam. F.F.B.

**KANDAKA** Jméno nebo titul etiopské královny, jež ministr se obrátil prostřednictvím Filipovy služby (Sk 8,27). O rozsahu její říše, která se patrně rozkládala spíše v oblasti Horní Nubie (Meroje) než v dnešní Etiopii, viz \*ETIOPIE. Panovníci, pravděpodobně královny-matky, používaly tento titul v období helénismu, o čemž nacházíme přesvědčivé důkazy ve starověké literatuře, např. Pseudo-Callisthènes (3. 18), Strabón (7. 820), Plinius (*NH* 6. 186).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; E. Ullendorff in *NTS* 2, 1955–6, str. 53–56. D.A.H.

**KANĚ** Jméno osady nebo města uvedené společně s \*Cháranem a \*Edenem; obchodovalo s Týrem (Ez 27,23). Jeho polohu neznáme, ale na základě zmíněného spojení lze předpokládat oblast kolem středního Eufratu, což také podporují asyrské doklady ze 7. stol. př. Kr. T.C.M.

## KÁNÓN STARÉHO ZÁKONA

### I. Pojem „kánón“

Termín pochází z řečtiny, kde *kanōn* znamená „pravidlo, měřítko“. Od 4. stol. slovo *kanōn* užívají křesťané k označení závazného seznamu knih patřících do SZ a NZ. V otázce, které spisy by se měly stát součástí SZ, se názory dlouho rozcházely. V předkřesťanské době Samařané odmítali vše kromě Pentateuchu, zatímco počínaje 2. stol. př. Kr. si status inspirovaných knih nárokovala i pseudonymní díla, zpravidla apokalyptického charakteru, a v určitých kruzích získala podporu. V rabínské literatuře nacházíme zprávu, že v prvních stoletích křesťanské éry někteří vykladači pochybovali o vnitřních důkazech kánonicity pěti knih SZ (Ezechiel, Příslovi, Píseň písní, Kazatel a Ester). V době církevních otců panovala mezi křesťany nejistota, zda se mají apokryfy řecké a latinské Bible považovat za inspirované, či nikoli. Názorové rozdíly vyvrcholily v reformaci, kdy katolická církev trvala na tom, aby apokryfy zůstaly částí SZ, stejně hodnotnou jako ostatní, zatímco protestantské církve s tím nesouhlasily. Ačkoli se některé protestantské církve dívají na apokryfy jako na cenné výchovné čtení (např. anglikánská církev je zahrnuje do svého lekcionáře „jako příklad života, který je však nevhodný k formulování jakéhokoli učení“), přece se všechny shodují v tom, že SZ kánón tvoří výlučně knihy hebrejské Bible – tedy spisy uznávané Židy a potvrzené novozákonním učním. Východní pravoslavné církve se určitý čas od tohoto pojetí distancovaly, ale jejich pozdější tendence je postupně přivedly k stanovisku protestantské strany.

Knihu nekvalifikuje do kánonu SZ nebo NZ skutečnost, že je stará, poučná a užitečná nebo že ji Boží lid po staletí četl a měl ji v úctě, nýbrž skutečnost, že to, co sděluje, má Boží autoritu. Hospodin mluvil prostřednictvím jejího lidského autora, aby učil Boží lid, čemu věřit a jak žít. Není to pouze zpráva o zjevení, ale trvalá písemná forma zjevení. Toto máme na mysli, když říkáme, že je „inspirovaná“ (\*INSPIROVANOST). V tomto ohledu se biblické knihy liší od všech ostatních.

### II. První výskyt kánonu

Učení o biblické inspirovanosti se plně rozvinulo pouze na stránkách NZ. Přesto už v nejstarších počátcích izraelských dějin nacházíme určitá Pisma, o nichž panovalo přesvědčení, že mají Boží autoritu a slouží jako písemné pravidlo víry a praxe Božího lidu. Je to zřetelné v reakcích Izraelců na to, když jim Mojžíš četl Knihu smlouvy (Ex 24,7), když byla nejprve králi a potom celému shromáždění předčítána kniha Zákona, kterou našel Chilkijáš, (2 Kr 22–23; 2 Pa 34) nebo když knihu Zákona předčítal lidu Ezdráš (Neh 8,9,14–17; 10,29–40; 13,1–3). Zmíněné spisy představovaly část Pentateuchu, v prvním případě poměrně krátký úsek knihy Exodus, asi k. 20–23. Se stejnou úctou se o Pentateuchu vyjadřuje Joz 1,7n; 8,31; 23,6–8; 1 Kr 2,3; 2 Kr 14,6; 17,37; Oz 8,12; Da 9,11,13; Ezd 3,2,4; 1 Pa 16,40; 2 Pa 17,9; 23,18; 30,5,18; 31,3; 35,26.

Pentateuch je prezentován jako dílo Mojžíše, jednoho z prvních a určitě největších SZ proroků (Nu 12,6–8; Dt 34,10–12). Hospodin často mluvil Mojžíšovi ústy, jako to dělal i v případě pozdějších proroků, avšak připomíná se i Mojžíšova spisovatelská činnost (Ex 17,14; 24,4,7; 34,27; Nu 33,2; Dt 28,58,61; 29,19n,26; 30,10; 31,9–13,19,22,24–26). V Mojžíšově době žili i jiní proroci a očekávalo se, že budou následovat další (Ex 15,20; Nu 12,6; Dt 18,15–22; 34,10), což se také stalo (Sd 4,4; 6,8); nicméně etapa náhlého prozelení prorocké aktivity včetně literární činnosti začala až Samuelem (1 S 10,25; 1 Pa 29,29). Nejprve byly zaznamenány historické události, jež se později staly základem knih Paralipomenon (1 Pa 29,29; 2 Pa 9,29; 12,15; 13,22; 20,34; 26,22; 32,32; 33,18n) a patrně i knih Samuelových a Královských, které mají s Paralipomenon mnoho společného materiálu.

Nevíme, zda také knihy Jozue a Soudců čerpaly z podobných historických záznamů proroků, ale je to velmi pravděpodobné. Proroci příležitostně zapisovali i výroky, viz Iz 30,8; Jr 25,13; 29,1; 30,2; 36,1–32; 51,60–64; Ez 43,11; Abk 2,2; Da 7,1; 2 Pa 21,12. Samozřejmě, že zhodnocení těchto skutečností vede k přijímání SZ knih *prima facie* jako průkazné historických. Jiné názory viz in \*PENTATEUCH, \*DEUTERONOMIUM, \*PARALIPOMENON atd.

Důvod, proč Mojžíš a proroci zapsali Boží poselství a nespokojovali se s ústním předáváním, spatřujeme v tom, že je předávali dále (Jr 29,1; 36,1–8; 51,60n; 2 Pa 21,12), a že chtěli Boží zvěst zachovat pro budoucnost jako připomínku (Ex 17,14) nebo svědectví (Dt 31,24–26) až do posledního dne (Iz 30,8). SZ pisatelé si dobře uvědomovali nespolehlivost ústního podání. Uvědomili si to při nálezu knihy Zákona, která se ztratila za vlády špatných králů Menášeho a Amóna; její učení posluchače šokovalo, protože se na ně dávno zapomnělo (2 Kr 22–23; 2 Pa 34). Neměnnou a trvalou podobu Božího poselství tedy nepředstavovalo ústní podání, ale jeho písemná forma,

což vysvětluje vznik SZ kánonu.

Není jisté, jak dlouho trvalo, než \*Pentateuch nabyl své konečné podoby. Na příkladu Knihy smlouvy, o níž se zmiňuje Ex 24, však vidíme, že se krátký dokument o rozsahu Ex 20–23 mohl stát kanonickým dříve, než nabyl rozsahu spisu, do něhož je začleněn. Také v knize Genesis nacházíme starší dokumenty (Gn 5,1), Numeri obsahuje vložku ze starověké sbírky básní (Nu 21,14n) a hlavní část knihy Deuteronomium byla uložena vedle schránky smlouvy jako kanonická ještě za Mojžíšova života (Dt 31,24–26), dříve než byla připojena zpráva o jeho smrti. Je možné vidět zde analogie mezi \*smlouvou z Ex 24; Dt 29–30 a starověkými smlouvami na Blízkém východě, protože smluvní dokumenty se často ukládaly na svatá místa, podobně jako desky Desatera a kniha Deuteronomium, a to ihned po uzavření dohody. Příhodná doba pro sepsání smlouvy mezi Hospodinem a Izraelem nastala nepochybně právě během exodu, kdy Hospodin formoval Izrael jako národ. Tenkrát došlo k uložení Desatera a Deuteronomia do svatyně. Zmíněný akt lze datovat podle údajů v Pentateuchu, což znamená, že i uznání jejich kanonicity je třeba klást do této doby.

Jelikož existovala posloupnost za sebou jdoucích proroků, bylo samozřejmě možné přidávat a spojovat starší svatá Písma výše naznačeným způsobem, aniž došlo k přidání či ubrání Božích výroků, před nimiž varuje Dt 4,2; 13,1; Př 30,6. Totéž lze vidět u ostatních částí SZ. Jozue začlenil smlouvu, kterou sám zaznamenal (v. 26), do své poslední kapitoly (vv. 1–25). I. kniha Samuelova obsahuje dokument o královském právu (1 S 8,11–18), který sepsal Samuel (1 S 10,25). Obě tyto listiny se hned od počátku považovaly za kanonické – první byla zapsána v knize Zákona ve svatyni v Šekemu a druhá byla předložena Hospodinu v Mispě. Ž 72,20 a Př 25,1 svědčí o objemovém růstu knihy Žalmů a Přísloví. Jednotlivé oddíly ze staré sbírky básní nacházíme v knihách Jozue (10,12n), Samuelových (2 S 1,17–27), a Královských (1 Kr 8,53, LXX). O králích pojednává *Knihy příběhů Salomounových, Kniha letopisů králů izraelských a Kniha letopisů králů judských* (1 Kr 11,41; 14,19,29 atd. 2 Kr 1,18; 8,23 atd.). Kombinací posledních dvou děl bychom mohli rekonstruovat *Knihu králů judských a izraelských*, často uváděný pramen kanonických knih Paralipomenon (2 Pa 16,11; 25,26; 27,7, 28,26; 35,27; 36,8 a ve zkrácené formě 1 Pa 9,1; 2 Pa 24,27). Tato kniha zřejmě obsahovala i vyličení historických událostí z pohledu proroků (2 Pa 20,34; 32,32).

Ne všichni pisatelé SZ knih byli proroci v užším slova smyslu, někteří z nich zastávali královský úřad, jiní se proslavili jako mudrci. Nicméně jejich inspirovanost vedla k tomu, že jejich spisy také našly místo v kánonu. O inspirovanosti žalmistů hovoří 2 S 23,1–3; 1 Pa 25,1 a mudrosloví v Kaz 12,11n. Pozoruhodné je také zjevení Hospodinovo Jóbovi (38,1; 40,6) a tvrzení Př 8,1–9,6, že kniha Přísloví je dílem Boží moudrosti.

**III. Uzavření první části (Zákon)**

Odkazy na kanoničnost Pentateuchu (jako celku nebo jeho částí) se ve SZ knihách a v intertestamentární literatuře objevují dosti často, nepochybně také v důsledku jeho zásadní důležitosti. Hodnocení ostatních spisů ohledně inspirovanosti nebo kanonicity se ve SZ velkou měrou omezuje na jejich autory. Za hlavní výjimky pokládáme asi Iz 34,16; Ž 149,9; Da 9,2. Dal-

ším důvodem četnosti těchto referencí ohledně Pentateuchu však může být to, že představuje část SZ, která byla napsána a uznána za kanonickou jako první. Šlo totiž v zásadě o velmi rané dílo jediného proroka, vydané po jeho smrti, ale otevřené dalšímu přidávání, zatímco další části SZ psali autoři pozdějšího období a jejich počet nebyl uzavřen až do doby návratu z exilu. Nikdo nepochybuje, že Pentateuch pokládali za úplný a kanonický v době Ezdráše a Nehemjáše v 5. stol. př. Kr., avšak mohlo to být daleko dříve. Ve 3. stol. př. Kr. byl přeložen do řečtiny, a tak se stal první částí LXX. V polovině 2. stol. př. Kr. máme doloženo všech pět knih včetně Genesis; přispiovaly se Mojžíšovi (viz Aristobulos, jak jej cituje Eusebius, *Preparation for the Gospel* 13. 12). Později v témže století došlo mezi Židy a Samařany k úplné roztržce, takže podržení hebrejského Pentateuchu oběma stranami dokazuje, že již představoval jejich společné vlastnictví. To všechno svědčí o tom, že první část kánonu už uzavřena byla a sestávala z pěti známých knih s malými textovými odchylkami.


**IV. Vývoj druhé a třetí části (Proroci a Spisy)**


Zbytek hebrejské Bible má odlišné uspořádání než naše. Dělí se na dvě části: Proroky a Spisy. Proroci obsahují 8 knih: historické (Jozue, Soudců, Samuelova a Královské) a prorocké (Jeremjáš, Izajáš a dvanáct tzv. malých proroků). Spisy obsahují 11 knih: básnické a mudroslovné (Žalmy, Jób, Přísloví, Kazatel, Píseň písní a Pláč); historické (Daniel [viz níže], Ester, Ezdráš–Nehemjáš a Paralipomenon). Tak vypadá tradiční pořadí, podle něhož je poslední kniha Spisů, Rúť, zařazena před Žalmy jako ukončení Davidova rodopisu, ačkoli ve středověku se dostala více dozadu spolu s dalšími stejně krátkými 4 knihami (Píseň písní, Kazatel, Pláč a Ester). Stojí za povšimnutí, že v židovské tradici figurují knihy Samuelovy, Královské, malé proroci, Ezdráš–Nehemjáš a Paralipomenon jako samostatné. Může to ukazovat na kapacitu průměrného hebrejského svitku v době, kdy se tvořily a vypočítávaly první seznamy kanonických knih.

Někdy se také z neadekvátních důvodů pochybovalo o starobylosti tohoto způsobu členění SZ knih. Častěji, ale stejně málo odůvodněně, se předpokládalo, že se v tom odráží postupný vývoj SZ kánonu, jehož členění bylo historicky náhodné, a že kánon proroků se uzavřel někdy ve 3. stol. př. Kr., ještě předtím, než byly historické knihy Paralipomenon a Daniel uznány za inspirované (nebo dokonce před jejich vznikem). Podle této populární hypotézy nebyl kánon Spisů uzavřen až do židovského synodu v Jamnii asi r. 90 po Kr., kdy už otevřený SZ kánon přejala křesťanská církev. Navíc i řecky mluvící Židé v Alexandrii již akceptovali širší kánon, který obsahoval mnohé apokryfy a byl začleněn do LXX. LXX představovala SZ rané křesťanské církve. Tyto dvě skutečnosti, snad společně s essejským zájmem o pseudonymní apokalypty, nesly zodpovědnost za neustálenost SZ kánonu v době církevních otců. Potud teorie.

Realita se dost liší. Uspořádání knih nebylo libovolné, ale dalo se podle literárního charakteru. Daniel obsahuje přibližně 50% vyprávění, a proto je ve Spisech zařazen mezi historické knihy. Jestliže v Zákoně (období od stvoření k Mojžíšovi) i v Prorocích (od Jozua do konce monarchie) nacházíme historická líčení, proč by nemohla být také ve Spisech, jež pojednávají o třetím období, totiž exilu a návratu? Sbírkou historických spisů uzavírají Letopisy, neboť podávají stručný

	Hebrejský kánon	Křesťanský kánon
I Zákon	Genesis	Genesis
	Exodus	Exodus
	Leviticus	Leviticus
	Numeri	Numeri
	Deuteronomium	Deuteronomium
II Proroci	Jozue	Jozue
	Soudců	Soudců
	První a druhá Samuelova	Rút
	První a druhá Královská	První a druhá Samuelova
	Izajáš	První a druhá Královská
	Jeremjáš	První a druhá Paralipomenon
	Ezechiel	Ezdráš
	Ozeáš	Nehemjáš
	Jóel	Ester
	Ámos	Jób
	Abdijáš	Žalmy
	Jonáš	Přísloví
	Micheáš	Kazatel
	Nahum	Píseň písní
	Abakuk	Izajáš
Sofonjáš	Jeremjáš	
Ageus	Pláč	
Zachariáš	Ezechiel	
Malachiáš	Daniel	
III Spisy	Žalmy	Ozeáš
	Přísloví	Jóel
	Jób	Ámos
	Píseň písní	Abdijáš
	Rút	Jonáš
	Pláč	Micheáš
	Kazatel	Nahum
	Ester	Abakuk
	Daniel	Sofonjáš
	Ezdráš	Ageus
	Nehemjáš	Zachariáš
První a druhá Paralipomenon	Malachiáš	

 Mudroslovné spisy

 Historické spisy

viz také \*apokryfy

Tabulka kanonického uspořádání knih SZ podle křesťanské tradice ve srovnání s původním uspořádáním hebrejského kánonu.

souhrn biblického vyprávění od Adama až po návrat z babylónského zajetí. Je jasné, že v době, kdy vznikaly, *nebyl* ještě uzavřen kánon Proroků, protože Letopisy neuvádějí jako své prameny knihy Královské a Samuelovy, ale podrobnější záznamy historických událostí z pera proroků, které mohly být zdrojem i pro knihy Samuelovy a Královské. Nejstarší prvky v Prorocích, včleněné do knih Jozue a Samuelových, jsou jistě velmi staré, ale totéž lze říci o raných prvcích ze Spisů, zařazených do knih Zalmů, Příslaví a Paralipomenon. Tyto prvky mohly být uznány za kanonické dokonce ještě před uzavřením první části kánonu. Poslední knihy ve Spisech (Daniel, Ester a Ezdráš–Nehemjáš) patří na konec SZ historie. Totéž však platí o závěrečných spisech v Prorocích (Ezechiel, Ageus, Zachariáš a Malachiáš). Přestože se knihy Spisů zdají být pozdější než proroci, dochází zde očividně k vzájemnému prolínání. Snad právě přesvědčení, že Spisy představují „mladou“ sbírku, mohl vést k tomu, že se jejich jednotlivé knihy datovaly do pozdější doby, než by tomu mělo být.

Poněvadž knihy v obou těchto částech pocházejí od různých autorů a zpravidla nejsou na sobě závislé, mohly být uznávány za kanonické jednotlivě v různých dobách a zpočátku tvořit jen smíšenou sbírku. Později, když proroci v určitou dobu ustalo, dozrál názor, že počet knih je úplný, přistoupilo se k jejich pečlivému zhodnocení a byly rozděleny se do dvou skupin. „Knihy“, o nichž mluví Da 9,2, snad představovaly nepřilíhající uspořádanou sbírku, která se rozrůstala a obsahovala nejen díla proroků (např. Jeremjáš), ale i žalmistů (Davida). O podobné smíšené sbírce se zmiňuje 2 Mak 2,13 v souvislosti s Nehemjášovou knihovnou: „... založil knihovnu a nashromáždil v ní knihy o králich a prorocích i spisy Davidovy a listy králů o darech zasvěcených klatbou Bohu.“ Starobylost této tradice je zřejmá nejen v tom, že taková činnost byla po katastrofě exilu pravděpodobně potřebná, ale také ve skutečnosti, že „listy králů o darech zasvěcených klatbou Bohu“ se zachovaly díky jejich důležitosti a dosud se ještě nestaly součástí knihy Ezdráš (6, 3–12; 7,12–26). Vyžadovalo ještě určitý čas, než byly dokončeny knihy jako Ezdráš, než byly uznány za kanonické a než se potvrdilo, že prorocký dar ustal. Teprve potom se mohlo přistoupit k rozdělení na Proroky a Spisy a pečlivě uspořádat jejich obsah. Došlo k tomu koncem 2. stol. př. Kr., když vznikla předmluva k řeckému překladu knihy Kazatel, protože právě v ní se několikrát mluví o třech částech kánonu. Zdá se, že k tomuto rozdělení se dospělo nedlouho předtím, neboť třetí část kánonu dosud neměla jméno. Pisatel nazývá první část „Zákon“ a druhou (kvůli jejímu obsahu) „Proroci“ nebo „Proroci“, avšak třetí oddíl pouze zmiňuje. Má na mysli „ostatní, kteří šli v jejich stopách“, „další předané knihy“, „zbytek knih“. Toto vyjádření obsahuje pevnou a úplnou skupinu knih, ale nepřilíhající starou a méně zavedenou. O třech částech podává zprávu v 1. stol. po Kr. Filón (*De Vita Contemplativa* 25) i Ježíš (L 24,44) a oba dávají třetí skupině nejstarší jméno „Zalmy“.

#### V. Uzavření druhé a třetí části

K rozdělení na Proroky a Spisy došlo kolem r. 165 př. Kr. Tradice 2. knihy Makabejské pokračuje svědectvím o druhé velké krizi v historii kánonu: „Podobně i Juda (Makabejský) shromáždil všechny knihy poztrácené ve válce, kterou jsme byli donuceni vést. Jsou u nás a jestliže je potřebujete, pošlete si někoho,

aby vám je odnesl“ (2 Mak 2,14). Citát se zmiňuje o válce, tj. o boji Makabejců za osvobození od syrského panovníka Antiocha Epifana. V 1 Mak 1,56n se píše o Antiochovu odporu vůči Písmům (1 Mak 1,56n), takže Juda zřejmě musel po období pronásledování shromážďovat kopie. Věděl, že dar prorocí už dávno ustal (1 Mak 9,27), a tak je pravděpodobnější, že když sebral rozptýlená Pisma, srovnal je a zapsal do seznamu tak, jak je to od té doby tradiční. Jelikož knihy ještě existovaly v oddělených svitcích, které bylo třeba „sebrat“, mohl vytvořit nikoli svazek, ale sbírku, a seznam knih této sbírky rozdělený do tří částí.

Při psaní seznamu Juda patrně stanovil nejen pevné rozdělení na Proroky a Spisy, ale i tradiční pořadí a počet knih v každé části. Jedná se o soupis, který známe pod názvem *baraita* ze staršího zdroje v babylónském Talmudu (*Baba Batra* 14b–15a). Již jsme se o něm zmiňovali výše – klade Paralipomenon na konec Spisů. Toto umístění Paralipomenon lze sledovat zpět až do 1. stol. po Kr., protože se odráží v Ježíšově výroku v Mt 23,35 a L 11,51, kde věta „od krve spravedlivého Ábela (Ábelovy) až po krev Zachariáše“ asi míní všechny umučené proroky od začátku až do konce kánonu, od Gn 4,3–15 po 2 Pa 24, 19–22. Tradiční počet kanonických knih je 24 (5 knih Zákona + 8 knih Proroků + 11 knih Spisů, viz výše), nebo 22 (v tom případě je Rút připojena k Soudcům a Pláč k Jeremjášovu prorocí, aby počet souhlasil s počtem písmen v hebrejské abecedě). Počet 24 poprvé uvádí 2 Ezdráš 14,44–48 (asi r. 100 po Kr.), ale může také narážet na Zj 4,4.10 atd., protože *baraita* v *Baba Batra* tvrdí, že počet SZ knih i jejich autorů byl 24, stejně jako starců ze Zjevení. Počet 22 poprvé připomíná Josephus (*Contra Apion* 1. 8) těsně před r. 100 po Kr., ale také se objevuje ve zlomcích řeckého překladu knihy *Jubilejí* (1. stol. př. Kr.). Jak počet 22, tak i počet 24 pochází z 1. stol. př. Kr., avšak číslo 22 přesně odpovídá počtu písmen hebrejské abecedy. Jelikož byl počet 24, který spojuje některé menší knihy do celků, ovlivněn tradičním pořádkem, musí být stejně starý. Rozhodně se nepochoybje o identitě 24 nebo 22 knih – jde o knihy hebrejské Bible. Josephus říká, že byly všechny odnepaměti považovány za kanonické. Díle potvrzení kanonicity lze téměř pro každou z nich získat z písemnosti z 1. stol. po Kr. nebo dřívějších. To platí i pro 4 z 5, podle některých rabinů sporných: jen Píseň písní zůstává bez osobitého osvědčení (snad díky své krátkosti).

Z těchto dokladů vyplývá, že na začátku křesťanské éry všechny kanonické knihy dobře znali a všeobecně přijímali. Jak potom došlo k tomu, že třetí část byla uzavřena až na synodu v Jamnii, několik desítek let po zrodu křesťanské církve? Rabínská literatura podává zprávu o sporech ohledně 5 knih, z nichž se některé vyřešily až při jednání v Jamnii, a o skutečnosti, že mnohé z LXX rukopisů zařazovaly apokryfní knihy mezi kanonické, a tak evokovaly teorii o širším alexandrijském kánonu. Objev ukazují, že kumránské společenství mělo apokalyptické pseudoepigrafy v úctě a essejci je snad pokládali za kanonické. Rabínská literatura však zaznamenává akademické námitky k mnoha ostatním kanonickým knihám (ačkoli na ně nenachází pohotovost odpovědi), což dokazuje, že se řešil problém vynětí knih ze seznamu (pokud by to bylo možné) a nepřidávání jiných. Navíc jedna z 5 diskutabilních knih (Ezechiel) patří do druhé části kánonu, o níž se ví, že byla uzavřena dávno před křes-

ťanskou érou. Pokud se týká alexandrijského kánonu, Filón ukazuje, že se shodoval s palestinským. Podává zprávu o 3 známých částech a připisuje inspirovanost mnoha knihám, ale nikdy žádné apokryfní. Septuagintní rukopis Proroků a Spisů křesťané uspořádali v rozporu s židovským pořádkem a zahrnuli do nich i apokryfy. V Kumránu se nazíralo na pseudonymní apokalypsy spíše jako na essejský dodatek k standardnímu židovskému kánonu než na jeho nedílnou součást. U Filóna objevujeme narážky na tento dodatek v jeho vyprávění o Therapeutae (*De Vita Contemplativa* 25) a v 2 Ezdráš 14,44–48. Na základě objevů v Kumránu se zjistilo, že essejci považovali za kanonické přinejmenším některé ze Spisů, a to pravděpodobně ještě předtím, než začali soupeřit s hlavním proudem judaismu (od 2. stol. př. Kr.).

#### VI. Od židovského kánonu ke křesťanskému

LXX rukopisy se podobají spisům prvních církevních otců (v každém případě mimo Palestinu a Sýrii), kteří běžně užívali LXX nebo její starý latinský překlad. V jejich díle nacházíme jak širší, tak užší kánon. První obsahuje knihy z doby před Kristem, které se všeobecně četly a jichž si v církvi vážili (včetně apokryfů), druhé se omezuje na knihy židovské Bible, které učenci Melito, Origénes, Epifanos a Jeroným po důkladném zvážení oddělili jako jediné inspirované. Apokryfy znala církev od začátku, ale čím více postupujeme do minulosti, tím vzácněji je považuje za inspirované. V samotném NZ zjišťujeme, že Kristus uznával židovská Pisma a přijímal tři části židovského kánonu i tradiční pořadí jeho knih. Na jejich počet prý naráží Zjevení a o většině uvedených knih se jednotlivě prohlašuje, že mají Boží autoritu, což však neplatí o apokryfech. Jedinou výjimku představuje odkaz na *1 Henocha* v Ju 14n, což může být *argumentum ad hominem* konvertitům z apokalyptických škol, kterých zřejmě bylo dost.

Kristus předal svým následovníkům jako Písmo svaté Bibli, která obsahovala stejné knihy jako hebrejská Bible dnes. První křesťané i jejich židovští současníci dokonale znali kanonické knihy. Bible ovšem ještě netvořila jednu knihu, jednalo se o zapamatovaný seznam svitků. Roztržka s ústní židovskou tradicí (v některých bodech velice potřebná), odcizení mezi židy a křesťany a všeobecná nezalost semitských jazyků v církvi mimo Palestinu a Sýrii vedly mezi křesťany k rostoucím pochybnostem o kánonu, což bylo ještě zdůrazněno zhotovováním nových seznamů biblických knih, sestavených podle jiných principů, i zaváděním nových knih s výňatky z Písma. Tyto pochybnosti o kánonu bylo možné řešit způsoby, k němuž se uchýlila reformace, totiž návratem k učení NZ a studiem židovského myšlení, v jehož světle mu můžeme rozumět.

BIBLIOGRAFIE. S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976; A. C. Sundberg, *The OT of the Early Church*, 1964; J. P. Lewis, *Journal of Bible and Religion* 32, 1964, str. 125–132; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1972; J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; B. F. Westcott, *The Bible in the Church*, 1864; W. H. Green, *General Introduction to the OT: the Canon*, 1899; H. E. Ryle, *The Canon of the OT*, 1895; M. L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making*, 1922; S. Zeitlin, *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*, 1933; R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*,

#### KÁNON NOVÉHO ZÁKONA

##### I. Nejstarší období

Biblická teologie vyžaduje jako předpoklad pevně stanovený rozsah biblické literatury; tento rozsah je tradicí stanoven od éry velkých teologických sporů o kánon NZ. „Kánon“ je polatinštěně řecké *kanōn*, „rások“, jež podle užívání této rostliny na měření a kreslení nabývá nového významu, totiž měřítka, měrné přímků, svazku převázaného šňůrou a také seznamu, psaného ve sloupci. Kánon je seznam knih, které církev používá při veřejných bohoslužbách; *kanōn* také znamená pravidlo nebo standard. Proto je druhotný význam kánonu seznam knih, které církev uznává jako inspirovaná Pisma, závazná pro víru i život. Naše pojetí inspirovanosti vyžaduje, abychom nejen respektovali text, ale abychom také sledovali co nejpřesněji vznik pojmu kánon i vývoj kánonu samotného.

Při tomto bádání, zvláště pokud se týká nejstaršího období, je třeba jasně rozlišovat tři věci: znalost knihy dosvědčenou církevními otců nebo jinými prameny, postoj církevních otců k takové knize jako k inspirovanému Písmu (to může ukazovat úvodní formule „je psáno“, nebo „Písmo praví“) a existenci pojmu kánon, do něhož je studované dílo zahrnuto (to se ukáže nejen aktuálním seznamem, ale také odkazem na „knihy“ nebo „apoštolů“, je-li dílo součástí literárního celku). Toto rozlišování se nedělalo vždy, z čehož pramenil chaos. I v nejstarší době můžeme nacházet citace, ale zda citace zahrnují přesvědčení, že se jedná o inspirované Písmo, je další otázkou, pro kterou často chybí přesná kritéria. Proto nepřekvapuje, že vymezení jakéhokoliv kanonického seznamu nebo pojetí kánonu často není podloženo přímým důkazem a závisí pouze na domněnce.

První bod, z něhož můžeme zahájit bádání, jsou údaje, které poskytují sám NZ. Apoštolská církev nebyla bez Písma – obracela se pro své učení k SZ, zpravidla v řeckém překladu, ačkoli se ukazuje, že někteří pisatelé užívali hebrejský text. V některých kruzích se také užívaly apokryfy, např. *1 Henoch*. Můžeme-li tedy užít pojmu kanonický spis, zůstává otázkou, protože židovský kánon nebyl ještě pevně vymezen, přinejmenším *de jure*, a jestliže posléze byl, pak byl ovlivňován protikřesťanskými polemikami, což je třeba připočítat k ostatním faktorům. Při bohoslužbách již církev užívala některé ze svých vlastních tradic; ve Večeři Páně byla „zvěstována“ smrt Páně (1 K 11,26), snad slovem (nejstaršího psaního vyprávění) a také ustanovenými symboly. Na zprávu o Večeři Páně se pohlíželo jako na ustanovenou „od Pána“ a tato tradice se pečlivě střežila. Tuto terminologii také nalézáme na mistech, kde se pareneze zakládá na eucharistickém kontextu (sr. 1 K 7,10. 12. 25; Sk 20,35). Jde o hlavní ústní podání, jež, jak ukázalo kritické studium, naprosto nepředpokládá nepřesnost formální či obsahovou. Psané zdroje křesťanské tradice jsou v rané apoštolské době přinejlepším hypotetické, protože ačkoli se předpokládalo, že rčení „podle Písem“ (1 K 15,3–4) lze vztahovat na dokumenty z této rané doby, nedošlo to všeobecného uznání. V tomto materiálu však nalézáme první projev toho, že církev vědomě zachovávala tradice utrpení, vzkříšení, života (sr. Sk 10,36–40) a učení Pána Ježíše. Je však naprosto zřejmé, že známá a zachovávaná tradice nevyučovala



platnost a hodnotu tradic zachovávaných jinde. Zachovávaní tradice je do značné míry v tomto „prehistorickém“ stupni vývoje křesťanského Písma neuvědomělé. Pokračuje tvorbou evangelií, kde vznikly nezávisle na sobě dva hlavní proudy. Zřejmě zahrnují naprostou většinu tradice.

Materiál epištol měl také od počátku určitý nárok, pokud ne na inspirovanost, pak jistě na to, aby byl autoritativním a přiměřeným zdrojem učení i praxe. Přesto je nepochybné, že každý dopis je psán konkrétním příjemcem a za zvláštních historických podmínek. K sebrání dopisů došlo zřejmě až po Pavlově smrti. Pavlovská sbírka je textově homogenní a předpoklad, rozvíjený hlavně E. G. Goodspeedem, že tato sbírka byla vytvořena najednou, k určitému datu (snad 80–85 po Kr.), má větší váhu, než dřívější názor Harnackův, že rostla poenáhlu. Sbírkou měla od počátku status autoritativní křesťanské literatury. Její dopad na církev konce 1. a začátku 2. století je zřetelný z učení, jazyka a literární formy doby. Pro jakoukoli podobnou sbírku nepavlovských spisů v tak rané době neexistuje odpovídající doklad a ani o Skutcích se nezdá, že by byly napsány primárně jako vzdělávací materiál. Zjevení Janovo však naopak nárokuje přímou inspirovanost pro každý NZ dokument a je jediným dokladem výroků a vidění proroka NZ církve. Máme tedy v samém NZ několik zřetelných dokladů původního křesťanského materiálu, nepochybně také v ústním podání, které byly autoritativní a v určitém smyslu posvátné. Žádný z nich si však výslovně nenárokuje, že jen on sám zachovává tradici. Na tomto stupni není ani stopa po nějakém kánonu Pisem, uzavřeného seznamu, ke kterému by se již nemohlo nic přidávat. Zdá se, že to působily dva činitelé: zaprvé ústní tradice a zadruhé přítomnost apoštolů, apoštolských učedníků a proroků, kteří byli ohnisky a vykladači tradic o Ježíši Kristu.

**II. Apoštolští otcové**

Tytéž faktory jsou přítomny v době tzv. apoštolských otců a jsou patrné v jejich podkladech pro vymezení kánonu. Pokud se týká evangelií, 1. list Klementův (asi r. 90 po Kr.) cituje materiál příbuzný synoptikům, ale ne v podání bezezbytku totožném s kterýmkoli evangeliem, ani neuvádí doslova citace Písma. Janovo evangelium neznal. Ignatios z Antiochie (umučený r. 115) často mluví o „evangeliu“, avšak jeho slovům lze rozumět jen ve významu poselství, nikoli dokumentu. Častá podobnost Matoušovi může dokazovat používání jeho pramenů, ale jsou možná i jiná vysvětlení. Zda znal Jana, zůstává předmětem debat; nejpravděpodobnější je, že nikoli. Papias, zlomkovitě zachovalý v Eusebiovi i jinde, podává informace o evangeliích, ale jejich přesný význam zůstává nejasný nebo protichůdný. Zvláště preferuje „živý a přítomný hlas“ evangelií, odlišující se od učení knih. Dopisy Polykarpa ze Smyny Filipským ukazují na dobrou znalost Matouše a Lukáše. To je první doklad jejich užití, ale, což je velmi pravděpodobné, jeho dopis byl ve skutečnosti kombinací dvou, napsaných v různých dobách (k. 13–14 asi v r. 115 a zbytek asi r. 135); potom nejde o tak raný důkaz, jak se původně myslelo. Tzv. 2 Klementův list a Barnabášův list jsou datovány asi do r. 130 po Kr. V obou je přítomno ústní podání, ale také užívají synoptiky; citaci z Evangelií přítom doplňují odkazem na příslušné místo.

U apoštolských otců je výrazná a rozsáhlá znalost Pavlových listů a jejich jazyk je silně ovlivněn slovy

apoštolovými. A přece, ač byly tyto dopisy vysoce ceněny, je z nich uvedeno jen málo citací, považovaných za citace Písma. Celá řada pasáží ukazuje na to, že se ve všech křesťanských kruzích rozlišovalo mezi SZ a písmi křesťanského původu. Filadelfští posuzovali „evangelium“ podle „archivů“ (Ignatios, *Filad.* 8. 2); 2 Klementův list mluví o „knihách (biblia) a apoštolích“ (14,2). Je to rozlišování, které přibližně odpovídá rozdělení na „Starý a Nový zákon“. I tam, kde se Evangelia vysoce oceňovala (např. Ignatios nebo Papias), týkalo se to zřejmě spíše ústní, než psané formy. Barnabáš se zabývá především výkladem SZ, *Didaché* didaktickým a etickým materiálem, společným Židům i křesťanům. Současně s materiálem kanonických Evangelií (a s paralelním) užívá většina apoštolských otců to, co dnes označujeme jako „apokryfy“ nebo „mimokanonický“ materiál. Pro ně to ovšem tak zřejmě nebylo. Dosud jsme v období, kdy se Písma NZ jasně neodlišovala od ostatního vzdělávacího materiálu. Tato situace *de facto* pokračuje ještě dále do 2. století a můžeme ji vidět u Justina a Tatiana. Justin podává zprávu, že „Paměti apoštolů“, zvané Evangelia, bývaly čteny při křesťanských bohoslužbách, ale jeho citace a narážky dokazují, že jejich rozsah nebyl identický se čtyřmi Evangelií, protože obsahoval i „apokryfní“ látku. Stejný materiál užil Tatianos při svém harmonizačním díle, nazvaném *Diatessaron*, nebo, podle jiného zdroje a přesněji, *Diapente*.

**III. Markiónův vliv**

Ke konci 2. století se začalo v myšlení křesťanů objevovat povědomí o pojmu kanonicity a závazného vymezení Písma. Impulsem k tomu bylo působení heretických učitelů. Jedním z nich byl Markión ze Sinopy, který se rozešel s církví v Římě asi r. 150, když byl několik let předtím činný v Malé Asii. Sám se považoval za pravého vykladače apoštola Pavla a kázal dualistické učení: SZ byl podle něj dílem spravedlivého Boha, Stvořitele, krutého soudce lidí, zatímco Ježíš byl vyslancem dobrého (či milosrdného) Boha, vyššího než onen spravedlivý. Smyslem jeho poslání bylo, aby vysvobodil lidi z otroctví tomuto Bohu. Ježíš byl ukřižován ze zlovolně spravedlivého Boha; své evangelium předal nejprve Dvanácti, kteří zklamali v jeho zachování, a poté Pavlovi, jedinému jeho pravému kazateli. Jelikož Markión zamítl podle tohoto schématu SZ, pociťoval potřebu sestavení odlišného, ryze křesťanského Písma a tak vytvořil svůj kánon: podržel jedno evangelium, které mělo blíže neurčený vztah k našemu Lukášovi a dále deset listů Pavlových (vynechal List Židům a pastorální listy); to všechno souhrnně označil názvem *Apostolos*.

Jisté momenty při vzniku katolického kánonu, zřetelné u Justina a Tatiana, byly pravděpodobně ovlivněny markiónovskými kánonem, předkládaným církvi, zvláště dominantním postavením Pavla v protikladu k jeho relativnímu opomíjení v polovině 2. století. Předchozí generace, ovlivněné teoriemi Harnackovými, viděly přítomnost tohoto faktoru ve dvou dokumentech: zaprvé v předmluvách k Pavlovým listům v několika latinských rukopisech, o nichž de Bruyne soudí, že nesou stopy Markiónova tendenčního učení a proto je nazývá „Markiónovské předmluvy“, a zadruhé v některých předmluvách k Evangeliím podle Marka, Lukáše a Jana (převážně latinských), které byly naopak zvány „antimarkiónovské“ podle domněnky, že byly předřazeny jednotlivým částem

	Irenaeus z Lyonu asi 130 – 200	Muratoriho kánon 170 – 210	Eusebius (EH 3.25) asi 260 – 340	Athanasiovův 39. velikonoční list	dnešní kánon
Matouš					
Marek					
Lukáš					
Jan					
Skutky apoštolské					
Řimanům					
První list Korintským					
Druhý list Korintským					
Galatským					
Efezským					
Filipským					
Koloským					
První list Tesalonickým					
Druhý list Tesalonickým					
První list Timoteovi					
Druhý list Timoteovi					
Títovi					
Filemonovi					
Židům					
List Jakubův			S		
První list Petřův					
Druhý list Petřův			S		
První list Janův					
Druhý list Janův			S		
Třetí list Janův			S		
List Judův			S		
Zjevení Janovo					
Vybrané apokryfní knihy					
Moudrost Šalomounova					
Zjevení Petrovo			P		
Pastýř Hermův		□	P	■	
Skutky Pavlovy			P		
List Barnabášův			P		
Didaché			P	■	
Evangelium Židů			P		
<p> <input type="checkbox"/> S Sporný spis      <input type="checkbox"/> P Padělek      <input type="checkbox"/> Spis vynechán  <input type="checkbox"/> ■ Povolena četba      <input type="checkbox"/> □ Povolena četba, ale nikoli bohoslužebné užití                 </p>					
Pavlovy listy byly pravděpodobně uspořádány do sbírky v letech 80 – 85.					

Některé z hlavních fází přijímání kánonu Nového zákona. Dnešní kánon (vpravo) byl na Západě přijat roku 397.



čtyř Evangelii v době jejich vzniku jako celku. Později však byly tyto hypotézy kritizovány a dnes už nejsou považovány za přijatelné.

Další hlavní heretický směr, proti němuž se vyhraňovalo vynořující se pojetí kánonu, tvořily různé směry gnosticismu. Od objevů v Nag-Hammádí (\*CHÉNŮBOSKION) jsou známy lépe, než v předchozích generacích. Je jisté, že většina knih, které později vytvořily NZ, byla v gnostických kruzích známa. Například některé pasáže z *Evangelia pravdy* se podobají Zjevení, Listu Židům, Skutkům a Evangelium. *Tomášovo* obsahuje mnoho látky příbuzné synoptikům; buď je odvozeno z nich, nebo z paralelního ústního podání. Je však důležité, že míší výroky obecné pro synoptickou tradici s jinými, o nichž v kanonických písmech není ani stopy. Evangelium samo je přitom nesenno snahou gnostických učitelů představit se jako rovné ostatním evangelijním dokumentům. Během krystalizace kánonu se proto jasně rozlišovalo mezi učením předávaným dokumenty apoštolského původu a učením soudobým, které nemělo stejnou hodnotu, ačkoli si nárokovalo za zdroj esoterickou tradici nebo přímé zjevení.

#### IV. Od Irenaea k Eusebiovi

V druhé polovině 2. století se objevily první jasné doklady o vytvoření pojmu kánon, ačkoli v žádné církvi nebylo rozhodnuto, aby do něj byly začleněny všechny knihy, které v něm máme dnes. Irenaeus z Lyonu ve svém díle *Proti bludným naukám* podává jasný doklad, že v jeho době bylo zařazených čtyř Evangelii axiomatičtější, zdůvodňované analogií se čtyřmi světovými stranami a čtyřmi nebeskými větry. Také Skutky bývají uvedeny výslovně jako Písmo. Pavlovy listy, Zjevení a některé obecné listy přijímá, ačkoli někdy ne výslovně za kanonické, ale (zvláště ve dvou předcházejících příkladech) oceňuje je dostatečně vysoko, aby ukázal, že jsou primárním zdrojem učení a autority a že je na ně třeba brát ohled v každém sporném případě. Proti tzv. esoterickému poznání svých odpůrců zdůrazňuje Irenaeus církevní tradice, odvozené od apoštolů. V těchto tradicích mají své místo Pisma NZ. Víme však, že úplně odmítl List Židům, protože údajně nepochází od Pavla.

Irenaeus současník, Hippolytos z Říma, je znám z písemných zdrojů jen částečně. Cituje většinu NZ knih, a mluví specificky o dvou zákonech a čtyřech Evangelích. Mnoho badatelů je ochotno připisovat mu neúplný seznam kanonických knih, zachovaný latinsky v jednom rukopise v Miláně a známý jako Muratorioho kánon (podle prvního vydavatele Ludovica Muratorioho). Není to však spolehlivě dokázáno, protože latinský text v tomto případě nemusí být překladem. Zmínka o současném vzniku Hermova *Pastýře* klade spis přibližně do období let 170–210 po Kr. Část dokumentu uvádí seznam NZ Písem s jakýmsi vylíčením jejich původu a záměru. Opět se zde setkáváme s čtyřmi Evangelii, uznáním pavlovských listů, a se znalostí některých obecných epístol, Skutků apoštolských a Janova Zjevení. Jako kanonickou knihu započítává také *Petrovo zjevení* (přičemž neuvádí žádnou Petrovu epistolu) a poměrně překvapivě i *Moudrost Šalomounovu*. Zmínuje se i o *Pastýři*, ale nepovažuje ho za vhodné pro veřejnou bohoslužbu. Datace tohoto dokumentu podtrhuje jeho význam nejen jako svědectví o tom, že tehdy existoval široký pojem kánonu, ale také jako dokladu nejistot o okrajových spisech, vynechávke a uvádění spisů později

odmítnutých jako apokryfní.

Tento stav zůstal otevřený a pokračoval i do 3. století. Tertullian, Klement z Alexandrie i Origenes používali NZ Pisma jak ve věroučných disputacích a polemikách, tak i ve výkladech a komentářích uvedených knih. Znali většinu knih dnešního kánonu a přijímali jejich kanonicitu, avšak zůstávala nejistota v případě Listu Židům, některých obecných epístol a Janova Zjevení. Všichni také citují nekanonická evangelia, přičemž *agrafa* považují za autentická slova Pána Ježíše. Některá díla apoštolských otců, jako *List Barnabášův*, *Pastýře* a *1. list Klementův*, citují jako kanonická. Velké kodexy ze 4. a 5. století obsahují některé z výše uvedených: Sinajský kodex obsahuje Barnabáše a Herma, Alexandrijský kodex uvádí *1. a 2. list Klementův*. Claromontanus obsahuje seznam kanonických písem, v němž chybí List Židům, ale jsou v něm *Barnabáš*, *Pastýř*, *Pavlovy skutky* a *Petrovo zjevení*. Summa summarum, myšlenka kánonu je plně přijata a hlavní obrysy jsou již pevné. Nyní záleží na tom, které knihy z okrajových případů do kánonu budou přijaty. Situaci v církvi 3. století dobře vylíčil Eusebius (*EH* 3,25). Rozlišuje mezi uznanými knihami (*homologūmena*), spomými (*antilegomena*) a nepravými knihami (*notha*). Mezi první náležejí čtyři Evangelia, Skutky, Pavlovy listy, 1 Petrův, 1 Janův list a (podle některých) Zjevení Janovo. Do druhé skupiny (diskutovaných, avšak většinou přijatých knih) patří Jakub, Juda, 2 Petrův list a 2 a 3 Janův. Do třetí pak *Pavlovy skutky*, *Pastýř* a *Petrovo zjevení*, *List Barnabášův*, *Didaché*, *Evangelium Židů* a (podle některých) Zjevení Janovo. Tyto poslední by bývaly mohly být zařazeny do druhé skupiny, kdyby nebylo třeba vystříhat se úmyslných padělků, vytvořených v kacířském zájmu. Jako příklad Eusebius jmenuje *Tomášovo evangelium* a *Skutky Ondřejovy* a Janovy. Tyto knihy „by se neměly počítat ani mezi nepravé; měli bychom se jim vyhýbat jako zcela špatným a bezbožným.“

#### V. Uzavření kánonu

Ve 4. století byl kánon uzavřen v té podobě, na kterou jsme zvyklí, a to jak v Z, tak i v křesťanství. Na V stanoví definitivní mez 39. velikonoční list Athanasiův z r. 367. Poprvé tam nacházíme přesně ohraničený NZ, jak jej známe dnes. Jasně jsou rozlišeny části kánonu, které jsou považovány za jediný závazný zdroj učení, a ty, které je pouze dovoleno číst (*Didaché* a *Pastýř*).

Kacířské apokryfy jsou označeny za záměrná farsa s úmyslem klamat. Na Z byl uzavřen kánon koncilním rozhodnutím v Kartágu r. 397, přičemž byl přijat podobný seznam, jaký uvádí Athanasios. Přibližně v téže době řada latinských autorů podává zprávu o přesném rozsahu NZ kánonu: Priscillian v Hispanii, Rufinus z Akvileje v Galii, Augustinus v S Africe (jeho stanovisko ovlivnilo rozhodnutí koncilu v Kartágu), Innocenc I., biskup římský, autor Pseudo-Gelasiovského dekretu. Všichni zastávají totožné stanovisko.

#### VI. Syrský kánon

Vývoj kánonu v syrsky mluvících církvích byl pozoruhodně odlišný. Pravděpodobně první Písmo známé v těchto kruzích mimo SZ bylo apokryfní *Evangelium Židů*, které ovlivnilo *Diatessaron*, jenž se stal Evangeliem syrského křesťanství. Tatianus zřejmě zavedl do užívání také Pavlovy listy a snad i Skutky. Tyto tři spisy jsou nazývány Písmem první syrské církve

v *Addaiově učení*, spisu z 5. století, který ve zprávách o počátcích křesťanství v Edesse mísí legendu se spolehlivou tradicí. Dalším krokem k těsnějšímu sblížení syrského a řeckého kánonu byl vznik „rozdělených Evangelii“ (*Evangelion da-Mefarres*), která nahradila *Diatessaron*. K tomu ovšem nedošlo snadno. Pešitta (textově a částečně obsahově upravená forma *Evangelion da-Mefarres*) vznikla někdy ve 4. století. Obsahovala po čtyřech Evangelích, pavlovské listy a Skutky, listy Jakubův, 1 Petrův a 1 Janův, tedy ekvivalent základního kánonu přijatého v řeckých církvích asi o století dřív. Dvě verze zbývajících knih definitivně přijatého kánonu vznikly mezi syrskými monofyzity: *Filoxenos* se snad vyskytuje v tzv. „Pocockových listech“ a „Carwardově zjevení“; zatímco pozdější podoba *Tomáše z Harkelu* zahrnuje 2 Petrův, 2 a 3 Janův a Judův list. Verze Zjevení, kterou publikoval de Dieu, pochází téměř jistě z tohoto překladu. Obojí svým otrockým napodobováním řeckého textu i jazyka dokládají stále sílící asimilaci syrského křesťanství s řeckým.

#### VII. Shrnutí

Rekapitulaci můžeme provést sledováním kanonických osudů jednotlivých knih NZ. Evangelia obíhala v relativní vzájemné nezávislosti až do zformování kanonického čtyřdílného celku. Marek byl zřetelně zastíněn svými dvěma „rozšířeními“, ale nebyl jim podřízen. Lukáš, navzdory Markiónově „protěžování“, se nesetkal s odmítáním. Matouš velice brzo dosáhl význačného postavení, jež zaujímá až do dnešní doby. U Jana šlo o zcela jiný případ, protože ke konci 2. století existoval v otázce jeho kanonicity nemalý odpor. Reprezentovali jej tzv. Alogoi a římský presbyter Gaius. Bylo to nepochybně proto, že existují určité nejasnosti, které dosud zahalují prostředí vzniku Janova evangelia, jeho původ a nejrannější oběh. Jakmile však bylo přijato, jeho prestiž rostla a Evangelium prokázalo svou vysokou hodnotu ve velkých věroučných sporech a formulacích. Skutky nebyly doporučovány k užívání v liturgii nebo v teologického sporech. Až do doby Irenaeovy se objevovaly zřídka. Potom však získaly pevné místo jako část Pisma. Pavlovské listy jsou pevnou součástí Pisma od nejrannějších dob. Jediný Markión odmítl listy pastorální, jinak nemáme zprávy o pochybnostech, které by se jich týkaly; ostatně už Polykarpos je má za věrohodné. O Listu Židům se naproti tomu diskutovalo po několik století. Na V vedli kritické diskuse o jeho autorství Pantaeus a Klement z Alexandrie. Tento problém rozřešil až Origenes tvrzením, že list obsahuje Pavlovy myšlenky, které vyjádřil anonymní autor. Eusebius a jiní podávají zprávu o pochybnostech na Z, ale po Origenovi byl na V dopis přijat. Za zmínku stojí, že tento dopis zaujímá místo hned za Listem Římanům v Chester-Beattyho papýru z 3. století. Na Z pochyby přetrvávaly od počátku: Irenaeus List Židům nepovažoval za Pavlův, Tertullian a další africké prameny mu věnovali malou pozornost, „Ambrosiaster“ k němu nenapsal komentář, a po něm ani Pelagius. Koncily z Hippa a Kartágu oddělily List Židům od ostatních Pavlových dopisů při jejich kanonickém výřtu a Jeroným referuje o tom, že v jeho době stanovisko Říma hovořilo stále proti jeho autentičnosti. Záležitost nebylo možné považovat za rozhodnutou ještě asi sto let. Soubor obecných listů je zřejmě pozdějším dilem a klade ohraničení podstatné struktury kánonu na konec 2. století. Jeho přesné vymezení se v jednotlivých

církvích liší. První Janův list má v něm pevné místo od doby Irenaea, druhý a třetí jsou však citovány jen málo a někdy (např. v Muratorioho kánonu) si nejsme jisti, zda se o nich vůbec mluví. To samozřejmě může být důsledkem jejich krátkosti, nebo domnělého nedostatku teologického významu. Také první Petrův list má jen o málo jistější pozici (viz však nejasnosti v kánonu Muratorioho), a druhý je ještě v době Eusebiové mezi „spornými knihami“. Postavení Jakuba a Judy kolísá podle církve, doby a individuálního úsudku. (Můžeme poznamenat, že Judův a 2 Petrův list jsou zařazeny do výběru rozmanité náboženské literatury jako jeden svazek na Bodmerově papýru). O začlenění do této skupiny musely souperit s *Pastýřem*, *Barnabášem*, *Didaché* a Klementovou „korespondenci“; všechny tyto byly sporadicky uznávány a užívány, jakoby patřily k Písmu. Zjevení Janovo muselo dvakrát čelit odmítnutí: jednou v 2. století pro zdánlivou podporu Montanových nároků na prorockou inspiraci, podruhé ke konci 3. století z důvodu kritiky na základě srovnání s Janovým evangeliem, k čemuž došlo během sporu dvou Dionýsiů, Římského a Alexandrijského. Oba druhy pochyb jsou poplatny nedůvěře, s níž na Zjevení pohlížely řecké církve, i velice pozdnímu přijetí v syrských a arménských církvích. Naopak na Z velmi brzy došlo Zjevení mimořádně vysokého ocenění, bylo nejméně třikrát přeloženo do latiny, a bylo mu věnováno mnoho komentářů, počínaje výkladem Viktorina z Pettau (umučen r. 304).

#### VIII. Současný stav

Tímto způsobem se kánon tvořil a zpevňoval až do podoby, kterou známe dnes. V 16. století se katolická i protestantská větve křesťanství po jistých pokusech o rozhovor jenom utvrdily ve svém důrazu na tradici a římská církev nedávno ještě vic vyjádřila tuto svou závislost. Konzervativní protestantismus také dál užívá tradičně přijatý kánon a i zástupci liberální teologie mu zůstávají věrní. Tváří v tvář dnešnímu biblickému bádání a novému poznávání neapoštolského autorství (jež se někteří badatelé cítí povinni uvádět u některých NZ knih), je třeba znovu porozumět faktorům a motivům, které ovlivnily naznačené historické procesy. Zařazení spisů do kánonu je rozhodnutím křesťanské církve o jejich závažnosti. V nejrannějších dobách církve neexistoval žádný kánon, protože ještě byli nazívu apoštolové nebo jejich učedníci a také proto, že ústní tradice byla stále živá. Uprostřed 2. století byli již apoštolové mrtví, ale jejich „paměť“ a jiné doklady dosvědčovaly jejich poselství. V téže době se objevila kacířství, což vyvolalo naléhavé požadavky na teologickou teorii; heretický nárok na novou inspiraci byl důvodem akutní potřeby autority pravověří a pevné definice normativních knih. Čtyři Evangelia a Pavlovy listy, tehdy již běžně užívané, byly vyhlášeny za součást Pisma, a to spolu s některými dalšími knihami, jež si činily nárok na apoštolské autorství. Věřoučné i výkladové spory doprovázely postupný proces uznávání kanonicity knih, dokud nebyl ve velké době intelektuální a církevní krystalizace křesťanství kánon uzavřen. Ke stvrzení toho, že psané dokumenty jsou pravé a věrné reprodukce hlasu a poselství apoštolských svědků, sloužila ve 2. nebo 4. století tři kritéria.

Prvním bylo přisouzení díla apoštolům, což ovšem nebylo dosažitelné ve všech případech. Evangelia Markovo a Lukášovo byla přijata jako díla blízkých

## KAPPADOKIE

spolupracovníků apoštolů. Druhým kritériem bylo užívání spisu v církvi, tj. jeho uznání představitel církve nebo církevní většinou. Tím došlo k zamítnutí některých apokryfů, někdy možná neškodných, ba dokonce obsahujících autentické výroky Ježíšovy; mnohé byly ovšem pouhými výmysly a žádný z nich nebyl přijat většinou sborů. Třetím kritériem byl souhlas s pravověřím. V tomto bodě existovaly zpočátku pochybnosti o čtvrtém evangeliu, avšak nakonec bylo přijato. Naopak, Serapion z Antiochie odmítl *Petrovo evangelium* pro jeho doketické tendence, a to navzdory jeho nároku na apoštolský titul. Historie kanonického vývoje Písem NZ nakonec vyústila v uzavření sbírky spisů přisuzovaných apoštolům nebo jejich učedníkům. V pohledu církve prvních čtyř křesťanských století byl vymezen kánon, protože přiměřeně prohlašoval a definoval apoštolské učení a protože jeho složky byly považovány za vhodné k bohoslužebnému užití. Porozumíme-li postupně krystalizaci a rozmanitosti základny kánonu, můžeme vidět, proč byly a ještě jsou problémy a pochybnosti o některých v něm zahrnutých dílech. Jelikož konzervativní protestantismus považuje uvedená kritéria za přiměřená, nenalézá dnes důvod odmítnutí rozhodnutí dřívějších generací a přijímá NZ jako plně autoritativní zprávu o Božím zjevení, která byla odedávna vyhlášována lidmi vyvolenými, pověřenými a inspirovanými.

BIBLIOGRAFIE. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1888–92; M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, 1933; A. Souter, *The text and Canon of the New Testament*, 1954; J. Knox, *Marcion and the New Testament*, 1942; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, 1948; *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 1905; J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, 1943; J. Hoh, *Die Lehre des heiligen Irenaeus ueber das Neue Testament*, 1919; W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer*, 1903; idem, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934 (rev., 1964; angl. překl. 1971); R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, 1962; J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, 1969; R. M. Grant, „The New Testament Canon“ (*Cambridge History of the Bible*, Vol. 1, 1970, k. 10, str. 284–308 a 593n); H. von Campenhausen, *The formation of the Christian Bible*, 1972.

J.N.B.

**KAPPADOKIE** Hornatá provincie na V Malé Asie, v průměrné nadmořské výšce 900 m n.m., na J ohraničená pásmem pohoří Taurus, na V Eufратem a na S Černým mořem; přesné hranice jsou však nejisté. Po Archelaově smrti (r. 17 po Kr.) z ní Tiberius učinil římskou provincii. R. 70 ji Vespasianus spojil s Malou Arménií a učinil z ní velkou hraniční provincii říše. Její velikost a důležitost vzrostla za dalších císařů, zvláště za Traiana. Produkovala mnoho ovcí i koní, vedla přes ni obchodní cesta spojující Střední Asii s černomořskými přístavy a byla snadno přístupná z Tarsu Kilikijskou branou. Židé z této krajiny byli přítomni o \*letnicích v Jeruzalémě (Sk 2,9). Někteří rozptýlení z diaspor, kterým psal apoštol Petr, žili v Kappadokii (1 Pt 1,1).

J.W.M.

**KARKEMÍŠ** Město (dnešní Džarablus), které střežilo hlavní brod přes řeku Eufрат asi 100 km SV od Aleppa. Poprvé se o něm zmiňuje text z 18. stol. př.

Kr. jako o nezávislém obchodním centru (Mari, Alalah). Jako syrský městský stát uzavřelo během 2. tis. př. Kr. smlouvy s Ugaritem i jinými státy (Mitanni) a po Iní-Tešubovi (asi 1100 př. Kr.) pokračovalo jako novochetejský stát až do r. 717 př. Kr., kdy Pisirisé porazil Sargon II. Potom se z Karkemíše stala asyrská provincie. Událost připomíná Iz 10,9.

R. 609 př. Kr. vytáhl egyptský faraón Néko II. ke Karkemíši přes Megiddo, aby se jej znovu zmocnil (2 Pa 35,20) a udělal z něj základnu, odkud by jeho armáda útočila na Babylóniány. V květnu – červnu však na město náhle zaútočil Nebúkadnesar II. a dobyl ho. Egypťané byli na hlavu poraženi v boji muže proti muži poblíž města (Jr 46,2) a Nebúkadnesarovi vojáci je pronásledovali až do Chamátu. Podrobnosti o této bitvě, která Babylóniánům umožnila získat nadvládu nad Z, nacházíme v Babylónské kronice.

Archeologický výzkum z let 1912 a 1914 odkryl chetejské sochy, dolní palácovou oblast s otevřeným palácem (*bít-šilani*) i důkazy o bitvě a pozdější babylónské okupaci.

BIBLIOGRAFIE. C. L. Woolley, *Carchemish*, 1–3, 1914–52; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, str. 20–27, 68–69; J. D. Hawkins, *Iraq* 36, 1974, str. 67–73; W. W. Hallo in C. F. Pfeifer, *The Biblical World*, 1966, str. 65–69.

D.J.W.

**KARMEĽ** (hebr. *karmel* = zahrada, úrodná země). Slovo se užívá v hebrejštině jako obecný pojem. Jako příklad viz Iz 16,10; Jr 4,26; 2 Kr 19,23; 2 Pa 26,10. Může též znamenat „čerstvý obilný klas“, „zmi“ (Lv 2,14; 23,14). Vápencový masiv Karmelu tedy zřejmě dostal své jméno podle nádherných houštin a lesů, které jej pokrývaly. V SZ nesla tento název dvě místa.

1. Asi 50 km dlouhý horský masiv, prostírající se od SZ k JV, od Středozemního moře (J břeh zátoky Akry) k planinám Dótanu. Hora Karmel představuje hlavní horský hřeben (max. výška asi 530 m) na SZ konci. Vystupuje z moře a pokračuje v délce asi 19 km do vnitrozemí; kdysi tvořil hranici Ašerovců (Joz 19,26). Tato hustě zalesněná a málo obydlená oblast byla přírodní překážkou, kterou pomáhaly překonat dva hlavní průsmyky, jež ústily u Megidda a Jokne-ámu, a jeden menší u Taanaku. V prvním průsmyku jsou hory nižší a pustší, ale i příkrější. Hlavní S–J cesta však vede Karmelským pohořím přes planinu Dótan na V. O bujném porostu Karmelu se zmiňuje Am 1,2; 9,3; Mi 7,14; Na 1,4. Pis 7,6 tímto názvem obrazně popisuje hustotu vlasů. Jeremjáš srovnává odstrašující postavu babylónského Nebúkadnesara, táhnoucího na Egypt, se skalnatými výšinami Karmelu a Tábora (Jr 46,18).

Mezi nepřáteli, které porazil Jozue, byl i „král jokneámský pod Karmelem“ (Joz 12,22). Na Karmelu také Eliáš v Hospodinově jménu bojoval s proroky Baala a Ašéry, božstve, jež uctivala Jezabel, a přesvědčivě nad nimi zvítězil (1 Kr 18; 19,1–2). Z textu je zřejmé, že se jednalo o Jezabeliny bohy a že porážkou byli zdiskreditováni. Jelikož pocházela z Týru, Baal byl skoro jistě tamější hlavní bůh Baal-melkart, který pronikl i do Aramu; viz \*Ben-hadad a stéla jeho božstvu. \*Baala uctivali na Karmelu pod jménem „Zeus Heliopolités Karmelský“ až do r. 200 po Kr. (Ap-Thomas, *PEQ* 92, 1960, str. 146). Alt považoval tohoto Baala za čistě místního, ale jeho názor vyvrátily biblické texty. Eisfeldt dává přednost Baal-šam-émovi, který však vyhovuje méně než Baal-melkart

(později také obhajovaný de Vauxem).

2. Město v Judově dědičném podílu (Joz 15,55), dnešní Chirbet el-Karnil (var. Kermel nebo Kurmul), asi 12 km JJV od Chebrónu, v kopcovité, pastevecké oblasti (Baly, str. 164), ideální pro stáda, která tam pásal Nabal v době Davidově (1 S 25). Z Karmelu pocházela jeho žena Abigajil a zřejmě i Chesrav, jeden z Davidových bojovníků (2 S 23,35; 1 Pa 11,37). Saul se touto cestou vracel po porážce Amálekovců (1 S 15,12).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *Geography of the Bible*, 1974, str. 149 (mapa 51), 172n.

K.A.K.

**KASTOR A POLUX** (ř. *dioskúroi* = synové Diovi). Jedná se o znak alexandrijské lodi, na níž se Pavel plavil z Malty do Puteolu cestou do Říma (Sk 28,11, EP „Blíženci“). Podle řecké mytologie to byli synové Ledy. Uctívání je zejména ve Spartě jako ochránce lodníků. Jejich obrazy se asi upevňovaly po obou stranách lodní přídě.

J.W.M.

**KAUDA** Dnešní Gavidho (Gozzo), ostrůvek J od Kréty. Někteří starověcí autoři jej nazývají Klauda. Pavlova loď se nacházela nedaleko mysu Matala, když se J vítr změnil na silný VSV a hnál ji asi 40 km. Tak se dostala do zátavy Kaudy, kde se posádka konečně mohla připravit na bouři (Sk 27,16; \*LODĚ A ČLUNY).

K.L.McK.

**KÁZÁNÍ V NZ** je kázání „veřejným vyhlášením křesťanství nekřesťanskému světu“ (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development*, 1944, str. 7). Nejedná se o náboženský projev před uzavřenou skupinou zasvěcených, ale o veřejné hlásání Božího vykypujícího díla v Ježíši Kristu a skrze něho. Dnešní obvyklý pohled na kázání jako na biblický výklad a etické vyučování spíše zastírá původní význam tohoto slova.

## I. Biblické výrazy

Slovesa, která NZ řečtina používá pro označení kázání, nás vrací zpět k původnímu významu tohoto výrazu. Nejtýpickejšími slovesem (objevuje se víc než 60x) je *keryssō* = hlásat jako hlasatel. Ve starověku byl zvěstovatel zprávou důležitou postavou (sr. G. Friedrich, *TDNT* 3, str. 697–714). Muselo jít o člověka dobrých vlastností, kterého zaměstnával král nebo stát, aby činil veškerá veřejná prohlášení. Kázání je totožné se zvěstováním; zvěstovanou zprávou představuje dobrá zvěst o spasení. Zatímco *keryssō* říká něco o kázání jako činnosti, běžné sloveso *euangelizomai* = přinést dobrou zvěst (z *eus* = dobrý a *angellō* = oznamovat), které se v NZ vyskytuje více než 50x, zdůrazňuje povahu zvěstované zprávy.

Není nic neobvyklého na rozlišování mezi kázáním a vyučováním – mezi *kerygma* (veřejným zvěstováním) a *didachē* (etickým vyučováním). Toto rozlišení se odvolává na takové verše, shmující Ježíšovu službu v Galileji: „... chodil po celé Galileji, učil..., kázal... a uzdravoval“ (Mt 4,23) nebo na Pavlova slova v Ř 12,6–8 a 1 K 12,28 o darech Ducha svatého. I když se při přísném rozlišování jedná o dvě různé činnosti, mají obě stejný základ. *Kerygma* hlásá, co Bůh učinil, *didachē* vyučuje, co z toho vyplývá pro křesťanské chování.

Přestože jsme definovali kázání v užším slova smyslu, abychom zdůraznili jeho základní NZ význam, neznamená to, že by nemělo v SZ precedens. Předchůdci apoštolských zvěstovatelů byli samozřejmě SZ proroci, kteří také na Boží popud hlásali Hospodinovo poselství. Jonášovi Bůh řekl, aby „kázal“ (LXX *keryssō*, hebr. *qārā'* = volat), a dokonce Noe je označen jako „kazatel (*keryx*) spravedlnosti“ (2 Pt 2,5). LXX používá *keryssō* více než 30x, a to jak ve významu sekulárním (oficiální oznámení od krále), tak v duchovním (prorocká slova). Sr. Jl 1,14; Za 9,9; Iz 61,1.

## II. Novozákonní charakteristika

Snad nejvýraznějším rysem NZ kázání je skutečnost Božího puzení k němu. V Mk 1,38 máme zprávu o tom, že se Ježíš nevrátil mezi ty, kdo se od něho chtěli dát uzdravit, ale trval na tom, aby šli i do jiných městeček, *aby i tam kázal* – „neboť proto jsem vyšel“. Petr a Jan reagují na zákaz velerady slovy „Neboť o tom, co jsme viděli a slyšeli, nemůžeme mlčet“ (Sk 4,20). „Běda mně, kdybych nekázal,“ volá apoštol Pavel (1 K 9,16). Tento pocit nezbytnosti je *sine qua non* opravdového kázání. Kázání totiž není nezávislé předložení morálně neutrálních pravd: vstupuje do něj sám Bůh a vyžaduje od člověka rozhodnutí. Takové kázání se setkává s protivenstvím. V 2 K 11,23–28 podává Pavel seznam toho, co všechno musel pro evangelium vytrpět.

Dalším rysem apoštolského zvěstování byla transparentnost poselství i motivů. Protože kázání volá k víře, je naprosto nezbytné, aby jeho hlavní body nebyly zastíněny výmluvnými slovy a lidskou chytrostí (1 K 1,17; 2,1–4). Pavel odmítal jednat lstivě nebo falšovat Boží slovo, ale snažil se objasnit pravdu, aby se mohla doporučit svědomí všech lidí (2 K 4,2). Radikální proměna srdce a myšlení, kterou představuje znovuzrození, nepřichází s přesvědčivou rétorikou, ale s přímočarým podáním evangelia v jeho jednoduchosti a moci.

## III. Základní charakter kázání

Evangelia charakterizují Ježíše jako toho, jenž přišel, aby „zvěstoval království Boží“. V L 4,16–21 vysvětluje Ježíš svoji službu ve smyslu naplnění Izajášova proroctví o příchodu Služebníka-Mesiáše, skrze něhož přijde Boží království. Toto Království bychom měli především chápat jako „vládu krále“ nebo jeho „svrchovaný čin“ a až druhotně jako královskou říši či její obyvatele. Boží věčná svrchovanost zaútočila na říši mocností zla a obsahem Ježíšova *kerygma* je její rozhodující vítězství.

Když se od synoptických Evangelii obrátíme ke zbytku NZ, zjistíme výraznou terminologickou změnu. Místo „Božího království“ se nyní stává obsahem kázané zvěsti „Kristus“. K vyjádření se používají různá slovní spojení: „Kristus ukřižovaný“ (1 K 1,23), „Kristus vzkříšený“ (1 K 15,12), „Boží Syn, Ježíš Kristus“ (2 K 1,19) nebo „Kristus Ježíš jako Pán“ (2 K 4,5). Tato změna v důrazu se přičítá tomu, že Kristus *sám* je královstvím. Židé očekávali univerzální nástup svrchovaného Boží vlády, tzn. jeho *království*: smrt a vzkříšení Ježíše Krista představovaly rozhodující Boží čin, jímž se v dějinách lidstva uskutečnila jeho věčná svrchovanost. Ruku v ruce s odvíjející se historií spasení mohla apoštolská církev hlásat Království stále jednoznačnějšími slovy, která se týkala Krále. Kázat Krista znamená kázat Království.

## KÁZÁNÍ NA HOŘE

Jedním z nejdůležitějších úspěchů NZ bádání posledních let je rekonstrukce krystalizace prvotního *kerygma*, kterou provedl C. H. Dodd. Když přijmeme jeho přístup (porovnání nejranějších projevů ve Skutcích s předpavlovskými věroučnými zlomky z Pavlových epistol) a budeme interpretovat údaje s poněkud odlišným důrazem, zjistíme, že apoštolské poselství spočívalo v „hlásání smrti, vzkříšení a oslavení Ježíše, které vedlo k hodnocení jeho osoby jako Pána i jako Krista, ukazovalo člověku nevyhnutelnost pokání a slibovalo odpuštění hříchů“ (R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960, str. 84).

Právě kázání je možné nejlépe pochopit v souvislosti se širším tématem zjevení. Zjevení je ve své podstatě sebezjevením Božím, které je přijímáno vírou. Jelikož Kristova obětí znamená Boží nejvyšší sebezjevení, vyvstává otázka, jak se může Bůh zjevit dnes prostřednictvím činu, jenž se udál v minulosti? Odpověď zní: prostřednictvím kázání, neboť ono tvoří nadčasovou spojku mezi Božím vykupujícím činem a jeho lidským přijetím. Je to nástroj, jímž Bůh aktualizuje historické sebezjevení v Kristu a nabízí člověku možnost, aby na ně reagoval vírou.

**BIBLIOGRAFIE.** Kromě knih zmíněných výše sr. C. K. Barrett, *Biblical Problems and Biblical Preaching*, 1964; E. P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 1961; H. H. Farmer, *The Servant of the Word*, 1950; P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, 1949; J. Knox, *The Integrity of Preaching*, 1957; J. S. Stewart, *Heralds of God*, 1946; J. R. W. Stott, *Portrét kazatele*, 1992 (vyd. Biblos). R.H.M.

**KÁZÁNÍ NA HOŘE** Kázání na hoře je obvyklý název Ježíšova učení zaznamenaného v Mt 5–7. Zda lze tímto jménem označit i svým způsobem obdobný úsek u Lukáše (6,20–49), závisí na výkladu literárního vztahu mezi těmito dvěma texty. Pasáž z Lukášova evangelia se obvykle nazývá Kázání na rovině (L 6,17), zatímco v Matoušově evangeliu zazněla Ježíšova slova „na hoře“ (Mt 5,1). Oba výrazy však pravděpodobně označují totéž místo, k němuž lze přistoupit ze dvou různých směrů (viz W. M. Christie, *Palestine Calling*, 1939, str. 35n).

Kanovník Liddon ve svých bamptonkých přednáškách hovoří o Kázání jako o „nejranějším náčrtu základů křesťanství“. Pokud tomu porozumíme tak, že Kázání na hoře představuje křesťanské poselství pohanskému světu, pak budeme muset čelit připomínce, že jde zjevně o *didaché* (vyučování), a nikoli o *kerygma* (zvěstování). Žádným myšlenkovým úsilím se z něho nestane „dobrá zpráva“ pro ty, kdo mohou do Království vstoupit až po splnění jeho požadavků. (Představte si člověka, který nepatří Kristu a jenž se bez zmocnění Duchem svatým snaží převýšit spravedlnost zákoníků a farizeů.) Kázání na hoře spíše charakterizuje ty, kdo již do Království vstoupili, a popisuje kvalitu mravního života, která se od nich nyní očekává. V tomto smyslu pak „základním křesťanstvím“ je.

## I. Skladba

V minulosti se považovalo za samozřejmé, že Kázání na hoře přednesl Ježíš při jedné konkrétní příležitosti. Způsob, jakým je Matouš podává, tomu jistě nasvědčuje. Učedníci se posadili (v. 1), Ježíš otevřel ústa a učil je (v. 2), a když skončil, zástupy byly jeho uč-

ním ohromeny (7,28). Většina badatelů však zastává názor, že Kázání je skutečností představuje kompilaci Kristových výroků – „jakýsi výtah všech kázání, která kdy Ježíš pronesl“ (W. Barclay, *The Gospel of Matthew*, 1, str. 79). Zdůvodňuje to následujícími argumenty:

1. Na jedno kázání je zde soustředěno příliš mnoho látky. Učedníci, kteří se nevyznačovali bystrým duchovním vnímáním, by takové bohatství morálního učení nikdy nevstřebali.
2. Široký námětový rozsah (blahoslavenství, rada v záležitosti rozvodu, napomenutí ohledně úzkostnosti) je neslučitelný s osnovou jednoho jediného pojednání.
3. Úsečnost, s jakou Ježíš některé oddíly v Kázání předkládá (např. vyučování o modlitbě v Mt 6,1–11), je příliš zřejmá.
4. Třicet čtyři veršů se vyskytuje v jiných, často vhodnějších kontextech Lukášova evangelia (např. modlitbě Páně předchází u Lukáše žádost učedníků, aby je Pán naučil modlit se, L 11,1; výrok o úzké bráně zaznívá jako odpověď na otázku: „Páne, je opravdu málo těch, kteří budou spaseni?“ L 13,23). Je pravděpodobnější, že Matouš přesunul Ježíšovy výroky do Kázání, než že by je Lukáš z Kázání porůznu zmiňoval v celém svém evangeliu.
5. Pro Matouše je typické, že vše, čemu Ježíš vyučoval, shromažďuje pod určitým tématem a pak jeho slova vkládá do vyprávění o jeho životě (sr. B. W. Bacon, *Studies in Matthew*, 1930, str. 269–325). Kázání na hoře představuje první z těchto didaktických oddílů. Jiné se zabývají tématem učednictví (9,35–10,42), královstvím nebeským (13), skutečnou velikostí (18) a koncem tohoto věku (24–25).

Tyto úvahy však nikoho nenutí považovat celé Kázání za dodatečně složený útvar. Historický kontext Mt 4,23–5,1 nás vede k očekávání důležitého pojednání předneseného při konkrétní příležitosti. V Kázání na hoře nacházíme různé sekvence, které se jeví spíše jako Ježíšova „kázáníčka“ než jako námětové sbírky jednotlivých výroků. Srovnáme-li Kázání u Matouše s Lukášovým, zjistíme dost podobných rysů (obě začínají blahoslavenstvím a končí podobstvím o stavitelích, přičemž Lukášův materiál ležící uprostřed – o lásce k nepřítelům [6,27–36] a o posuzování [6,37–42] – je řazen ve stejném sledu jako u Matouše), takže můžeme předpokládat, že se oba výčty opíraly o týž zdroj. Zřejmě zde existovala jednoduchá osnova Kázání (ještě předtím, než ho jeden nebo druhý evangelista sepsal), která odpovídala skutečnému proslvu přednesenému při určité příležitosti. Otázky, zda je Kázání v Matoušově podání originálů bližší než Lukášova verze nebo zda Matouš vycházel z nějakého staršího zdroje, zůstávají dosud předmětem vědecké diskuse. Pro naše účely postačí závěr, že Matouš použil stručnou osnovu, kterou pro svůj konkrétní účel rozšířil uvedením příslušné látky.

## II. Jazyk Kázání

Současní odborníci na aramejštinu nás učí lépe porozumět básnickému jazyku našeho Pána. (viz „The poetry of our Lord“ od C. F. Burneyho z r. 1925). I v překladu lze rozeznat různé typy paralelismu, které jsou charakteristickým rysem semitské poezie. Jako výborná ukázka tzv. synonymního paralelismu nám může posloužit např. Mt 7,6:

„Nedávejte psům, co je svaté.  
Neházejte perly před svině.“

Modlitba Páně se jeví jako báseň o dvou slokách, z nichž každá obsahuje tři verše o čtyřech přízvukových slabikách (sr. Burney, str. 112n). Praktická hodnota rozpoznání poezie tam, kde se vyskytuje, spočívá v tom, že daný text pak již nevykládáme doslovně s přísloušnou nepružností jako u výkladu prózy. Bylo by tragické, kdyby se někdo pokusil zbavit se své žádostivosti tím, že si „vyrvе oko“ nebo „utne ruku“ (ačkoli historie zaznamenává i takové případy). A. M. Hunter poznamenal, že „výroky Kázání jsou ve skutečnosti zásady vyslovené v krajnostech“. Měli bychom se pokaždé vhnout tomu, abychom interpretovali paradoxy doslova. Místo toho se snažme hledat zásadu, kterou výrok obsahuje (*Design for Life*, str. 19–20).

V této souvislosti se dívejme na povahu absolutnosti Ježíšových etických imperativů. Verše typu Mt 5,48: „Bud'te tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ představovaly dlouho velký problém. Část odpovědí tkví ve skutečnosti, že nejde o „nové zákony“, ale široké zásady týkající se jednání. Spadají do kategorie prorockých příkazů, které byly vždy hlubší a požadovaly víc než pouhá litera Zákona. Navíc šlo o morální zásady nového věku, určené pro ty, kdo měli podíl na nové moci (sr. A. N. Wilder, „The Sermon on the Mount“, *IB*, 7, 1951, str. 163).

## III. Okolnosti

Matouš i Lukáš datují Kázání do prvního roku Ježíšovy veřejné služby, přičemž Matouš o něco dříve než Lukáš, který ho umísťuje bezprostředně za vyvolání Dvanácti a naznačuje, že je třeba ho chápat asi jako „kázání při ordinaci“. V obou případech zaznělo předtím, než náboženští učitelé mohli zformovat svoji opozici, avšak již v době, kdy se Ježíšův vřelý rozšířil po celé zemi. Kristus kázal v prvních měsících své služby v Galileji v synagogách, ale nadšení zástupů si brzy vynutilo kázání pod širým nebem. Tomu odpovídají i změny v charakteru jeho poselství. Dřívější prohlášení „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské“ (Mt 4,17) ustoupilo výkladu o povaze Království pro ty, kdo se doopravdy chtěli učít.

Vzhledem k tomu, že Kázání spadá do Ježíšovy služby v Galileji, přirozeně předpokládáme, že se celá scéna odehrála na úpatí některé z vysokých hor okolojících S rovinu. Jelikož Ježíš brzy nato přišel do Kafarnaum (Mt 8,5), mohlo to být právě v této oblasti. Latinská tradice z 13. stol. uvádí horu o dvou vrcholcích Karn-Hattin, která leží poněkud dále na J, ale zdá se, že toto určení vzali vážně jen průvodci a turisté.

Kázání je určeno v první řadě učedníkům (Mt 5,1–2 i L 6,20). Fakt, že Lukáš v blahoslavenstvích užívá druhé osoby a výroků typu „Vy jste sůl země“ (Mt 5,13), ale i silný etický náboj Kázání jako takového, může znamenat jen to, že Ježíš adresoval těm, kdo opustili pohanství pro život v Království. Ovšem v závěru obou záznamů (Mt 7,28n; L 7,1) se dovidáme i o přítomnosti dalších lidí. Rozumíme tomu tak, že zde Ježíšovu vyučování naslouchal celý zástup, ale pojednání samo bylo určeno především užšímu kruhu učedníků. Příležitostně výroky, např. opakované „běda“ v L 6,24–26, nejde-li o řečnické obraty, se jeví jako „poznámky pronesené stranou“ pro ty, kdo pravděpodobně naslouchali a takové napomenutí potřebovali.

## IV. Rozbor

Bez ohledu na to, zda budeme Kázání chápat jako

shrnutí skutečného pojednání, nebo jako Matoušem uspořádanou mozaiku etických výroků, není pochyb o tom, že Mt 5–7 tvoří jeden celek s logickým sledem myšlenek a základním tématem. Toto téma je dáno v blahoslavenstvích a lze ho nadepsat „podstata a způsob života v Království“. V následující přehledu předkládáme přehlednou analýzu obsahu Kázání.

## 1. Požehání těch, kdo jsou v Království (5,3–16)

- a) Blahoslavenství (5,3–10).
- b) Rozšíření závěrečného blahoslavenství a dodatek, který ukazuje roli učedníka v nevěřícím světě (5,11–16).

## 2. Vztah Ježíšova poselství ke starému řádu (5,17–48)

- a) Vyslovení teze (5,17). Ježíšovo poselství „naplňuje“ Zákon, protože proniká za jeho literu a objasňuje jeho základní princip, čímž ho uvádí do dokonalosti.
- b) Rozšíření teze (5,18–20).
- c) Ilustrace teze (5,21–48).

1. V rámci příkazu nezabýjet si trest zasluhuje i hněv (5,21–26).

2. Cizoložství je plodem zlého srdce, které se sytí nečistou touhou (5,27–32).

3. Spravedlnost Království vyžaduje takovou poctivost, že se přísahy stanou zbytečnými (5,33–37).

4. Zákon odplaty musí ustoupit duchu neodplácení (5,38–42).

5. Láska je v praxi univerzální (5,43–48).

## 3. Praktické pokyny pro jednání v Království (6,1–7,12)

a) Varování před falešnou zbožností (6,1–18).

1. V rozdvání almužen (6,1–4).
  2. Při modlitbě (6,5–15).
  3. Při půstu (6,16–18).
- b) Přemáhání úzkosti prostou vírou (6,19–34).
- c) Život v lásce (7,1–12).

## 4. Výzva k oddanému životu (7,13–29)

- a) Cesta je úzká (7,13–14).
- b) Dobrý strom nese dobré ovoce (7,15–20).
- c) Království je pro ty, kdo slyší a konají (7,21–27).

## V. Výklad

Kázání na hoře má za sebou bohatou historii výkladů. Pro Augustina, který psal pojednání o Kázání jako biskup hippenský (393–396 po Kr.), bylo „dokonalým pravidlem či vzorem křesťanského života“ – novým Zákonem v kontrastu se starým. Řeholní řády ho vykládaly jako „návod k dokonalosti“, určený pro několik vyvolených, nikoli pro lid. Reformátoři je považovali za „nekompromisní vyjádření Boží spravedlnosti, určené pro všechny“. Tolstoj, ruský romanopisec a na sklonku života sociální reformátor, ho rozdělil na pět příkazů (potlačení hněvu, cudnost, odmítnutí přísahy, neodporování, bezvýhradná láska k nepřítelům), která by v případě jejich doslovného dodržování odstranila veškeré existující zlo a vedla by do utopického království. Weiss a Schweitzer se domnívali, že požadavky Kázání jsou pro každou dobu příliš radikální, a proto je prohlásili za „dočasné morální zásady“ pro rané křesťany, kteří věřili, že konec všech věcí je blízko. Další vykladači poukazovali na obrazný jazyk a Kázání chápali jako vyjádření uslechl-



## KÁZÁNÍ NA OLIVOVÉ HOŘE

tilého myšlení – jako učení, které se zabývalo spíše tím, jaký by měl člověk být, než tím, co by měl dělat.

Vykladač 20. stol. má tedy ke zjištění základního významu Kázání na hoře k dispozici až zarážející množství „klíčů“. Spolu s Kitemlem může jeho nároky považovat za záměrně zveličené, aby člověka přivedly k pocitu selhání (a tím i k pokání a víře), s Windischem rozlišovat mezi historickým a teologickým výkladem a obhajovat splnitelnost daných požadavků. Spolu s Dibelem smí velké mravní imperativy vykládat jako absolutní morální zásady nadcházejícího Království a se Scofieldem zase celé Kázání odkázat do budoucího tisíciletého Kristova království.

Jak si tedy máme Kázání vyložit? Určitá vodítka nám poskytnou následující poznámky:

1. Přestože má Kázání básnickou formu a obsahuje symboly, vyžaduje kvalitu etického jednání, která nás svými rozměry ohromí.

2. Ježíš zde nepředkládá nový zákoník právních nařízení, ale formuluje velké mravní zásady a způsob, jakým ovlivňují životy těch, kdo jsou v Království. „Vykladači by udělali velký krok kupředu, kdyby si uvědomili, že nešlo o ustavení zákona, nýbrž o Kázání, které bylo kázáno“ (J. Denney).

3. Kázání nepředstavuje plán přímého zdokonalení světa – je určeno těm, kdo svět odmítli, aby mohli vejít do Království.

4. Nejedná se ani o neuskutečnitelný ideál, ani o plně dosažitelnou možnost. Slovy S. M. Gilmoura představuje Kázání na hoře „etiku transcendentního řádu, který do dějin vešel v Ježíši Kristu, našel tam své místo v církvi, ale k jeho plné realizaci dojde mimo rámec dějin, kdy Bůh bude všechno ve všem“ (*Journal of Religion* 21, 1941, str. 263).

BIBLIOGRAFIE. Kromě obsáhlé literatury, kterou citují ostatní biblické slovníky (viz např. Votavovu stať in *HDB*, zvláštní sv., str. 1–45), viz H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*, 1960; J. W. Bowman a R. W. Tapp, *The Gospel from the Mount*, 1957; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964; M. Dibelius, *The Sermon on the Mount*, 1940; A. M. Hunter, *Design for Life*, 1953; D. M. Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*<sup>2</sup>, 1976; článek A. N. Wildera in *IB*, 7, 1951, str. 155–164; H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 1951 (překlad rev. vyd. *Der Sinn der Bergpredigt*, 1929); D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, 1948; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957, str. 278–326; J. Jeremias, *Die Bergpredigt*<sup>3</sup>, 1970; J. R. W. Stott, *Christian Counter-Culture*, 1978. R.H.M.

**KÁZÁNÍ NA OLIVOVÉ HOŘE** Někdy bývá označováno jako malá Synoptická apokalypsa a je posledním větším Ježíšovým kázáním, které zaznamenali Matouš, Marek a Lukáš (Mt 24,3–25,46; Mk 13,3–37; L 21,5–36). Představuje nejdlejší a nejdůležitější část eschatologického vyučování v synoptických Evangelích. Jeho jádro se ve všech Evangelích shoduje, ale Matouš má nejuplněnější formu, protože na konci připojuje několik podobností a další učení o budoucím soudu. (Není-li uvedeno jinak, odkazuje tato stať na Markovu verzi.)

## I. Stavba

Úvod Kázání tvoří dotazy učedníků, a) kdy se naplní Ježíšova předpověď o zničení chrá-

mu a

b) „jaké bude znamení, až se to všechno začne naplňovat“ (v. 4, NS).

Formulace v Matoušově evangeliu a následující kontext v Evangeliu Markově napovídají, že „to všechno“ znamená konec tohoto věku a Ježíšův druhý příchod.

Ježíš odpovídá:

1. Nenechte se svést tím, že se objeví falešný Kristus a budou války, zemětřesení a hlad; půjde o počátek utrpení, a nikoli o znamení konce (vv. 5–8).

2. Jako moji svědkové budete připraveni snést kruté pronásledování (vv. 9–13).

3. Až se objeví „znesvěcující ohavnost“, přijde období velké tísně (vv. 14–20).

4. Nenechte se svést působením falešných Kristů (vv. 21–23).

5. Ve dnech přicházejících po soužení se zachvějí nebeská tělesa a uvidíte Syna člověka, jak přichází v moci a shromažďuje své vyvolené (vv. 24–27).

6. „Toto“ jsou znamení Pánovy blízkosti a stane se to ještě v tomto pokolení (vv. 28–31).

7. „Onen den a hodinu“ nikdo nezná, proto bděte (vv. 32–37).

## II. Obtíže při výkladu

Zde uvádíme několik nejvýznamnějších bodů výkladu, o nichž se vedou spory.

## 1. Jednotlivé exegetické problémy

a) Výraz „znesvěcující ohavnost“ (v. 14), jedna z mnoha narážek na SZ v tomto kázání, se vrací k Da 11,31; 12,11. Prorok zde původně hovoří o vybudování pohanského oltáře v jeruzalémském chrámu r. 168 př. Kr. na pokyn \*Antiocha Epifána, avšak určitý pravý význam tohoto vyjádření v Synoptické apokalypse je obtížné. Příkaz „kdo čte, rozuměj“ (pravděpodobně určený čtenáři Evangelia, případně knihy Daniel) nasvědčuje tomu, že tento výraz měl být záhadný úmyslně. Někteří moderní badatelé ho spojují s neúspěšným pokusem římského císaře Gaia nechat r. 40 po Kr. postavit v chrámu svou sochu. Tvrdí, že prorocet čerpá z této doby (nikoli tedy od Ježíše) a že se nenaplnilo. Jiní se domnívají, že termín „znesvěcující ohavnost“ hovoří o zjevení \*Antikrista v poslední době, k němuž teprve má dojít, přičemž poukazují na podobný popis „člověka nepravosti“ v 2 Te 2. Další vidí naplnění prorocetví v událostech vedoucích k pádu Jeruzaléma r. 70 po Kr. a zdá se, že ve prospěch tohoto názoru vypovídá poněkud jiná verze Lukášova v 21,20. Poslední uvedené vysvětlení se jeví jako nejjednodušší, třebaže lze uvažovat i tom, že dané prorocetví má dvojitý význam, který se pojí jak s obdobím římského útoku na Jeruzalém v letech 66–70, tak s posledními dny.

b) Zmínka o úkazech na nebi a o příchodu Syna člověka ve vv. 24–27 se vykládá nejméně dvojnásobným způsobem. Někteří odborníci tvrdí, že jde o obrazný jazyk převzatý ze SZ s historickým poukazem na pád Jeruzaléma: příchod Syna člověka je jeho příchod ve vítězství, nikoli návrat na zem; shromažďování vyvolených Božími „posly“ znamená misijní úkol církve. Obvyklejší názor říká, že tyto verše poukazují na druhý příchod. Ve prospěch tohoto pohledu hovoří další podobně formulované texty v NZ, které se nepochybně týkají druhého Kristova příchodu (např. Mt 13,41nn; 1 Te 4,14nn).

c) Tvrzení, že „nepomine toto pokolení, než se to všechno stane“ (v. 30), nastoluje zvlášť těžké otázky.

Znamená to, že k příchodu Syna člověka a ke všemu dalšímu, co se v tomto textu popisuje, dojde již během života Ježíšových současníků? Pokud tomu tak je – a pokud zmiňovaný příchod znamená druhý příchod (viz výše b) – pak se jedná o zjevně mylnou předpověď. Někteří vědci to skutečně takto vidí a prohlašují, že vzniklá chyba odráží Ježíšovo lidství. Mnohé jiné však tento názor trápí a hledají alternativní vysvětlení. Jedni např. tvrdí, že vůbec nešlo o Ježíšův výrok, ale o učení rané církve (tato možnost pravděpodobně vyvolává stejné množství problémů, jaké řeší), druzí navrhuji, že slovo *genea* zde neznamena „pokolení“, ale „rasu“ nebo „druh lidí“. Tyto předkládané alternativy nezapadají dobře do kontextu. Uspokojivější vysvětlení, založené na textu, říká, že „toto“ ve v. 29 jsou *znamení* konce, a nikoli konec sám; „to všechno“ ve v. 30 pak lze považovat za zmínku o znameních konce. Tento pohled může nalézat podporu ve v. 32, jenž sice možná jednoduše oznamuje, že Ježíš v „tomto pokolení“ nezná přesný okamžik, kdy se Syn člověka vrátí, ale lze jej také chápat jako obecné odmítnutí poznání doby, kdy přijde „onen den“ (= v biblické terminologii poslední den). Ježíš tedy ví, že znamení se objeví ještě v tomto pokolení, ale neví, kdy přijde samotný konec.

I z tohoto hlediska působí text dojmem, že příchod je blízko. Celým NZ prostupuje silné vědomí bezprostřední blízkosti. Snad nejlépe jej lze vysvětlit tak, že nejde o nějaké konkrétní chronologické přesvědčení, ale o teologické poznání skutečnosti, že jestliže už Ježíš přišel, je jeho druhý příchod v Božím plánu blízko. Konec času začal v Ježíši a od té doby žijeme v duchovním očekávání jeho naplnění.

## 2. Obecnější otázky

a) Mnoho badatelů má pochybnosti ohledně přisouzení celého kázání nebo jeho části Ježíši Kristu. Někteří např. vyjadřují pocit, že apokalyptické vyučování v tomto kázání se nepodobá Ježíšovu učení jinde v Evangelích. Slavná teorie T. Colaniho *Little Apocalypse Theory*, předložena r. 1864 a od té doby po určitých úpravách mnohými přijatá, předpokládala, že vv. 5–31 představovaly židovskokřesťanské apokalyptické pojednání, které evangelista včlenil do Evangelia. Tato teorie se zakládala na mylném názoru, že Ježíš vyučoval pozemským etickým pravdám, a nikoli eschatologickému evangeliu. I když však biblisté Colaniho názor na Ježíše odmítají, někteří dosud tvrdí, že vyučování o znameních odporuje Kristovu učení o nečekanosti druhého příchodu, jež se nachází na jiných místech (např. L 17,20nn). Toto vysvětlení nebere vážně skutečnost, že v biblickém podání konce světa se učení o nenadálosti a znameních obvykle vyskytují společně. Podobnou nepřesvědčivostí se vyznačují i další námitky proti názoru, že toto vyučování pochází od Ježíše – např. že citace ze SZ jsou založeny na LXX, a nikoli na hebrejském textu.

b) S důležitými otázkami přicházejí také literární kritické. Rozdíly mezi Evangelii je nutí pokusit se o vysvětlení vztahu mezi jednotlivými vyprávěními; mnoho badatelů tvrdí, že dva či více evangelistů zapísali toto kázání nezávisle na sobě, a odmítají názor, že by Matouš a Lukáš prostě použili Markův záznam. Někteří se také domnívají, že jeden nebo více evangelistů včlenili do své verze materiál, který původně patřil do jiného kontextu; o Matoušovi se pak předpokládá, že pro své podání převzal pramen „Q“.

c) Důležitější než pouhé literární otázky jsou ne-

jasnosti ohledně teologického obsahu kázání v těchto třech Evangelích. Diskutuje se např. o tom, zda hlavním záměrem bylo předložit apokalyptické vyučování o znameních konce, nebo varovat posluchače a čtenáře. Pravděpodobně jsou přítomny oba tyto cíle: Ježíš své učedníky vyučoval, že vláda (neboli \*království) Boží přišla s jeho službou, ale že bude plně nastolena až v budoucnu. Zde poskytuje informace o tom, co se stane před koncem, ale jeho cílem není vést k tomu, aby si lidé vytvořili časový rozvrh budoucích věcí, nýbrž aby se prakticky připravili na budoucnost. Proto zde varovný tón zaznívá velice silně. Ježíšovi učedníci se 1. nemají nechat znepokojit falešnými učiteli a zvěstmi o konci, 2. mají vydržet těžkosti až do konce a 3. mají bděle očekávat Kristův návrat.

BIBLIOGRAFIE. G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954; W. Lane, *The Gospel according to St Mark*, 1974; C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, 1959; D. Wenham, *TFSB* 71, 1975, str. 6–15; 72, 1975, str. 1–9; K. Grayston, „The Study of Mark XIII“, *BJRL* 56, 1973–4, str. 371–387. D.W.

**KAZATEL, KNIHA** Autor sám sebe nazývá *qōheleť*. Koncovka ženského rodu zřejmě naznačuje zastávající úřad, v tomto případě úřad svolavatele shromáždění. Proto je překlad „Kazatel“ či „Učitel“ přijatelný.

## I. Základní obsahová linie

Tématem knihy je hledání klíče ke smyslu života. Kazatel zkoumá život ze všech úhlů, aby poznal, kde může nalézt uspokojení. Zjišťuje, že onen klíč má sám Bůh a že mu člověk musí důvěřovat. Je třeba oslavovat Hospodina v běžných věcech a den za dnem přijímat život z jeho ruky.

Uvnitř tohoto širšího rámce se kniha Kazatel dělí na dva myšlenkové celky:

1. marnost života,
  2. odpověď praktické víry.
- Oba souběžně probíhají kapitolami knihy. V níže uvedeném nástinu jsou oddíly patřící k prvnímu celku uvedeny běžným písmem, pasáže vztahující se k druhému celku kurzívou.
- 1,1–2 Stanovení tématu
  - 1,3–11 Příroda tvoří uzavřený systém a historie je pouhým sledem událostí.
  - 1,12–18 Moudrost zbavuje člověka odvahy
  - 2,1–11 Bláženost jej neuspokojí
  - 2,12–23 Moudrosti je třeba si cenit víc než těchto věcí, ale smrt zastihne moudrého stejně jako hlupáka
  - 2,24–26 *Den za dnem přijímej život z Boží ruky a oslavuj Boha v obyčejných věcech*
  - 3,1–15 *Žij krok za krokem a pamatuj, že jen Bůh zná celý plán*
  - 3,16 Problém nespravedlnosti
  - 3,17 *Bůh bude soudit všechno*
  - 3,18–21 Člověk umírá stejně jako zvíře
  - 3,22 *Proto musí být Bůh oslaven v tomto životě*
  - 4,1–5 Problémy útisky a zářlivosti
  - 4,6 *Proto je třeba hledat tžišení ducha*
  - 4,7–8 Osamělý lakomec
  - 4,9–12 *Požehnáni z přátelství*
  - 4,13–16 Selhání králů
  - 5,1–7 *Povaha pravého cítele Boha*
  - 5,8–9 Zneužití moci
  - 5,10–17; 6,1–12 Peníze působí mnoho zla
  - 5,18–20 *Buď spokojen s tím, co Bůh dává*



7,1–29 *Praktická moudrost spolu s Boží bází představují vodítko života*

8,1–7 *Člověk se musí podříditi Božím příkazům, i když nezná budoucnost*

8,8–9,3 *Problém smrti, která přichází k dobrému i špatnému*

9,4–10 *Smrt je univerzální, proto uživej život aktivně, dokud trvá jeho síla*

9,11–12 *Nepyšni se však přirozeným nadáním*

9,13–10,20 *Další přísloví o praktickém životě*

11,1–8 *Jelikož nelze poznat budoucnost, musí člověk respektovat přírodní zákony, které jsou známy*

11,9–12,8 *Pamatuj na Boha ve svém mládí, neboť stáří oslabuje schopnosti*

12,9–12 *Naslouchej moudrým slověům*

Shmeme-li obsah knihy, skládá se z napomenutí k bohobojnému životu, který počítá s tím, že jednoho dne bude muset skládat účty.

## II. Autorství a datování

Pisatel o sobě hovoří jako o králi nad Izraelem (1,12). Jeho vyjadřování sice připomíná Šalomouna, ale sám nikde netvrdí, že jím skutečně je. Styl hebrejštiny pochází z pozdější doby, a byl-li autorem opravdu Šalomoun, musela kniha projít jazykovou modernizací. Také se však mohl mladší pisatel chopit Šalomounova výroku o životě („pomíjivost [marnost], samá pomíjivost, všechno pomíjí“) a užít jej jako text, aby ukázal, proč i moudrý a bohatý král něco takového vyslovil. Nedovedeme určit, v které době nabyla kniha své současné podoby, protože k tomu nemáme žádné historické podklady. Obecně se má za to, že někdy kolem r. 200 př. Kr.

## III. Interpretace

(Viz výše uvedenou osnovu obsahu.) Výklad je částečně spojen s otázkou vnitřní jednoty spisu. Ti, kdo její vnitřní jednotu popírají, tvrdí, že je zde původní jádro, pocházející od skeptického pisatele, který zpochybňoval Boží aktivitu ve světě. To pak přepracovali další (jeden či dva) pisatelé; jeden se pokusil obnovit rovnováhu z hlediska ortodoxie (např. 2,26; 3,14 atd.) a druhý zřejmě zapracoval epikurejské pasáže (např. 2,24–26; 3,12–15 atd.). Zdá se však přinejmenším podivné, že by ortodoxní pisatel považoval za vhodné zachovat něco, co ve své podstatě bylo knihou skepse. A mimo to, proč by někdo skeptika označoval za moudrého (12,9)?

Jiní považují knihu za jeden celek a vidí v ní doklad uvažování přirozeného člověka. Kazatel opouští problém Boha a člověka, ale tvrdí, že nejlepší je žít tichý a normální život a vyhnout se nebezpečným extrémům (např. A. Bentzen, *IOT*, 2, str. 191). Závěrečný sumář v 12,13n naznačuje, že kniha v podstatě není skeptická a že tzv. epikurejské oddíly nejsou míněny v epikurejském smyslu. Život je záhada, k jejímuž rozluštění se kazatel snaží nalézt klíč. Smysl života nelze najít v poznání, penězích, smyslových požitcích, útlaku, náboženském vyznání či nemoudrosti. Tyto věci se buď ukáží jako prázdné, nebo se stane něco, proti čemu jsou bezmocné. Dokonce i Boží ruka někdy jedná nevypočitatelně. Člověk je stvořen tak, že se stále musí snažit najít ve vesmíru nějaký smysl, protože mu Bůh dal do srdce vědomí věčnosti. Jiný Bůh však záměslně všechno (3,11).

Plánem pro člověka tedy je, aby každodenně přijímal život z Boží ruky, těšil se z něho a oslavoval jím

Boha. Tento závěr lze přirovnat k tomu, co Pavel říká o marnosti světa v Ř 8,20–25.28.

BIBLIOGRAFIE. C. H. H. Wright, *The Book of Koheleth*, 1883; H. Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*, 1925; G. S. Hendry, „Ecclesiastes“ in *NBCR*; J. Paterson, *The Book that is Alive*, 1954, str. 120–150; F. D. Kidner, *A time to Mourn, and a Time to Dance: Ecclesiastes and the Way of the World*, 1976. J.S.W.

**KEBAR** Jméno řeky v Babylónii, u níž sídlili židovští vystěhovalci. Jde o místo Ezechielových vidění (1,1.3; 3,15.23; 10,15.20.22; 43,3). Její poloha není známa, ačkoli Hilprecht navrhol identifikaci s *nāri kabari* („velký kanál“). Tento název se vyskytuje v babylónském textu z Nippuru a označuje kanál Šat en-Nil, probíhající na V města.

BIBLIOGRAFIE. E. Vogt, *Biblica* 39, 1958, str. 211–216. D.J.W.

**KÉDAR** (hebr. *qēdār* = asi černý, tmavý).

1. Izmaelův syn (Gn 25,13; 1 Pa 1,29), zakladatel stejnojmenného kmene.

2. Nomádský kmen ze syrskoarabské pouště mezi Palestinou a Mezopotámií. V 8. stol. př. Kr. se objevuje v J Babylónii (I. Ef'al, *JAOS* 94, 1974, str. 112). Jejich pád předpovídal Izajáš (Iz 21,16n). Stavěli „dvorce“ (Iz 42,11), pravděpodobně prostá ležení (H. M. Orlinsky, *JAOS* 59, 1939, str. 22nn) a bydlili v černých stanech (Pis 1,5). Jako majitelé velkých stád (Iz 60,7) obchodovali s Týrem (Ez 27,21). Změpisně byl Kittim (Kypr) v Z Středomoří protipólem Kédaru na V v poušti (Jr 2,10). Zalmista se vyjádřil, že žít s Kédarci znamená totéž co vyhnanství mezi barbary (Ž 120,5).

Po boku arabských kmenů (Nebajótců atd.) se Kédarci utkali s Aššurbanipalem v 7. stol. př. Kr. (M. Weippert, *Welt des Orients* 7, 1973–74, str. 67). Také babylónský Nebúkadnesar II. je r. 599 př. Kr. napadl (sr. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaeian Kings*, 1956, str. 32), jak to prorokoval Jeremjáš (Jr 49,28). V perském období kontrolovala dynastie králů Kédaru oblast podél důležité trasy z Palestiny do Egypta a perští králové je považovali za strážce této cesty. Je znám např. \*Gešem (Gašmu) – Nehemjášův odpůrce (Neh 6,1n.6) – jehož syn Kainu má na stříbrné misce ze svatyně v egyptské V deltě titul „král Kédaru“. O těchto králích píše I. Rabinowitz, *JNES* 15, 1956, str. 1–9, tab. 7; W. J. Dumbrell, *BASOR* 203, 1971, str. 33–44; A. Lemaire, *RB* 81, 1974, str. 63–72. J.D.D.

**KEDEMÓT** Pravděpodobně dnešní es-Sa'ferān, asi 16 km S od Arnónu, ležící uvnitř Sichonova území a blízko V hranice Amónců. Lévijské město (Joz 21,37; 1 Pa 6,64) v dědičném podílu Rúbenovců, které dalo své jméno blízké pouštní oblasti (Dt 2,26).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Bible*, 1938, str. 69; *LOB*, str. 186. N.H.

## KEDEŠ, KEDEŠ NEFTALÍJSKÁ

1. Dřívější královské město Kenaanců (Joz 12,22), které se stalo hlavním městem Neftaliůvců (Joz 19,37). Někdy se označovalo jako neftalíjské (Sd 4,6), aby se

odlišilo od 2. Případlo Lévijským (Joz 21,32) a mělo funkci útočištného města (Joz 20,7). Kedeš bylo rovněž význačné svou polohou v Galileji (Joz 20,7; 1 Pa 6,61).

Tuto Kedeš můžeme klidně ztotožnit s domovem Baráka, kde shromáždil své síly ze Zabalóna a Neftalího k válce proti Siserovi (Sd 4,9–11). Když asyrský král Tiglat-pileser III. vpadl do Izraele r. 734–732 př. Kr., byla Kedeš na cestě J od Chasóru prvním městem, které mu podlehl (2 Kr 15,29). Zde se také odehrála velká bitva mezi Makabejci a Démétriem I. (1 Mak 11,63.73). Kedeš je dnešní Tell Kades, SZ od Chulského jezera, kde sondy i nálezy na povrchu dokazují jeho obydlí v rané i pozdní době bronzové.

2. Město Izacharovců, které později připadlo geršomovským Lévijským (1 Pa 6,57). Ve výčtu z Joz 21,28 se nachází u Kišjónu. Ztotožňuje se s dnešním Tell Abú Kudeseem, JJZ od Megidda.

3. Město v J Judsku v blízkosti hranic Edómu (Joz 15,23), snad totožné s Kádeš-barnejí, viz \*Kádeš.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, str. 115, 204, 266. D.J.W.

**KEDORLAÓMER** (hebr. *k'dor lā'omer*; ř. *Chodolla[olgomor]*). Elamský král, jenž utvořil a vedl koalici s \*Amráfelem, \*Arjókem a \*Tideálem. Tito panovníci táhli proti městům Sodomě s Gomofe, které se po 12 letech poddanství vzbouřily (Gn 14,1–17). Abraham Kedorlaómera pronásledoval a nedaleko Damašku jej zabil (v. 15).

Tento vládce nebyl s jistotou identifikován, ale jméno nepochybně obsahuje elamský výraz *kutir/kudur* = služebník, po němž obyčejně následovalo jméno božstva, např. Lagamar (užito v starobabylónských jménech z Mari). Albright ztotožňuje Kedorlaómera s králem Kitir-Nahhutum I. z doby kolem r. 1625 př. Kr. (*BASOR* 88, 1942, str. 33nn), ale srovnávání Nahhuthiho s La'omerem není dokázáno, protože to je složité vykládat, založené na tzv. „Kedorlaómerových“ tabulkách, nacházejících se v Britském muzeu (7. stol. př. Kr.), v nichž Astour identifikuje KU.KU.KU.MA-La jako krále Élamu a představuje „Východu“, a považuje tak Gn 14 za pozdní Midraš (in *Biblical Motifs*, 1966, str. 65–112, ed. A. Altmann). Texty z \*Ebyl však dokazují možnost raného kontaktu mezi Sýrií a Élamem. D.J.W.

**KEFÍRA** (*k'pīrā*). Chivejská pevnost na ostrohu 8 km Z od Gibeónu (Joz 9,17). Jedná se o dnešní Chirbet Keřiru, ovládaní Vádí Katnu, jež vede dolů k Ajalónu. Patřilo k území Benjaminovců (Joz 18,26). Seznam v Ezd 2,25 a Neh 7,29 je přidruhuje ke \*Kirjat-jearimu. Viz J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, str. 166, 369. J.P.U.L.

**KEHAT, KEHATOVCI** Kehat, druhý syn Léviho, zakladatel jednoho ze tří lévijských rodů. Jeho potomci se dále rozdělila do rodů Amráma, Jishára, Chebróna a Uziela. Mojžíš a Áron byli Amrámovci (Ex 6,20). Na poušti nosili Kehatovci vybavení svatyně a nádoby a tábořili na J straně stanu setkávání. Počet mužských příslušníků rodu od jednoho měsíce stáří činil 8 600, skutečně sloužících (větková skupina 30–50 let) bylo 2 750 (Nu 3,27–32; 4,36). V zaslíbeném městě připadlo Kehatovcům, kteří byli syny Árona, a tedy kněžimi, 13 měst, zbývající Kehatovci dostali

10 měst (Joz 21,4n). Při Davidově reorganizaci zastávali nejruznější úřady, účastnili se i chrámového zpěvu (1 Pa 6,16–28; sr. 9,31n; 26,23–31). Znovu o nich slyšíme za Jósafata, Chizkijáše a Jósijáše (2 Pa 20,19; 29,12; 34,12) a při návratu z exilu (sr. Ezd 2,42 s 1 Pa 9,19; Kórachovci byli Kehatovci). Viz také \*KÓRACH. D.W.G.

**KEÍLA** (hebr. *q'ēlā*). Město v Přímořské nížině (Joz 15,44), asi neznámá Kelti z Amarských dopisů 279–280, 290 (*ANET*, str. 289, 487). V Saulově době je David vysvobodil z rukou Pelíštejců, ale Saul tam měl příliš silný vliv, takže toto místo nebylo pro Davida bezpečné (1 S 23). Při obnově tvořilo jeho území dva obvody (Neh 3,17n). Chirbet Kila na výšině 10 km V od Bit Guvrínu ovládá cestu vzhůru do Chebrónu ze Soko na J v údolí mezi Přímořskou nížinou a horami. J.P.U.L.

**KELACH** Město, které založil Ašúr, potomek Nimroda, při stěhování ze \*Šineáru (Gn 10,11). Asyrské *Kalpu* (dnešní Nimrud) leží 40 km J od Ninive na V břehu řeky Tigris. Při vykopávkách Henryho Layarda (1845–8), Britské archeologické školy v Iráku (1949–63), irácké vlády a polské expedice (1970–6) se zkoumala historie města od prehistorie do doby helénistické. Výsledek sondování ukázal raný vliv z J ještě před přebudováním hlavní citadely (550 x 370 m) Šalmaneserem I. (asi 1250 př. Kr.) a znovu Aššurbanipalem II. v r. 879 př. Kr. Město se tehdy rozprostíralo na rozloze 40 km<sup>2</sup> a mělo asi 60 000 obyvatel. Z Kelachu \*Šalmaneser III. napadl Sýrii a na hlavním náměstí tohoto města se původně nacházel jeho černý obelisk, jenž podával zprávu o tom, jak se mu poddal Jehú, a stéla zmiňující Achaba. Nápisy Tiglat-pilesera III. a Sargona II. připomínají jejich výboje proti Izraeli a Judovi, vedené z tohoto vojenského shromaždiště. Seznam osobních jmen v aramejštině může svědčit o přítomnosti zajatců, kteří tam byli zavlčeni. Sargon II., přemožitel Samařil, uložil v Kelachu svou kořist. Esarchadón tam později vystavěl palác a na hliněných tabulkách uložených v chrámu boha Nabúa zanechal zprávu o svých smlouvách s poraženými národy. Mnohé nálezy soch, slonoviny, kovových předmětů a zbraní v citadele a kasárnách „Šalmaneserovy pevnosti“ ve vnějším městě naznačují nádhru kořisti ze Sýrie a Palestiny i moc asyrské armády. Kelach podlehl Médům a Babylónanům r. 612 př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. M. E. L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, 1965; *Iraq* 13–27, 1952–65; 36–38, 1974–7. D.J.W.

**KEMÓŠ** (*k'mōš*). Bůh Moábců, Kemóšova lidu (Nu 21,29; Jr 48,46). Součástí jeho uctívání bylo obětování dětí formou zápalné oběti (2 Kr 3,27). Šalomoun vystavěl Kemóšovi v Jeruzalémě posvátné návrší (1 Kr 11,7), ale Jósijáš je zničil (2 Kr 23,13). (\*MOAB, \*MOÁBSKÝ KÁMEN) J.A.T.

## KENAAN, KENAANCI

1. Syn Chámův, vnuk Noeho. Noe nad ním vyslovil kletbu (Gn 9,18.22–27). Gn 10,15–19 vyjmenovává Kenaanovy potomky – 11 čeledí, které v minulosti obývaly především Fénicií a celou Syropalestinou.

2. Označení semitsky hovořících lidí a jejich území, hlavně ve Fénicii. Jejich rasové zařazení je v současnosti nejisté.

### I. Jméno

Pojmenování lidí a země Kanaan (hebr. *k'na'an*) se odvozuje od předka, který se jmenoval Kanaan nebo Kna' (viz I), a to jak na základě Gn 10,15–18, tak i podle domorodé kenaansko-fénické tradice, předané Sanchuniatonem a zachované Filónem z Byblosu. *Kna' (an)* je původní jméno Kenaanců-Fénicianů, s nímž se setkáváme jak v řeckých pramenech, tak i u samotných Fénicianů (např. na mincích; viz W. F. Albright, str. 1, pozn. 1 v jeho spisu „The Role of the Canaanites in the History of Civilization“ in *The Bible and the Ancient Near East, Essays for W. F. Albright*, 1961, str. 328–362, později citováno jako ve sv. *BANE*). Význam slova *Kn' (n)* neznáme. Mimo Bibli se jméno vyskytuje s koncovým *n* i bez něj. Může se jednat o koncové *n* běžného semitského typu, nebo o churrijskou příponu (Albright, *op. cit.*, str. 25, pozn. 50). Dříve někteří spojovali tvar *kn' (n)* s výrazy pro „purpur“, zvláště v churrijštině (viz Speiser, *Language* 12, 1936, str. 124), ale to vyvrátil Landsberger (*JCS* 21, 1967, str. 106n).

### II. Rozloha Kanaanu

O Kanaanu nacházíme v Písmu i v mimobiblických pramenech trojí zmínku.

1. V zásadě označuje oblast syropalestinského pobřeží a její obyvatele, obzvláště vlastní Fénicii. To naznačuje Gn 10,15–19 svým detailním výčtem „prvorozeného“ Sidóna, \*Arkejce, Sišana, Semárce a Chamáfa na v údolí Orontu. Přesnější Kenaance umísťuje Nu 13,29; Joz 5,1; 11,3; Sd 1,27nn na pobřeží, do údolí a nížin i do údolí Jordánu s Emorejci a jinými národy v okolních horách. Zápis Idrimiho, krále Alalahu, z 15. stol. př. Kr. připomíná jeho útek do Ammie na pobřeží Kanaanu (S. Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949, str. 72–73; *ANET* 3, str. 557–558).

2. „Kanaan(ec)“ však může také obecně charakterizovat širší syropalestinské území. Tak jsou v Gn 10,15–19 započítáváni také Chetejci, Jebúsejci, Emorejci, Chivejci a Girgašejci s vysvětlením, že se čeledi kenaanské rozptýlily (v. 18). Tato rozsáhlejší oblast zahrnovala území na pobřeží od Sidónu po Gázu, dále pokračovala do vnitrozemí k městem u Mrtvého moře – Sodomě a Gomoře – a zřejmě zpět na S k městu \*Laša (lokalizace nejistá). Viz také Gn 12,5; 13,12; nebo Nu 13,17–21; 34,1n s následujícím vymezením Z palestinských hranic. Sd 4,2.23n nazývá Jabína (II.) z Chasóru „kenaanským králem“. Toto širší uplatnění nalézáme rovněž v raných mimobiblických pramenech. V Amamských dopisech (14. stol. př. Kr.) babylónští králové někdy užívají názvu „Kanaan“ obecně pro egyptské syropalestinské oblasti. Eg. papyrus Anastasi III A (řádky 5–6) a IV (16; ř. 4) z 13. stol. př. Kr. zmiňuje „kenaanské otroky z Chúru“, tzn. obecně ze Syropalestiny (R. A. Caminos, *Late-egyptian Miscellany*, 1954, str. 117, 200).

3. Označení „Kenaanci“ může mít také specifičtější význam „obchodníci“, protože obchodování bylo nejcharakterističtější povoláním Kenaanců. V Písmu se s tímto významem setkáváme v Iz 23,8; Ez 17,4; Sf 1,11. Slovo *kn't* v Jr 10,17 znamená „koupě“. Stéla faraona Amenofise II. (asi r. 1440 př. Kr.) vyjmenovává mezi jeho syrskými zajatci také „550 marjannu (= vznešených válečníků na vozech), 240 jejich žen,

640 *Kn'nw*, 232 knížecích synů, 323 knížecích dcer“ a mnoho dalších (*ANET*, str. 246). Z toho Maisler (*BASOR* 102, 1946, str. 9) usuzuje, že 640 *Kn'nw* (kenaanských), nacházejících se ve výčtu vznešené společnosti, znamená 640 zástupců obchodní „plutokracie z pobřežních a obchodních center Sýrie a Palestiny“, což však není jisté.

### III. Kenaanci a Emorejci

Jak jsme uvedli výše, pojmu „Kanaan, Kenaanci“ lze použít v širším i užším významu. Podobně je tomu i s výrazem „Emorejec“. V konkrétním slova smyslu označují v Písmu Emorejci určitou část obyvatel horských oblastí v Palestině (Nu 13,29; Joz 5,1; 11,3). Ve svém širším významu se však pojmenování „Emorejec“ překrývá s termínem „Kenaanec“. Nejprve patří „Emorejec“ pod Kenaana (Gn 10,15n). Potom má Izrael dobyt Kanaan, tj. Palestinu (Nu 13,17–21 atd.), a osídlit zemi Emorejců. Přemáhá při tom všechn tamní lid, zejména Emorejce (Joz 24,15.18). Abraham dospěl do Kanaanu, který mu byl zaslíben (Gn 12,5.7; 15,7.18), ale obsazení země Hospodín oddálil, protože „dosud není dovršena míra Emorejcovy nepravosti“ (Gn 15,16). Šekem bylo kenaanské knížectví spravované chivejským panovníkem (Gn 12,5n; 34,2.30), ale lze jej nazývat „emorejské“ (Gn 48,22).

Pramenná teorie literární kritiky často využívala tato překrytí nebo podvojnost označení Kenaanců a Emorejců (a dalších) jako důkazů různého autorství (viz např. S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament* 9, 1913, str. 119 nebo O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction*, 1965, str. 183). Tyto hypotézy však nemají oporu v nalezených záznamech a jsou tedy pochybné.

Tabulky z Alalahu (18. stol. př. Kr.) uvádějí Amuru jako součást Sýrie, zatímco dokument z Mari zmiňuje emorejská knížata ve vztahu k Chasóru v Palestině (sr. J.-R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, str. 179–180). Poněvadž Chasór je kenaanské město par excellence na S Palestiny, dokazuje to smíšení obyvatelstva a proměnlivost termínů už v Abrahamových dobách. Ve 14./13. stol. př. Kr. se zmocnili panovníci amurského království v horské oblasti Libanónu (Abdi-aširta, Azuri a jejich následníci) díky svým výbojům a smlouvám vlády nad úsekem fénického pobřeží a jeho kenaanskými přístavy „od Byblosu po Ugarit“ (Amamský dopis č. 98). Tuto emorejskou kontrolu pobřežního Kanaanu navíc potvrzuje nápis Ramesse II. (13. stol. př. Kr.) o bitvě u Kádeše, kde se připomíná včasný příchod bitevních sil do vnitrozemí z „přístavu v zemi Amuru“ (k této události viz Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I, 1947, str. 188\*–189\* a Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesse II.*, 1960). Jedná se o nezávislý doklad záměnného užívání pojmu Emorejci a Kenaanci v době Mojžišově. Snažit se o rozlišení pisatelů pomocí těchto termínů je tedy zavádějící. V každém případě se situace popisovaná v Pentateuchu a v knize Jozue radikálně změnila příchodem mořských národů na konci 13. stol. př. Kr. Od této doby je již nejasnost užívání těchto dvou názvů nevysvětlitelná.

### IV. Jazyk

Definice toho, co je a co není „kenaanské“, je velice sporná. Ve skupině SZ semitských jazyků a dialektů se biblická hebrejščina (sr. Iz 19,18) a Z semitské poznámky i pojmy v Amamských tabulkách oprávněně

mohou nazývat „J kenaanské“ společně s moábštinou a feničtinou. Oddělené, ale příbuzné jsou aramejščina a jaudštinina. Někteří jaudštinu pokládají za samostatnou SZ semitskou řeč, jini za kenaanštinu, která by se měla řadit k hebrejštině, apod. Na samotné ugaritštině vidíme historický jazykový vývoj, a tak ugaritštinina 14./13. stol. př. Kr. je hebrejštině bližší než archaický jazyk velkých eposů (Albright, *BASOR* 150, 1958, str. 36–38). Prozatím tedy můžeme na SZ semitštinu pohlízet tak, jako by zahrnovala J kenaanštinu (hebrejštinu atd.), S kenaanštinu (ugaritštinu) a aramejštinu. (K této otázce sr. S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, str. 97–100, jenž se snaží – značně radikálně – zrušit termín kenaanštinu; J. Friedrich, *Scientia* 84, 1949, str. 220–223.) Rozlišování mezi „kenaanštinou“ a „emorejštinou“ je záležitost spíše iluzorní. Ohledně SZ semitského *a* oproti kenaanskému *o* sr. Gelb, *JCS* 15, 1961, str. 42n. Liší se sotva víc než v sykavkách. Texty ze S syrského města \*Eblu jsou psány v dialektu, který se jeví jako Z semitský a podle jeho rozluštětele G. Pettinata, jenž ho nazývá „paleokenaanský“, vykazuje příbuznost s J kenaanštinou (*Orientalia* n. s. 44, 1975, str. 361–374, zejména 376nn). (\*JAZYK STARÉHO ZÁKONA)

### V. Kenaanská historie

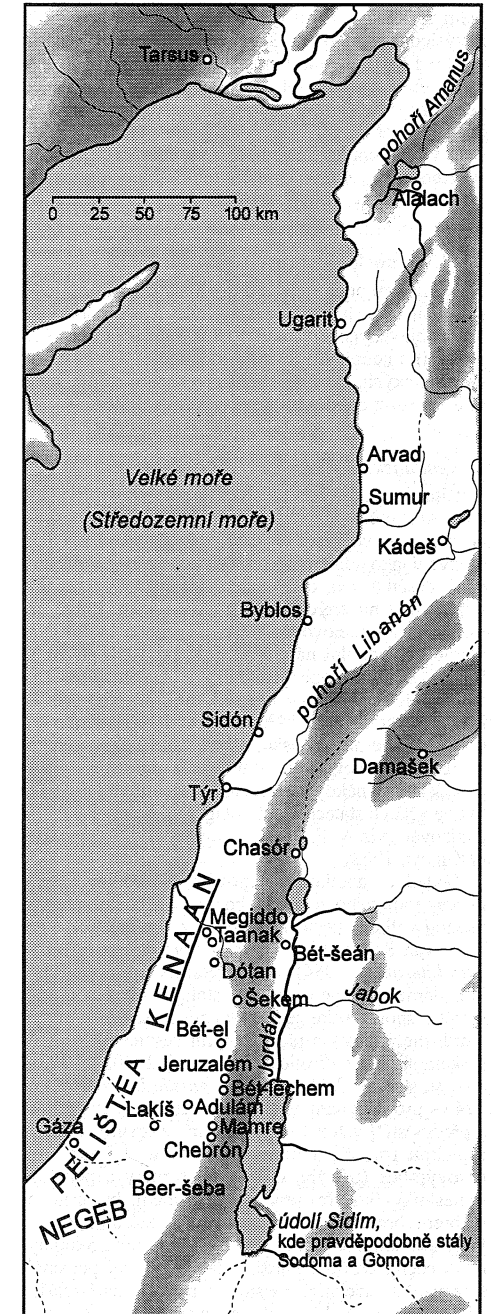
Přítomnost semitsky mluvícího lidu v Palestině v 3. tis. př. Kr. je výslovně prokázána pouze dvěma semitskými místními jmény v textu z tehdejší doby: *Ndi'*, v němž nacházíme prvek *'il(u)* = bůh, a *n.k.*, které začíná slovem *ain* = pramen. Obě tato jména se vyskytují v eg. pohřebišti z 5./6. dynastie, asi 2400 př. Kr.

Otázka, zda tato jména ukazují na přítomnost Kenaanců a na to, že se právě Kenaanci objevili v Palestině, je ještě předmětem sporů. Jisté víme, že Kenaanci a Emorejci sídlili v Syropalestině kolem r. 2000 př. Kr. a že v Eble v S Sýrii se vyskytoval lid hovořící SZ semitštinou někdy v r. 2300 př. Kr.

V 2. tis. př. Kr. se Syropalestina rozpadla do neurčitého počtu kenaanskoemorejských městských státek. Z 19. a 18. stol. př. Kr. se dochovala jména mnoha míst i vládců v eg. Klatebních textech. Organizaci některých samostatných států v Palestině v této patriarchální době popisuje též A. van Selms, *Oudtestamentische Studien* 12, 1958 (*Studies on the Book of Genesis*), str. 192–197.

V období let 1500–1380 př. Kr. byly tyto státekky částí Egyptské říše v Asii, ve 14. stol. př. Kr. některé na S přešly pod nadvládu Chetejců, ale J zůstaly podle jména egyptské. Na začátku 13. stol. př. Kr. opět získal kontrolu nad Palestinou a pobřežní Sýrii Egypt (Chetejci se stáhli na S a do vnitrozemí Sýrie), ale jeho síla časem slábla (sr. H. Klengel, *Geschichte Syriens*, 1–3, 1965–70). Proto musel Izrael ke konci 13. stol. př. Kr. čelit nepřátelství Kenaanců/Emorejců, ale ne Egypta (s výjimkou Merneptahova nájezdu). „Výboj“ Ramesse III. kolem r. 1180 př. Kr. představoval sice frontální útok po pobřeží a hlavních cestách, byl však málo důrazný.

Koncem 13. stol. př. Kr. otráslý úpadkovou vládou kenaansko/emorejských městských států revoluční změny. Přes Jordán vstoupili do Z Palestiny pod Jozuovým vedením Izraelci, brzy získali kontrolu nad horatou částí a porazili řadu kenaanských králů. Pro Hebreje bylo dobytí Kanaanu naplněním slibu, který dávno dostali jejich otcové (Gn 17,8; 28,4.13n; Ex 6,2–8). Měli z Kanaanu vypudit lid země jako Bohem zavržený a zničit ty, kdo zůstali (sr. Dt 7,1nn). Jedna-



Kanaan a jeho sousedé.

lo se o důsledek Božího soudu nad staletí trvající špatností tohoto lidu (Dt 9,5; sr. Gn 15,16), nikoli o nějaké zasluhu na izraelské straně.

V mezičase vyvrátili mořské národy, o nichž se zmiňují eg. záznamy, (včetně Pelíštejců) Chetejskou říši a prošly Sýrií a Palestinou, až je na eg. hranicích zastavil Ramesse III. Někteří, zvláště \*Pelíštejci, se usadili na palestinském pobřeží. Nakonec v následu-

jičím století Aramejci rychle pronikli do nítra Sýrie a výsledkem bylo, že Kenaanci už ovládali jenom vlastní Fénicii s jejími přístavy a některá izolovaná města jinde. Od 12. stol. př. Kr. už někdejší Kenaanci doby bronzové figurují v nových omezených podmínkách jako přímořští \*Féničané 1. stol. př. Kr. s centrem v slavném království \*Týru a \*Sidónu. O historii Kenaanců, zvláště o jejím fénickém pokračování viz Albright, sv. *BANE*, str. 328–362.

## VI. Kenaanská kultura

Naše znalosti pocházejí ze dvou hlavních zdrojů. Jednak z literárních, ze S kenaanských a babylónských textů objevených v \*Ugaritu (Ras Šamra na syrském pobřeží) s neúplnými zlomky odjinud, a potom z archeologických, které sestávají z vykopaných předmětů a nálezu z měst a hřbitovů v Sýrii a Palestině.

### 1. Kenaanská společnost

Většina kenaanských městských států byly monarchie. Král měl rozsáhlé pravomoci v oblasti vojenského velení, povolávání vojáků, zabírání území a jejich darování jako odměny za prokázané služby, vymáhání daní, desátků, cla, daní z nemovitostí atd. a rovněž vyžadování nucených prací v zájmu státu. Právě na to naráží Samuelovo odsouzení instituce království, kterou mají okolní národy (1 S 8, asi 1050 př. Kr.). Situaci zřetelně popisují tabulky z Alalahu (18.–15. stol. př. Kr.) a Ugaritu (14.–13. stol. př. Kr.) (viz I. Mendelsohn, *BASOR* 143, 1956, str. 17–22). Král měl přímý dohled na vojenské, náboženské a ekonomické záležitosti, královna představovala důležitou osobnost, k níž se někdy odvolávali vysocí úředníci. Dvůr byl ve větších státech, např. v Ugaritu, promyšleně organizován (viz A. F. Rainey, *The Social Stratification of Ugarit*, 1962).

Základní jednotkou společnosti tvořila rodina. Hlavní rysy rodinného života v období 19.–15. stol. př. Kr. ukazují velké S kenaanské epy z Ugaritu (viz níže 2; A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, 1954). Další informace poskytují zákonodárné dokumenty 14./13. stol. př. Kr. Pokud jde o větší společenské jednotky, mimo samozřejmých vazeb mezi městy a přidruženými vesnicemi (o ugaritském státě viz Virolleaud, *Syria* 21, 1940, str. 123–151; sr. stručně C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, str. 124 – pro srovnání viz vztah měst a jejich vesnic [„předměstí“] v Joz 13nn), můžeme zaznamenat jako typickou rozsáhlou organizaci cechů. Ty zahrnují prvovýrobců (pastýře, drůbežáře, řezníky a pekaře), řemeslníky (kováře, pracovníky s mědi, bronzem a stříbrem, hrnčíře, sochaře a stavitele vozů a obytných lodí) a obchodníky jak místní, tak cestující. Skupiny nebo cechy tvořili i kněží, ostatní kulturní personál (viz níže) a hudebníci. Existovaly rovněž různé zvláštní skupiny válečníků. V Palestině se našlo několik zápisů o kopinících a týkají se pozdně kenaanských žoldáckých skupin z 12./11. stol. př. Kr. Podobaly se zřejmě horďák vedeným Siserou a Jabinem (Sd 4 atd.). Zároveň dosvědčují užívání raných Z semitských abecedních rukopisů v Palestině doby soudců. Ukázalo se, že v kenaanské společnosti 13. stol. př. Kr. se ostře odlišovala vyšší patricijská třída od nižší třídy polosvobodných nevolníků. Kontrast s poměrně skromným a homogenním Izraelem lze doložit na archeologicky zkoumaných místech.

### 2. Literatura

Je reprezentována především S kenaanskými texty z \*Ugaritu. Obsahují dlouhé, avšak neuspořádané a zlomkovité úseky baalovské epiky (činy a osudy Baala nebo Hadada), které jazykově sahají zpět snad až do let 2000 př. Kr. Legenda o Akchatovi (osudy jediného syna dobrého krále Dan'ela), snad z r. 1800 př. Kr., historie krále Kereta (který, zblaven rodiny, vydobyl si novou ženu a vystavil se nebezpečí hněvu bohů) snad z 16. stol. př. Kr. a další fragmenty. Všechny dostupné kopie pocházejí ze 14./13. stol. př. Kr. Vzletná poezie raných eposů dobře dokládá archaické zabarvení mnohé hebrejské SZ poezie jak ve slovníku, tak v fečnických obrazech. Úplné překlady eposů, tak důležitých pro raná kenaanská náboženství, viz in C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956; A. Caquot, M. Szyner, A. Herdner, *Textes Ugaritiques I*, 1974. Výběry podává H. L. Ginsberg in *ANET*, str. 129–155, a J. Gray in *DOTT*.

### 3. Náboženství

Kenaanci měli rozsáhlý panteon, v jehož čele byl El. V běžném životě převládala kult \*Baala („pán“), tj. Hadada, boha bouře, a \*Dáгона, kteří měli chrám v Ugaritu a jinde. Bohyně \*Ašera (\*AŠTORETA) a Anát měly podobně jako Baal mnohostranné osobnosti a násilnou povahu – byly to bohyň sexu a války. Dále patřil do panteonu Kotar-Hasis, bůh řemeslníků (sr. Vulkán), a další a další nižší božstva.

Z tehdejších chrámů v Palestině známe dnes zbytky v Bét-šeánu, Megiddu, Lakiši, Šekemu a zvláště v Chasóru (tam existovaly nejméně tři), další chrámy se nacházely v Sýrii v Katně, Alalahu nebo Ugaritu. Ugaritské texty zmiňují různá zvířata obětovaná bohům: skot, ovce (berany a jehňata) i ptáky (včetně holubů), a samozřejmě také úlitby. Zvířecí kosti vykopané na různých místech Palestiny tento obraz podporují.

Titul velekněze (*rb khnm*) je doložen pro kenaanské náboženství v Ugaritu. Výraz *qdšm* z ugaritských textů s velkou pravděpodobností označoval kultické prostitutky. V každém případě představovaly *qdšm* nedílnou součást kenaanského náboženství, protože v Izraeli byly zakázány (Dt 23,18n atd.). Lidské oběti v kenaanském náboženství 2. tisíciletí se zatím nepodařilo archeologicky dokázat, ale podle některých známek se předpokládá, že byly obvyklé. Ugaritské texty a egyptské texty semitského původu či inspirace jasně potvrzují, že se kenaanské náboženství soustředilo na živočišnou a hmotnou stránku lidské přirozenosti (sr. Albright, *Archaeology and Religion of Israel*<sup>3</sup>, 1953, str. 75–77, 158–159, 197, pozn. 39; viz také \*ZLATÉ TELE). Domyslíme-li plný význam tohoto faktu, pak bude ještě zřejmější, že sofistickovaná krutost upadající kenaanské kultury a jedinečnost poslání vznikajícího Izraele nemohly fyzicky a duchovně coexistovat.

BIBLIOGRAFIE. A. R. Millard, „The Canaanites“ in *POTT*, str. 29–52. Ohledně objevů v Ugaritu viz Schaefferovy zprávy in *Syria* od r. 1929, a plně dokumentované soubory svazků *Mission de Ras Shamra* od Schaeffera, Virolleauda a Nougayrola. K.A.K.

**KENAT** (hebr. *q\* nāt* = majetek). Město v S Zabajordánsku, které Emorejčům ukořistil \*Nóbach a dal

mu své jméno (Nu 32,42). Později je zabral \*Gešúr a Aram (1 Pa 2,23). Jméno města se objevuje v různých egyptských textech z 2. tis. př. Kr. (sr. *LOB*, index). Obvykle se ztotožňuje s rozsáhlými ruinami v Kanavátu, asi 25 km SV od Bosry, ale viz F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, str. 417 a M. Noth, *Numbers*, str. 241 (sr. *PJB* 37, 1941, str. 80–81), kteří dávají přednost lokalizaci Z nebo SZ od dnešního Ammánu vzhledem k srovnání se Sd 8,11.

J.D.D.

G.I.D.

## KENAZ

1. Vnuč \*Ezaua a náčelník \*Edómců (Gn 36,11.15.42). Někteří vykladači mají za to, že tyto verše pokládají Kenaza za předka \*Kenazejců.

2. Bratr \*Kálebův a otec \*Otniela a \*Serajáše (Joz 15,17; Sd 1,13; 3,9.11; 1 Pa 4,13).

3. Vnuč Káleba (1 Pa 4,15). Uknaz v některých překladech pochází z hebr. slova pro „a“, které se četlo jako část jména Kenaz. R.A.H.G.

**KENAZEJCI** (hebr. *q\* nizzf*). Přední edómský rod, jenž odvozoval svůj původ od nejstaršího Ezauova syna Elfíza (Gn 36,11.15.42; 1 Pa 1,36.53). Část Kenazejců se připojila k Judovcům. Jejich vliv na historii Izraele naznačuje 1 Pa 4,13nn. Verš 15 působí potíže; snad původně zněl „... (ztracená jména) byli synové Kenazovi“. Kálebův kenazejský původ se odvozuje přes Jefuna (Nu 32,12; Joz 14,6.14). Slovní spojení „Otniel, syn Kenazův“ mohlo znamenat prostě „Otniel, Kenazovec“, ale jinak by tento Kenaz mohl být Kálebův mladší bratr a Otniel Kálebův synovec. Příběh Káleba ukazuje, že jeho rodina měla v Judovi před exodem dobré postavení (sr. Nu 13,6). Snad to tedy byl Jefunův předek, který se jako první připojil ke kmeni.

Kenazejce připomíná Gn 15,19 spolu s devíti dalšími národy obývajícími zemi, kterou Hospodin slíbil Abrahamovi. Jejich území, definované názvy sídel, vzniklých až po Abrahamově době, zahrnovalo Negeb, ale nikoli vlastní Edóm (sr. Dt 2,5). J.P.U.L.

**KENCHREJE** Dnešní Kichries, město blízko Korintu, které sloužilo jako menší přístav tohoto centra a zabezpečovalo jeho spojení s egejskou a levantskou oblastí. V Kenchrejích existoval sbor, v němž sloužila Foibé (Ř 16,1n) a jehož vznik byl zřejmě ovocem Pavlova dlouhého pobytu v Korintu. Zde si apoštol, než odešel do Efezu, ostříhl vlasy, neboť učinil slib (Sk 18,18). J.H.P.

**KÉNIJCI** Midjánský kmen (Sd 1,16; 4,11). Jméno znamená „kovář“ a tento výklad potvrzuje výskyt mědi JV od Akabského zálivu v kénijsko-midjánské oblasti. Kénijci se poprvé objevují jako obyvatelé patriarchálního Kenaanu (Gn 15,19). Později se Mojžiš stal zetěm Reúela (Ex 2,18) a pozval jeho syna Chóbaba, aby se připojil k Izraelcům a pomohl jim svými zkušenostmi z nomádského způsobu života (Nu 10,29.31). Kénijci se přiřadili k Judovi v jeho dědictví (Sd 1,16; 1 S 27,10). Saul je ušetřil, když bojoval s Amálekem (1 S 15,6), a David s nimi udržoval přátelství (1 S 30,29). Z Kénijců pocházeli Rekábejci

(1 Pa 2,55), kteří vynikli v poexilní době (Neh 3,14).

„Kénijská hypotéza“ připisuje tomuto midjánskému kmenu důležitost pro izraelské náboženství. Snaží se odpovědět na otázku: „Kde se naučil Mojžiš znát jméno Jahve?“ Někteří zamítají předmojišskou známou jména v Izraeli a odpovídají, že je poznal u kénijce-midjánce Jitra. Pozdější jehvistická horlivost Rekábejců-Kénijců ovšem tuto teorii nepotvrzuje, neboť konvertité často bývají horlivější než tradiční věřící. Také Jitrova obět (Ex 18,12) nemá takovou váhu, jaká se jí připisuje, totiž že Jitro naučil Mojžiše, jak uctívat Hospodina, protože 18. kapitola jej ukazuje jako učedníka, kterého přivedlo k víře Mojžišovo svědectví (v. 11). Ohlédneme-li tedy od nepřesvědčivého tvrzení, že „Kénijci byli kováři starověkých nomádských kmenů ... a Jahve byl nepochybně bůh ohně“ (Oesterley and Robinson, *History of Israel*, 1, str. 92), jediná podpora Kénijské hypotézy je ta, že jejich předek Kain nesl na sobě znamení Jahveho (Gn 4,15). Tuto teorii obhajuje např. L. Koehler, *Old Testament Theology*, str. 45, který si vystupuje M. Buber, *Moses*, str. 94. Genesis dosvědčuje, že jméno Jahve znali už praotcové, a to skutečně od nejrannější doby (Gn 4,1.26). Hypotéza je plodem aplikace pramenné analýzy a právem si zaslouží označení „vrchol liberální vynalézatovosti“ (U. E. Simon, *A Theology of Salvation*, 1953, str. 88).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, str. 48nn; *Joseph to Joshua*, 1950, str. 149nn; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, str. 242nn. J.A.M.

**KENOZE** Tento řecký výraz pochází ze slova *heauton ekenōsen* = vyprázdnil sám sebe. Ve Fp 2,7 je přeložen jako „sám sebe zmařil“. Tvar podstatného jména se používá v christologické teorii, která se snaží „definovat, jak druhá osoba Trojice může vstoupit do lidského života, aby zakoušela opravdovou lidskou zkušenost, popisovanou evangelisty“ (J. R. Mackintosh). Ve své klasické formě toto pojetí christologie nezasahuje dál než do poloviny minulého století k Thomasiovi z Erlangenu v Německu.

Podstatu původního kenotického pojetí jasně vyjádřil J. M. Creed: „Boží Logos se při vtělení vzdal svých božských vlastností vševědouce a všemohoucnosti, takže ve svém vtěleném životě je Boží osoba zjevována a jediné zjevována prostřednictvím lidského vědomí“ (článek „Recent Tendencies in English Christology“ in *Mysterium Christi*, ed. Bell a Deissmann, 1930, str. 133). Toto christologické prohlášení je však snadno teologicky napadnutelné a z hlediska exegetického má také malou podporu.

Sloveso *kenūn* znamená prostě „vyprázdnit“. V došlém smyslu ho nacházíme např. v příběhu o Rebece, jež vylila vodu ze džbánů do napajedla (Gn 24,20, v LXX: je sloveso *eckenōsen*). V Jr 14,2; 15,9 překládá LXX slovesem *kenūn* výraz *pu'alu 'amal*, který se jinde interpretuje jako „slábnout, chřadnout“. To vede k metaforickému užití, jež připravuje cestu k výkladu pasáže z Listu Filipským, kde se *kenūn* vyskytuje (pro NZ zcela netypicky) v činném způsobu a celá věta je nejen nepavlovská, ale i neřecká. Tato skutečnost podporuje domněnku, že jde o r. interpretaci semitského originálu, a obrat se vysvětluje došlým překladem z jednoho jazyka do druhého. Současní badatelé (H. W. Robinson, J. Jeremias) našli tento originál v Iz 53,12: „vydal sám sebe na smrt“.



## KEREN-HAPÚK

Čteme-li Fp 2,7 takto, potom se „kenosis“ netýká Kristova vtělení, ale konečného zřeknutí se života v naprostém sebevydání a oběti na kříži. I když se na tento nezvyklý výklad pohlíží jako na poněkud násilný (kritika viz in R. P. Martin, *Carmen Christi*, 1967, k. 7), přivádí nás na správnou cestu. Slova „vyprázdnil se“ v pavlovském kontextu neříkají nic o tom, že by Ježíš opustil Boží atributy. V tomto bodě je kenotická teorie naprostým neporozuměním slovům Pisma. Lingvisticky musíme výraz sebevyprázdnění vykládat ve světle bezprostředně následujícího textu, jenž se týká „předinkarnačního vydání se, shodného s aktem „vzeti na sebe způsobu služebníka““ (V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958, str. 77). To, že na sebe Ježíš vzal způsob služebníka, znamenalo nutné omezení slávy, kterou musel odložit, aby se mohl narodit „jako jeden z lidí“. Tato sláva jeho preexistenční jednoty s Otcem (viz J 17,5,24) mu patřila od věčnosti, kdy „způsobem byl roven Bohu“ (Fp 2,6). Skryla se „ve způsobu služebníka“, který na sebe vzal, když přijal naši přirozenost a zjevil se v naší podobě. V téže chvíli přijal také úkol Božího služebníka, jenž se pokořil až k sebeobětování na Golgotě. „Kenosis“ začala ještě v době, kdy byl u Otce, a to předinkarnačním rozhodnutím vzít na sebe naši přirozenost. Nevyhnutelně vedla ke konečné poslušnosti na kříži, kde v plném rozsahu vydal svou duši na smrt (viz Ř 8,3; 2 K 8,9; Ga 4,4n; Žd 2,14–16; 10,5nn).

BIBLIOGRAFIE. Nejúplnější dnešní pojednání o kenotické teologii podává P. Henry, čl. „Kénose“ in *DBS*, sv. 24, 1950, sl. 7–161; D. G. Dawe, *The Form of a Servant*, 1964; T. A. Thomas, *EQ* 42, 1970, str. 142–151. Moderní teologickou diskusi nabízí R. S. Anderson, *Historical Transcendence and the Reality of God*, 1975.

R.P.M.

**KEREN-HAPÚK** (hebr. *qeren happûk* = roh na barvu, tj. „zkrášlovač“, LXX *Amaltheias keras*). Jméno třetí a nejmladší Jóbovy dcery, která se mu narodila, když znovu dosáhl blahobytu (Jb 42,14). Rozbor jména viz in \*KOSMETIKA A PARFUMERIE, III, 1.

J.D.D.

**KERETEJCI** (hebr. *k'rēti*). Lid sídlící vedle Pelíštejců v J Palestíně (1 S 30,14; Ez 25,16; Sf 2,5). Za vlády Davida byli spolu s Peletejci jeho tělesnou stráží, již velel Benajáš, syn Jójadův (2 S 8,18; 20,23; 1 Pa 18,17). Za vzpoury Abšalomovy (2 S 15,18) i Šebovy (2 S 20,7) zůstali Davidovi věrni a zúčastnili se také pomazání Šalomouna za krále (1 Kr 1,38,44). Skutečnost, že další zmínky o nich už neexistují, svědčí o tom, že jejich věrnost spočívala zřejmě na osobním vlivu krále Davida a skončila jeho smrtí.

Teoreticky lze předpokládat, že Keretejci byli Kréťané a Peletejci \*Pelíštejci. Toto poslední jméno je snad analogickou adaptací *p'lišti* podle *k'rēti* zároveň s asimilací š do následujícího *š* při formování rčení *hakk'rēti w'happ'lēti* = Keretejci a Peletejci. Pokud to platí, potom se lišili v tom, že ačkoli obě skupiny pocházely z Kréty, Keretejci byli rodilí Kréťané a Peletejci ostrovm pouze prošli během svého putování z původní domoviny.

Zdá se, že žoldníci z egejské oblasti nebyli ani později něčím neobvyklým. Ačkoli Jójada již nezaměstnával Keretejce a Peletejce, měl ochranné setniny

(2 Kr 11,4,19).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, str. 202\*; J. A. Montgomery, *The Books of Kings, ICC*, 1951, str. 85–86; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 123, 219–221.

T.C.M.

## KERIJÓT

1. Město na nejzazším J Judska, známé také jako Kerijót-chesrón nebo Chasór, snad dnešní Chirbet el-Karjatín (Joz 15,25).

2. Moábské město (Jr 48,24), které bylo kdysi opevněno (Jr 48,41) a mělo paláce (Am 2,2). Pravděpodobně El-Kereját, J od Atarótu. Někteří pisatelé je ztotožňují s Arem, starověkou metropolí Moábců, protože při uvedení Aru v seznamu moábských měst je Kerijót vynechán (Iz 15–16), a naopak (Jr 48). Nacházela se v něm svatyně Kemóše, do níž Měša přivlekl Arela, náčelníka Atarótu. (\*MOÁBSKÝ KÁMEN)

J.A.T.

**KERÍT** Přítok řeky Jordánu, u něhož Eliáš dostával potravu, když se na Hospodinův rozkaz skrýval před Achabem (1 Kr 17,3,5). Předpokládá se, že se nachází J od Gilgálu, nebo V od Jordánu.

D.W.B.

**KESÍTA** (hebr. *q'sítá* = to, co se váží, určitá váha; z arab. slova, které znamená „dělit, stanovit“). Jednotka neznámé hodnoty, zřejmě neražený peníz, užívaný praotci. LXX, *Onkelos* a Jeroným překládají tento výraz jako „jehně“, protože v raném období se závaží často zhotovovala ve tvaru zvířat (\*VÁHY A MÍRY). Kesíta snad mohla mít hodnotu ovce ve stíběře. Vyskytuje se jen v Gn 33,19 a Joz 24,32 při Jákobově koupi pole v Šekemu a v Jb 42,11 jako potěšující dar.

J.G.G.N.

**KESULÓT** (hebr. *k'sullót*). Joz 19,18; Kesulót pod Tábořem, Joz 19,12. Město Izacharovců v nížině Z od Táboru; Zabalón obýval hory k SZ. Dnešní Iksal zachovává původní jméno.

J.P.U.L.

**KETÚRA** (hebr. *q'fûrá* = navoněná). Po smrti Sáry Abrahamova druhá žena, která mu porodila Zimrána, Jokšána, Medána, Midjána, Jišbáka a Šuacha. Ti se stali zakladateli některých S arabských kmenů (Gn 25,1–4; 1 Pa 1,32n). (\*ARÁBIE)

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 42–45.

T.C.M.

**KIBRÓT-TAAVA** (hebr. *qibrót hatt'awá* = hroby žádostivosti). Izraelské tábořiště den cesty od pouště Sín, kde lidé reptali a dychtili po mase. Hospodin jim sice poslal křepelky, ale za trest je stihl morem, který způsobil mnoho neštěstí (Nu 11,31–34; 33,16; Dt 9,22; sr. Ž 78,27–31). Vyskytly se domněnky, že událost v Taběře (Nu 11,1–3) se odehrála na stejném místě jako událost v Kibrót-taavě, avšak je zřetelné, že Dt 9,22 mluví proti tomu. Grollenberg ztotožňuje toto místo s Ruvés el-Ebejrígem, SV od hory Sínaj.

J.D.D.

**KIDRÓN** Potok Kidrón, dnešní Vádí en-Nar, je koryto bystřiny, která pramení S od Jeruzaléma, obtéká Chrámovou i Olivovou horu a míří k Mrtvému moři, k němuž dospívá přes judskou poušť. Jeho dnešní název „Ohnivě vádí“ svědčí o tom, že po většinu roku je koryto suché a vyprahlé sluncem. Vodou se naplní jen v krátkých obdobích dešťů. Říkalo se mu také „dolina \*Jóšafat“.

Na Z straně Kidrónu se nachází pramen známý pod jménem Gíchón („Hučící“). Jeho tok byl na rozkaz krále Chizkijáše uměle odkloněn, aby sloužil potřebám Jeruzaléma a chránil zdroj vody před nepřítelem v dobách války. K prameni vedlo několik tunelů a šachet, přičemž Gíchón byl poslední.

Jak by se dalo z jeho názvu soudit, voda nepřítéká stálým proudem, ale hromadí se v podzemní nádrži a čas od času se vylévá. R. 1880 byl nalezen hebr. zápis s informacemi o budování Chizkijášova tunelu (\*SILOE). O archeologickém průzkumu píše K. M. Kenyonová, *Digging up Jerusalem*, 1974, str. 84–89, 151–159.

David přešel potok Kidrón na cestě z Jeruzaléma za Abšalomovy vzpoury (2 S 15,23). Reformní králové Ása, Chizkijáš a Jósijáš využili údolí ke zničení pohanských model, oltářů atd. a spálili je tam nebo rozdrtili na prach (1 Kr 15,13 atd.). Podle 1 Kr 2,37 a Jr 31,40 se zdá, že údolí bylo považováno za jednu z hranic Jeruzaléma.

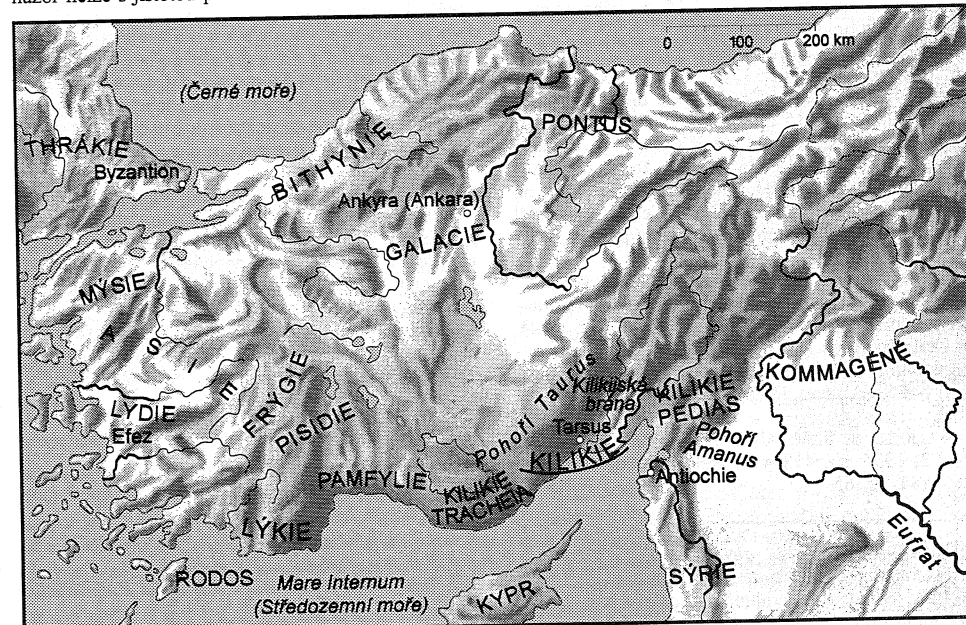
Někteří vykladači se domnívají, že Ez 47, kde prorok vidí proud vody vyvěrající zpod prahu chrámu, tekoucí k Mrtvému moři a zárodňující půdu, hovoří o Kidrónu. Viz zejména G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, str. 510nn; W. R. Farmer, „The Geography of Ezekiel's River of Life“, *BA* 19, 1956, str. 17nn. Zdá se pravděpodobné, že Ezechiel skutečně myslel na naplnění suchého řečiště Kidrónu uzdravujícím proudem vody, ale tento názor nelze s jistotou prosazovat.

G.W.G.

**KIJÚN** (hebr. *kijjûn*, Am 5,26). Starší badatelé předpokládali, že výraz znamená „podstavec“ nebo „stojan sochy“ (viz W. R. Harper, *Amos, ICC*, 1910, str. 139n). Vulgáta má *imaginem*, jiné překlady „svatyni“ nebo „sochu“. Dnes se většina vědců domnívá, že termín reprezentuje asyr. *kaiwanu*, jméno Ninurty, boha planety Saturn, ale že masoreté změnili původní samohlásky slova *kaiwan* za samohlásky slova *šiqqûš* = ohyzda. Zdá se, že pojem *Rhaijan* ze LXX (\*REMFAN) tento názor podporuje.

D.W.G.

**KILIKIE** Oblast na JV Malé Asie. Z část, známou pod názvem Tracheia, tvořila náhorní plošina v pohorí Taurus. Byla to divoká země, sídlo pirátů a lupičů od časů prehistorických až do doby Římanů. V část se jmenovala Kilikia Pedias a představovala úrodnou nížinu mezi horami Amanus na J, Taurus na S a mořem. Dvěma jejími mohutnými průsmyky (Syrskou a Kilikijskou bránou) procházela živá obchodní cesta spojující Sýrii s Malou Asií. Kilikie byla oficiálně prohlášena za provincii už před r. 100 př. Kr., ale organizovaná vláda se tam uplatnila teprve po Pompeiově tažení proti pirátům r. 67 př. Kr. V roce 51 př. Kr. spravoval Kilikii Cicero. Provincie zřejmě za raného císařství přestala existovat, protože Augustus odstoupil Tracheiu zčásti místní dynastií a zčásti sousedním přidruženým královstvím Galacie a Kappadokie. Pedias, skládající se z 16 autonomních měst, mezi nimiž nejvíce vynikal Tarsus, byla pod správou Sýrie až do okamžiku, kdy Tracheiu ztratil v r. 72 po Kr. Antiochos IV. Kommagénský. Vespasianus potom spojil obě oblasti do jediné provincie Kilikie (Suetonius, *Vespasian* 8). Apoštol Pavel, nejznámější občan této provincie, i Lukáš, oba historicky přesně referující o předchozím období, se vyjadřují zcela správně, když spojují Kilikii (tj. Pedias) do jednoho celku se Sýrií (Ga 1,21; Sk 15,23,41; viz E. M. B. Green, „Sy-



Důležitá římská provincie Kilikie ovládala obchodní cestu, spojující Kilikijskou bránou Sýrii s Malou Asií.



ria and Cilicia", *ExpT* 71, 1959–60, str. 50–53 a autority tam uvedené).

E.M.B.G.  
C.J.H.

**KINERET** Opevněné město (Joz 19,35), pravděpodobně dnešní Chirbet el-Oréma, někdy psáno také Kinarót (Joz 11,2). Dalo jméno Kineretskému moři (Nu 34,11), známému v NZ jako Genezaretské jezero (L 5,1), Galilejské moře nebo Tiberiádské jezero. Josephus užívá pojmenování Kineras (BJ 2. 573). Název by mohl pocházet ze slova *kinnôr* = harfa, podle tvaru jezera.

N.H.

**KÍR** V hebr. textu jméno místa exilu Syřanů (2 Kr 16,9; Am 1,5) a kraj (ne nutně týž), odkud je vyvedl Hospodin (Am 9,7). Nejde asi o jejich původní domovinu, ale o oblast obývanou v dřívějším období jejich dějin, podobně jako byl Izrael v Egyptě nebo \*Pelíštejci v \*Kaftóru (\*ARAM). V Iz 22,6 je Kír totožný s Élamem. Neznáme žádné starověké místo tohoto jména, avšak pokud prostě znamená „město“, pak se nemusí jednat o žádné konkrétní místo. LXX neuzivá v žádné z těchto pasáží vlastního jména a překládá výraz obraty „z jámy“ (Am 9,7, ř. *ek bothru*), „nazvaný spojenec“ (Am 1,5, ř. *epiklētōs*) a „shromáždění“ (Iz 22,6, ř. *synagōgē*) – což jsou přibližně překlady hebr. textu bez interpunkce. Vulgáta se přidržuje nesprávného ztotožnění s Kyrénu, které zastával Symmachos. Cheyne změnil čtení Kír na Koa' a prohlásil jej za Gutium v Kurdských horách (sr. Ez 23,23; Iz 22,5n). Problém dosud nebyl vyřešen.

A.R.M.

### KÍR MOÁBSKÝ, KÍRCHAREŠET

Opevněné město v J Moábu. Králové Izraele, Juda a Edómu je nanapadli, ale nedobyli (2 Kr 3,25). Při obléhání obětoval moábský král Měša svého nejstaršího syna na hradbách jako ohnivou oběť.

Hebrejský název (*qir h'rešet*) znamená „zed' střepů“. LXX při překladu Iz 16,11 předpokládá hebr. *qir h'dešet* = nové město. Obvykle se město nazývalo Kír Moábský (Iz 15,1). Někteří pisatelé vidí v Jr 48,36n slovní hříčku, při níž Kír-cheres je paralela s „lysý“ (hebr. *qorhā*). Má se za to, že původní moábské jméno bylo QRHH, snad město připomenuté na \*Moábském kameni (řádky 22n), kde Měša vystavěl svatyni pro Kemóše a prosadil stavební projekt. Mělo by se nacházet blízko Dibónu.

Většina badatelů se však domnívá, že jde o Kerak, podle Targúmu o Kerak Moábský. Pokud je to pravda, pak město stálo na strategicky výhodném místě, na skále ve výšce 1 027 m n. m. obklopené hlubokými údolím, asi 18 km V od Mrtvého moře a 24 km J od potoka Amónu. Dnes horu korunuje středověký hrad.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 418–419; Nelson Glueck, *AASOR* 14, 1934, str. 65.

J.A.T.

**KIRJAT-ARBA** (hebr. *qirjat 'arba'* = město čtyř, tj. „Tetrapolis“), dřívější název \*Chebrónu. Podle Joz 14,15 se jednalo o „hlavní město Anakovců“ (tak LXX; MT mění číslovku 'arba' = 4 v osobní jméno). Pojmenování Kirjat-arba se vyskytuje jednou v Abrah-

mově příběhu (Gn 23,2) a několikrát ve vyprávění o dobývání zaslíbené země (Joz 14,15; 15,54; 20,7; Sd 1,10); později se zřejmě přestalo užívat. Určitý pokus obnovit je lze vystopovat v poexilní době (Neh 11,25), ale s edómskou okupací místa nedlouho potom jméno úplně zmizelo.

F.F.B.

**KIRJAT-JEARÍM** (hebr. *qirjat-j' 'arim* = město lesů). Důležité město Gibeónanů (Joz 9,17) na hranicích mezi Judou a Benjaminem (Joz 18,14n; sr. Sd 18,12). Nejdříve připadlo Judovi (Joz 15,60), potom (za předpokladu, že je totožné s „Kirjatem“) Benjaminovi (Joz 18,28). Nazývalo se rovněž Kirjat-baal (Joz 15,60, což naznačuje, že se jednalo o staré kenaanské bojiště), Baala (Joz 15,9n), Baalim Judův (2 S 6,2) a Kirjatarim (Ezd 2,25).

Sem byla přenesena Hospodinova schrána z Bét-šemeše a svěřena do opatrování Eleazarovi (1 S 7,1). David ji odtud po 20 letech dal převzít do Jeruzaléma (2 S 6,2; 1 Pa 13,5; 2 Pa 1,4). V Kirjat-jearímu měl svůj domov prorok Uriáš (Jr 26,20).

Přesnou lokalizaci se dosud nepodařilo stanovit, ale souhlasná mínění upřednostňují Kurjáť el-Énab (obecně známý jako Abú Goš), malou kvetoucí vesničku 14 km Z od Jeruzaléma na cestě do Jafy. Jedná se o hustě zalesněnou oblast (alespoň v minulosti), která splňuje i ostatní zeměpisné požadavky.

J.D.D.

**KIRJAT-SEFER** (hebr. *qirjat-sēfer*). Jméno užitě pro \*Debír ve vyprávění o Otnielovi a Akse (Joz 15,15nn; Sd 1,11nn).

J.P.U.L.

**KIRJÁTAJIM** Duálový tvar hebr. *qirjá* = město. Znamená „dvojměstí“ a v Bibli se ho užívá pro dvě města.

1. Místo v oblasti přidělené Rúbenovi (Joz 13,19), které Rúbenovci dobyli a přestavěli (Nu 32,37). Lze se domnívat, že „planina kirjájajimská“, o níž nacházíme zmínku při invazi Kedorlaómera v době Abrahamově (Gn 14,5), se vztahuje právě na tuto lokalitu, neboť *šavē* je vzácné slovo neurčitého významu. Později se město dostalo do rukou Moábců (Jr 48,123; Ez 25,9). V zápisu moábského krále Měši z 9. stol. (*qrjtn*, řádka 9) se o něm píše, že bylo znovu vybudováno, takže pod izraelskou kontrolou nemohlo být déle než 3 století. Nachází se zřejmě blízko dnešního El Kurjáťu, asi 10 km SZ od Dibónu na Jordánu, ale přesné místo se dosud nepodařilo stanovit (sr. H. Donner a W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 1962–4, str. 174–175).

2. Lévijské město v dědičném podílu Neftaliovců (1 Pa 6,61), snad identické s Kartanem (*qartān*) z Joz 21,32. Poloha není známa, i když existují různé návrhy (viz *GTT*, §§ 298, 337, 357).

T.C.M.

**KÍŠ** (hebr. *qiš* = luk, síla).

- Benjáminec, syn Abiela a otec krále Saula (1 S 9,1; 14,51; sr. Sk 13,21).
- Syn Jehiela a Maaky (1 Pa 8,30), snad strýc 1.
- Lévijec, vnuk Merariho (1 Pa 23,21).
- Jiný Lévijec a Merariovec, který pomáhal při očistě chrámu za Chizkijáše (2 Pa 29,12).
- Benjáminec, praděd Mordokaje (Est 2,5).

J.D.D.

6. Jméno hlavního města městského státu asi 20 km JV od Babylónu (dnešní Tell el-Uchejmer), kde podle sumerské tradice (seznam králů) panovala 1. dynastie po \*potopě. Největšího rozkvětu dosáhl v letech 3200–3000 př. Kr. jako rival \*Ereku, kdy byl dáván do souvislosti s legendárním Etanou a králem Agou, který bojoval proti Gilgamešovi. Dokumenty z dřívějšího osídlení a z 2. tisíciletí jsou dostupné. Vykopávky prováděli Francouzi (1914) a spojené expedice oxfordská (Ashmolean Museum) a chicagská (Field Museum) (1928–33). Byly odkryty staré paláce, tabulky a větší naplavené vrstvy, datované do r. 3300 př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. L. C. Watelin, S. H. Langdon, *Excavations at Kish*, 1925–34; sr. *Iraq* 26, 1964, str. 83–98; 28, 1966, str. 18–51.

D.J.W.

**KÍŠON** Řeka, dnešní Nahr el-Mukatta, která pramení v horách S od Samař, sbírá vodu z roviny Esdraelon a vtéká do zátoky Akra, V od hory Karmel. Ačkoli různě meandruje, lze říci, že teče v podstatě směrem k SZ, souběžně s horským hřebenem (a na SV od něj) táhnoucím se od Samař ke Karmelu, v jehož SV průmysyech leží Taanak, Megiddo a Jokneám. Jméno Kíšon se užívá zřídka, řeka se někdy označuje zmínkou o některém z blízkých měst. Tak se snad poprvé vyskytuje v Joz 19,11, kde se o ní hovoří jako o „potoku proti Jokneámu“ v souvislosti s hranicí Zabulónovců, ač se v tomto případě zmíněné sousedství Jokneámu týká jen malé části řeky.

Nejznámější připomínka řeky je spojena s vítězstvím Izraelců pod velením Báraka nad syrským vojskem vedeným Siserou (Sd 4–5; Ž 83,10). Siserova armáda, plně vyzbrojená válečnými vozy, se rozložila na rovině a Izraelci ji napadli z hor JZ od řeky. Velký podíl na izraelském vítězství měla právě řeka, která se vyliha z břehů a rozbahnila okolní půdu, takže se do ní Siserovy vozy zabofily a nebyly schopny pohybu.

Debóřina píseň mluví o řece jako o „Vodách megidských“ (Sd 5,19). Jelikož se v tomto textu nevyskytuje žádná jiná zmínka o Megiddu, Albricht se domníval, že v té době bylo zbořeno, kdežto Taanak prosperoval. Vykopávky v \*Megiddu dosvědčují mezeru v osídlení kolem r. 1125 př. Kr., mezi vrstvami VII a VI, a je možné, že vítězství Izraelců spadá právě do této doby.

Dále se o řece hovoří jako o místě, kde Eliáš pozabíjel Baalovy proroky po zkoušce na hoře Karmel (1 Kr 18,40). Je tam označena jako potok (*nahal*) a předpokládá se, že dlouhá sucha, která události předcházela, zredukovala řeku na potok. Následující deště musely všechny stopy popravky smýt.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*<sup>25</sup>, 1931, str. 394–397; W. F. Albricht, *The Archaeology of Palestine*, 1960, str. 117–118; *LOB*, str. 204n.

T.C.M.

**KITEJCI** Potomci jednoho z Jávanových synů (Gn 10,4 = 1 Pa 1,7, hebr. *kittim*), kteří osídlili ostrov Kypr. Jejich jméno dalo název městu Kition (dnešní Lamaka), připomínanému fénickými nápisy jako *kt* nebo *ktj*. Zabývali se námořním obchodem (Nu 24,24) a zdá se, že jejich jméno se začalo užívat pro celý ostrov Kypr (Iz 23,1,12) a pak obecněji pro všechna pobřeží a ostrovy V Středomoří (*'ijē kittijim*: Jr 2,10; Ez 27,6). Ostraka z doby kolem r. 600 př. Kr. z Aradu

podává zprávu o *ktjm* – zřejmě žoldnících, hlavně asi řeckých, z ostrovů i pobřeží. V Danielovu čtvrtém vidění, jež se patrně týká období od Kýra po Antiocha Epifana (a jeho nezdaru při pokusu o dobytí Egypta, zaviněného římskou intervencí), se hovoří v 11,30 o „lodstvu Kitejců“, což zde musí být Řím. Autor zřejmě viděl v římském zásahu naplnění Nu 24,24, kde Vulgáta překládá Kittim jako „Itálie“ (stejně jako v Da 11,30) a Targúm Onkelos jako „Římané“. Jméno se vyskytuje ve svitcích od Mrtvého moře, pravděpodobně také ve vztahu k Římu. Objevuje se např. v komentáři k Abakukovi, kde se jim překládá prorokův výraz pro „Kaldejce“ (Abk 1,6).

BIBLIOGRAFIE. A. Lemaire, *Inscriptions §§ hébraïques*, 1, 1977, str. 156; J. Jadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962, str. 22–26.

T.C.M.

**KLÁDA** (hebr. *mahpeket* = pranýř; *sad* = okovy; *šmōq* = obojek). Tohoto nástroje, o němž jsou zmínky jen v pozdějších SZ oddílech, se používalo k trestání. Skládal se ze dvou velkých kusů dřeva, mezi něž se vkládaly nohy a někdy i ruce a krk vězněného. Do klády byl sevřeni proroci Jeremjáš (Jr 20,2n; sr. 29,26) a Chanani (2 Pa 16,10), Jób o ní mluvil obrazně, když nařikal nad tím, co jej postihlo (Jb 13,27; 33,11).

V NZ se ř. *xylon* = dřevo objevuje v popisu incidentu ve Filipech, kdy byli do klády dáni Pavel a Silas (Sk 16,24). (\*VĚZENÍ)

J.D.D.

**KLATBA** (hebr. *hērem*). SZ výraz klatba označují praxi „klatby, vyhubení, vydání Bohu“. Tak měli být zničeni lidé, kteří se oddali modloslužbě (např. \*Kenaanci, Ex 23,31; 34,13; Dt 7,2; 20,10–17), nebo místa (Jericho, Joz 6,17–21; sr. Dt 2,34n; Joz 11,14). Klatba se vztahovala i na izraelskou domácnost (Akán, Joz 7,24nn; sr. Dt 20,10nn) a hrozila Izraeli kvůli jeho modloslužbě (Dt 8,19; Joz 23,15). Klatba má prvky tabu, jež nedovolovaly kontakt s ohavností (Dt 7,26) či věci svatou (Lv 27,28). V Izraeli se jednalo především o náboženskou záležitost, předměty byly oddělovány Hospodinu a jeho službě (Nu 18,14).

Podobné uvalení tabu na válečnou kořist, která se měla věnovat božstvu, známe z mimobiblických pramenů z \*Mari a \*Moábského kamene. Po nastolení monarchie byla tato praxe opuštěna, i když po ní proroci volali (1 S 15,9; 1 Kr 20,31.42; Mi 4,13; Iz 34,5). O klatbě ve smyslu vyloučení píše Ezd 10,8. Např. křesťané byli vyloučeni ze synagogy (J 9,22; 12,42; 16,2; sr. Sk 28,16–22). NZ příklady podporují názor, že takové vyloučení se dalo vpsedu i pro dobro daného člověka (1 K 5,1–5).

BIBLIOGRAFIE. A. Malamat, „The Ban in Mari and the Bible“, *Biblical Essays* (South Africa), 1966, str. 40–49.

D.J.W.

**KLEMENT** Křesťan z Filip (Fp 4,3). Není jisté, zda se poznámkou míní, aby „společník v práci“, jehož Pavel oslovuje, pomáhal Klementovi stejně jako Euodia a Syntyché, nebo zda Klement, Euodia a Syntyché pomáhali Pavlovi v díle evangelia. Různé překlady se v této věci liší. Někteří z raných otců jej pokládali za Klementa, římského biskupa z konce 1. století, ale protože datum smrti Klementa Římské-

ho není jisté a jednalo se o běžné jméno, musíme toto ztotožnění brát s rezervou.

R.V.G.T.

## KLEOFÁŠ

1. (stažený tvar jména *Kleopatros*). Jeden ze dvou učedníků, které oslovil vzkříšený Ježíš odpoledne prvního velikonočního dne, když se vraceli domů do Emaus (L 24,18).

2. Muž, o němž se zmiňuje J 19,25. Jedna z žen stojících v blízkosti kříže byla označena Marie *hē tū Klōpa*. Mohlo jít o Kleofášovu dceru, manželku nebo matku. Názor, že Kleofáš byl otcem apoštola zvaného „Jakub, syn Alfeův“, stojí na domněnce, že Kleofáš a Alfeus jsou překlady stejného, ale různě vyslovovaného hebr. slova. V starolatinských a syrských překladech se Kleofáš z L 24,18 zaměňoval s Kleofášem z J 19,25, ale pravděpodobně se jednalo o dvě různé osoby s odlišnými jmény, protože *eo* se obyčejně stahovalo do *ū*, a ne do *ō*.

R.V.G.T.

**KLEŠTĚ NA KNOTY** Ke zkracování a upravování knotů lamp ve stanu setkávání a v chrámu se užívalo dvou odlišných nástrojů:

1. *m<sup>z</sup>amm<sup>r</sup>ōt* (1 Kr 7,50; 2 Kr 12,14; 25,14; 2 Pa 4,22; Jr 52,18). Šlo pravděpodobně o jakýsi druh nůžek.

2. *melkāhajim*. Zde se jedná o kleště (sr. Iz 6,6), ale výraz se překládá různě: kleště na knoty (1 Kr 7,49; 2 Pa 4,21), nůžky na knoty (Ex 37,23; Ex 25,38; Nu 4,9). Viz G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 141n.

D.W.G.

**KLETBA** Základní biblická terminologie sestává z hebrejských synonym *‘ārar*, *qālal* a *‘ālā*, což odpovídá ř. *katarāomai*, *katarā* a *epikataratos*, hebr. *heh<sup>r</sup>‘rīm* a *hērem* koresponduje s ř. *anathematizō* a *anathema*.

Základním významem první skupiny slov je zlořečení. Člověk může vyslovit kletbu s cílem uskodit druhému (Jb 31,30; Gn 12,3). Může jí také stvrzovat svůj slib (Gn 24,41; 26,28; Neh 10,29) nebo doložit pravdivost svého svědectví před zákonem (1 Kr 8,31; sr. Ex 22,11). Kdykoli vyslovuje kletbu Bůh, znamená to, že:

1. zahrnuje hřích (Nu 5,21,23; Dt 29, 19n),
2. soudí hřích (Nu 5,22–27; Iz 24,6), případně
3. označuje za prokletou osobu, která nese důsledky Božího soudu nad svým hříchem (Nu 5,21; Jr 29,18).

Tak jako nebylo pro Hebreje slovo pouhým zvukem, nýbrž poselstvím, tak i vyslovená kletba představovala aktivní skutek ublížení. Za slovem stojí živá duše, která její vytváří. Slovo, které postrádá možnost duchovní realizace, je pouhým „zvukem rtů“, avšak tam, kde má duše moc, je i slovo mocné (Kaz 8,4). Moc slova jasně vidíme při zázracích našeho Pána (Mt 8,8,16; sr. Ž 107,20) a v jeho zlořečení neplodnému fiku (Mk 11,14–21). V Za 5,1–4 prochází kletba, její zosobňuje Boží zákon, zemí, odhaluje hříšníky a odstraňuje je. Kletba je nebezpečím pro hluchého i pro slepého, protože se nemohou utéci k mocnějšímu Božímu požehnání (Lv 19,14; Ž 109,28; oproti Ř 12,14). Na totéž dynamické pojetí kletby poukazuje vyhlásování požehnání a prokletí na horách Gerizim a Ébal (Dt 27,11nn; Joz 8,33). Na hranicích Kenaanu postavil Mojžíš před lid „život a smrt, požehnání

a prokletí“ (Dt 30,19). Okamžik vstupu do země uvedl obojí ve skutečnost; požehnání „dopadne na“ spravedlivého, zatímco kletba „dopadne na“ neposlušného (Dt 28,2,15). Mezi těmito body oscilloval duchovní život Izraele.

Hluboká vnitřní souvislost mezi poslušností a požehnáním a neposlušností s prokletím (Dt 11,26–28; Iz 1,19n) způsobuje, že např. Dt 29,11 může mluvit o uzavření smlouvy s Hospodínem pod kletbou a Za 5,3 nazývá „kletbou“ Desatero. Slovo Boží milosti a slovo soudu je totožné; slovo, které zvětšuje milost, zároveň představuje odsouzení pro toho, kdo se staví proti Bohu, a stává se pro něj kletbou. Dopadá-li Boží prokletí na neposlušné lidi, neznamená to pouze jejich odstranění, nýbrž daleko spíše reálný dopad jeho smlouvy (Lv 25,14–45). Apoštol Pavel aplikuje tuto pravdu při výkladu zvěsti o vykoupení. Zákon se stává prokletím pro toho, kdo jej nenaplní (Ga 3,10), avšak Kristus je Vykupitelem právě proto, že se stal pro nás prokletím (Ga 3,13), což stvrzuje sám způsob jeho smrti, neboť „zlořečený je každý, kdo visí na dřevě“. Tento citát z Dt 21,23, kde „zlořečený Bohem“ znamená „pod Boží kletbou“, ukazuje Boží prokletí hříchu, které dopadlo na Pána Ježíše Krista, když se namísto nás stal prokletím.

Hebr. kořen *hāram* znamená „oddělit od společenství“ (Koehler, *Lexicon*, s. v.). Plyne to ze SZ užití termínu. Obecně se slovo vztahuje na věci člověku běžně dostupné, které jsou mu však odňaty či vzdáleny s určitým cílem.

1. Lv 27,29 („oddán“) se pravděpodobně vztahuje na trest smrti. Popravě v tomto případě nelze uniknout. 2. Ez 44,29; Nu 18,14 mluví o obětech Bohu (*hērem*), oddělených výhradně ke kultickým účelům. Lv 27,21nn vede paralelu mezi *hērem* a *qōdeš* = svatost, aby se zdůraznilo dvě strany bezpodmínečného zasvěcení Bohu (*hērem*). To, co je odděleno, Bůh přijímá a označuje svou pečeti (*qōdeš*), což znamená vyjmutí z lidského dosahu.

3. Charakteristicky je slova užito pro „úplné zničení“. Někdy má důvod v Božím hněvu (Iz 34,5), ale častěji slouží k odstranění zlobné nákyzy pro dobro Izraele (Dt 7,26; 20,17). Jakýkoli kontakt s „odděleným“ může vést ke sdílení jeho osudu (Joz 6,18; 7,1,12; 22,20; 1 S 15,23; 1 Kr 20,42). Akána i jeho dům nakonec postihl stejný osud jako Jericho, zatímco Rachab unikla prokletí tím, že se ztotožnila s Izraelem, čímž zachránila i svou rodinu (Joz 6,21–24; Sd 21,11).

4. Duchovně znamená *hērem* Boží soud nad hříšníkem, který nečiní pokání (Ma 3,24), sr. NZ, *anathema* (\*ANATĚMA), Ga 1,8n; 1 K 16,22; Ř 9,3.

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel*, 1–2, 1926; 3–4, 1940 *passim*; D. Aust *et al.*, „Curse“, *NIDNTT* 1, str. 413–418; H. C. Berichs, *JBL* 13, 1963; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, 1962, str. 201nn; J. B. Lightfoot, *Galatians*, 1880, viz 3,10.13 a 152–154.

J.A.M.

**KLÍČ** (hebr. *maṣīṭeah* = otvírač; ř. *kleis* = klíč). V doslovném smyslu se slovo vyskytuje jen v Sd 3,25. Klíč představoval plochý kousek dřeva opatřený čepy, které odpovídaly otvorům západky. Závorá se nacházela uvnitř a zapadala do otvoru v zárubni. Zamýkala tak, že čepy zapadaly do otvorů západky ze svislého kusu dřeva (zámku) připevněného na vnitřní straně dveří. Při otvírání bylo třeba vsunout dovnitř

ruku otvorem ve dveřích (sr. Pís 5,4) a nadzvednout čepy závorý pomocí odpovídajících čepů klíče (F. F. Bruce in *NBCR*, str. 260). Obvyklejší biblický význam klíče je symbol moci a autority (např. Mt 16,19; Zj 1,18; Iz 22,22).

Viz také \*MOC KLÍČŮ.

J.D.D.

**KNĚŽÍ A LÉVIJCI** Vztah mezi kněžními, kteří jsou potomky Áronovými, a lévijci, ostatními členy kmene Lévi, je jedním z nejpálčivějších problémů SZ kultu. Každé pojednání o lévijcích musí počítat s biblickými důkazy, s rekonstrukcí Julia Wellhausena i s pracemi některých moderních badatelů, které reagovaly na jeho evoluční přístup.

## I. Biblické údaje

## 1. Pentateuch

Lévijské se v Pentateuchu dostávají do popředí ve spjitosti s Mojžíšem a Áronem (Ex 2,1–10; 4,14; 6,16–27). Když Áron připustil, aby lid uctíval zlaté tele (Ex 32,25nn), právě lévijské vykonali trest na přestupnicích. Tato úkazka věrnosti Bohu může částečně vysvětlit, proč dostal tento kmen v zákonodárství Pentateuchu tak pozoruhodnou zodpovědnost.

Úloha lévijců jako služebníků u stanu setkávání se dopodrobna vysvětluje v knize Numeri, ale naznačuje ji už Ex 38,21, kde pod dohledem Áronova syna Ítamara pomáhají při stavbě Hospodinova příbytku. V pravidlech daných pro pochod pouští je kmen Lévi Bohem oddělen od ostatních kmenů a má za úkol skládat, nést a stavět stan setkávání (Nu 1,47–54). Synové Léviho tedy tábořili okolo příbytku a zřejmě sloužili jako nárazník, chránící ostatní kmény před Božím hněvem, který jim hrozil, pokud by se přiblížili k stanu setkávání nebo se dotkli jeho vybavení (Nu 1,51.53; 2,17).

Lévijské měli za úkol pomáhat kněžím. Kněžský úřad vykonávat nesměli, ten byl svěřen pod trestem smrti výhradně Áronovým synům (Nu 3,10). Lévijské vykonávali především manuální práce spojené s péčí o stan setkávání (Nu 3,5nn). Kromě toho významně sloužili svým soukmenovcům tím, že zastupovali jejich prvorozené, na něž měl Bůh právo, neboť při vyjití z Egypta ušetřil izraelské prvorozence (sr. Ex 13,2nn.13). Jako zástupci prvorozených ze všech kmenů (Nu 3,40nn) byli lévijské částí „dalekosáhlého principu zástupnosti“, jehož prostřednictvím se realizovala představa o lidu, zcela závislém na svém Bohu (sr. H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1953, str. 219–221).

Na každou lévijskou čeleď připadala určitá specifická povinnost. *Kehatovci* (počet 2 750 ve věkové skupině od 30 do 50 let podle Nu 4,36) dostali na starost přenášení svatých předmětů z vybavení svatyně, které ovšem nejdříve kněží museli pečlivě zabalit, neboť pouze oni se jich mohli dotknout (Nu 3,29–32; 4,1nn). Na kehatovskou čeleď dohlížel Áronův syn Eleazar. Synové *Geršóna* (počet 2 630; Nu 4,40) pečovali o příkryvku stanu, zástěny a závěsy pod dohledem Áronova syna Ítamara (Nu 3,21–26; 4,21nn). *Merařovo* synové (počet 3 200; Nu 4,44) měli za úkol nést a vztýčovat kostru stanu setkávání i sloupy nádvoří (Nu 3,35–37; 4,29nn).

Zástupnou roli lévijců symbolizují obřady jejich očištění a oddělení (Nu 8,5nn) a např. i skutečnost, že Izraelci (zřejmě prostřednictvím náčelníků kmenů)

vkládali na lévijské ruce (8,10), a tak je potvrzovali jako náhradu za sebe (sr. Lv 4,24 atd.). Kněží obětovali lévijské jako obět podávání Izraelců (patrně je přiváděli k oltáři a potom zase odváděli; 8,11), což naznačuje, že lévijské byli dáni Izraelcům k tomu, aby za ně sloužili Áronovým synům. Jasně to vidíme v 8,16nn, kde se synové Léviho nazývají *n<sup>z</sup>‘tūnīm* = dary.

Služby se ujmali ve věku 25 let a setrvali v ní do 50, kdy odcházeli na jakýsi částečný odpočinek a vykonávali už jen omezené množství povinností (Nu 8,24–26). Pravděpodobně existovalo pětileté období zaučování, neboť plnou odpovědnost za péči o příbytek a jeho vybavení měli lévijské až od 30 let (Nu 4,3nn). Když David zbudoval pevné místo pro schránu smlouvy, věková hranice se snížila na 20 let, protože již nebylo zapotřebí dospělých lévijců, kteří by sloužili jako nosiči (1 Pa 23,24nn).

Úloha zastupovat lid přinesla lévijcům i jistá privilegia. Neobdrželi sice dědičný podíl půdy (tzn. nedostali žádnou část země k výhradnému užívání: Nu 18,23n; Dt 12,12nn), ale žili z desátků, které Izraelci odevzdávali. Kněžím zase patřila ta část darů, jež nebyla spálena při obětování, prvotiny stád a dobytka a desetina desátků lévijců (Nu 18,8nn.21nn; sr. Dt 18,1–4). Někdy dostávali lévijské i kněží část válečné kořisti (např. Nu 31,25nn). Navíc měli lévijské dovoleno sídlit ve 48 pro ně vydělených městech (Nu 35,1nn; Joz 21,1nn), kolem nichž byla pro ně vymezena část pastvin. Šest z těchto měst, tři na každé straně Jordánu, sloužilo jako města \*útočištná.

Přechod od putování k usedlému životu v Kenaanu (anticipovaný v Nu 35 zakládáním útočištných měst) s sebou přinesl jak rostoucí zájem o blaho lévijců, tak i rozšíření jejich povinností, neboť bylo zapotřebí reagovat na decentralizovaný způsob života. V Deuteronomiu se klade velký důraz na povinnosti Izraelců vůči synům Léviho, kteří měli také mít podíl na radosti ostatních kmenů (12,12), na desátkách a určitých darech (12,18n; 14,28n) i na hlavních slavnostech, hlavně na svátku týdnů a stánků (16,11–14). Lévijské žijící rozptýlené v různých částech země se měli podílet na službě i obětech stejnou měrou jako jejich bratři, kteří sídlili při hlavních svatyních (18,6nn).

Zatímco pro knihu Numeri je typické, že nazývá kněze *syny Áronovými* (např. 10,8), Deuteronomium často používá výraz *lévijští kněží* (např. 18,1). Někteří badatelé (viz níže) proto zastávají názor, že v Deuteronomiu neexistuje rozdíl mezi knězem a lévijcem, avšak v Dt 18,3nn je kněžím přiřčen jiný podíl než lévijcům v 18,6nn, což svědčí o trvání rozdílu. Spojení „lévijští kněží“ (např. Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9; sr. Joz 3,3; 8,33) pravděpodobně znamená „kněží kmene Lévi“. Deuteronomický zákoník jim přidává k péči o svatyni řadu dalších povinností: působí jako soudci v případech, které se obtížně rozhodují (17,8n), kontrolují dohled nad malomocnými (24,8), střeží knihu Zákonu (17,18) a pomáhají Mojžíšovi při obřadu obnovy smlouvy (27,9).

Úřad velekněze (hebr. *hakkōhēn* = kněz [Ex 31,10 atd.]; *hakkōhēn hammāšīah* = pomazaný kněz [Lv 4,3 atd.]; *hakkōhēn haggādōl* = přední kněz [Lv 21,10 atd.]) vykonával z čeledi Kehatovců nejstarší zástupce Eleazarovy rodiny, pokud se na něj nevztahovala omezení uvedená v Lv 21,16–23. Byl vysvěcen stejně jako ostatní kněží a měl tytéž každodenní povinnosti. Jen on mohl oblékat speciální kněžské roucho (Ex 28; \*NĀPRSNIK NEJVYŠŠÍHO KNĚZE, \*TERBAN, \*ODĚV) a vy-

kládal losy (\*URIM A TUMIM). V den \*smíření zastupoval vyvolený lid před Hospodinem a postříkal krví obětního kozla stůl milosrdenství (\*OBĚT A OBĚTOVÁNÍ).

### 2. Přední proroci

V knize Jozue hrají kněží důležitější úlohu než lévijci, a to především v příběhu o překročení Jordánu a dobytí Jericha. Někdy jsou nazýváni „lévijští kněží“ (např. Joz 3,3; 8,33) a častěji jen „kněží“ (např. Joz 3,6nn; 4,9nn). Jejich prvořadým úkolem bylo nosit schránu smlouvy. O stanu setkávání, o něž lévijci pečovali, se zde nemluví (s možnou výjimkou verše 6,24) až do chvíle, kdy jej po dobytí Kenaanu postavili v Šilu (18,1; 19,51). Nesení schrány bylo zjevně svěřeno kněžím a nikoli Kehatovcům (sr. Nu 4,1,5), neboť tyto cesty měly mimořádný význam: Hospodin, jehož přítomnost schrána symbolizovala, kráčel v čele jako dobyvatel. Lévijci se dostali do popředí, až když nastal čas rozdělení země (sr. Joz 14,3nn). Jasně se udržuje rozlišení kněží a lévijců: lévijci připomínají knězi Eleazarovi a Jozuovi Mojžišův příkaz týkající se lévijských měst (Joz 21,1–3); Kehatovci se dělí na dvě skupiny – na ty, kdo odvozují svůj původ od Árona (tj. kněží), a na ostatní (Joz 21,4n).

Všeobecný úpadek bohoslužebného života v době mezi dobytím Kenaanu a založením království ilustrují dva lévijské příběhy v knize Soudců. Lévijci Mikovi (Sd 17–18) je řečeno, aby odešel z Betléma a stal se členem čeledi Judovy. Jak mohl být najednou z Léviova i Judova rodu? Odpověď závisí na tom, zda můžeme lévijce ztotožnit s \*Jónatanem, synem Geršoma (18,30). Jestliže se jedná o jednu a tutéž osobu (což je pravděpodobné), pak lévijcův vztah k Judovi musí být geografický a nikoli genealogický, navzdory označení „z Judovy čeledi“ (17,7). Pokud nejde o stejného muže, pak pasáž naznačuje, že v tomto období se i muži z jiných čeledí směli připojit ke skupině kněží. To by mohl být případ Efrajimec \*Samuela (sr. 1 S 1,1; 1 Pa 6,28). Existují určité důkazy o tom, že pojmenování *lévijec* snad označovalo funkci a znamenalo „ten, který je zavázán přísahou“. Stejně tak mohlo být označení čeledi (sr. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*<sup>3</sup>, 1953, str. 109, 204nn); avšak T. J. Meek (*Hebrew Origins*<sup>3</sup>, 1960, str. 121nn) zastává názor, že lévijci byli nejdříve světským kmenem, který převzal kněžskou funkci nejen v Izraeli, ale snad také v Arabii. Hrnzý příběh o lévijci a jeho ženě (Sd 19) je dalším důkazem o putování lévijců a o obecném úpadku tohoto období. Absence centrální autority vedla k omezení vlivu, jenž měla ústřední svatyně v Šilu (Sd 18,31), a umožnila vznik řady svatyní, které nevaly Mojžišovskému zákonu jen malou pozornost.

Lévijci se objevují ve zbytku Předních proroků jen zřídka, obvykle ve spojení s povinností nosit schránu smlouvy (1 S 6,15; 2 S 15,24; 1 Kr 8,4). Když dal \*Jarobeám I. postavit svatyně v Danu a Bét-elu, „nádělal ze spodiny lidu kněze, kteří nepocházeli z Léviůvců“, pravděpodobně proto, aby co nejdříve zpřetrhal svazky s jeruzalémským chrámem (1 Kr 12,31; sr. 2 Pa 11,13n; 13,9n). Důležitým rysem monarchie v obou královstvích byla panovníkova kontrola nad střediskem kultu.

### 3. Letopisy

Autor knih \*Paralipomenon má sklon zdůrazňovat roli lévijců a doplňuje je jejich službě řadu detailů, které autoři knih Královských vynechali. V rodopisech

v 1 Pa 6, kde se také popisuje úloha Áronových synů (6,49–53) a rozmístění lévijských měst (6,54–81), se zvláštní pozornost věnuje lévijským zpěvákům (Hémanovi, Asafovi, Étanovi a jejich synům), jimž David světil starost o chrámovou hudbu (6,31nn; sr. 1 Pa 15,16nn). Seznam lévijců v 1 Pa 9 je problematický. Podobnost mezi ním a soupisem v Neh 11 vedl některé badatele k tomu, že jej začali považovat za seznam lévijců, kteří se vrátili do Jeruzaléma z babylónského zajetí (sr. 1 Pa 9,1). Jiní (např. C. F. Keil) jej považují za soupis rozdílných obyvatel Jeruzaléma. Pečlivě organizované rozdělení povinností i počet zapojených lévijců (sr. např. 212 vrátných prahů z 1 Pa 9,22 a 93 z 1 Pa 26,8–11) naznačuje, že se jedná o období po Davidově vládě. Lévijci úzce spolupracovali se syny kněží (sr. 1 Pa 9,28nn), starali se o svaté nádoby a předkládali chleby, což by mohlo naznačovat, že se přísné rozdělení povinností zmíněné v Nu 4 a 18 přestalo v době království uplatňovat, snad proto, že nebyl dostatečný počet Áronových synů (počet 1 760 v 1 Pa 9,13 zřejmě označuje početní stav celého kmene, nikoli představitelů rodů) pro vykonávání kněžské funkce. A tak ke svému úkolu zpěváků a hudebníků, strážců prahů, nosičů atd. museli lévijci přidat ještě přípravu obětí, udržování nádvoří a komnat, očisťování svatých předmětů, dále museli chystat předkládaný chléb, přidavné oběti, nekvašený chléb, zápalné oběti atd. (23,14).

Davidovy příkazy v 1 Pa 23 ilustrují dva převládající faktory, které vedly k podstatným změnám v úřadu lévijců:

a) schrána smlouvy byla natrvalo umístěna v Jeruzalémě, čímž začala být všechna nařízení týkající se přenášení přebytku zbytečná.  
b) veškerá zodpovědnost za oficiální kult (a za všechny související věci) se soustředila do rukou krále. Hebr. pojetí osobnosti krále vidělo v králi velkého otce národa a charakter Izraele se odvíjel od jeho vlastnosti. Stejně jako David přenesl ústřední svatyni do Jeruzaléma (1 Pa 13,2nn) a zavedl pravidla jejího chodu (1 Pa 15,1nn; 23,1nn), která byla v souladu s Mojžišovými zákony, tak také Jeruzalém podle plánu svého otce vystavěl a zasvětil chrám, na jehož obřady dohlížel (1 Pa 28,11–13; 2 Pa 5–8; především 8,15: „Co se týká kněží a lévijců, neuchýlili se od králova příkazu v žádné věci...“).

Podobně Jósafat vysílá prince, lévijce a kněží, aby v Judsku vyučovali Zákonu (2 Pa 17,7nn), a ustanovil konkrétní lévijce, kněží a představené rodů jako soudce v Jeruzalémě (2 Pa 19,8nn) pod dohledem velekněze. Jóaš (2 Pa 24,5nn), Chizkijáš (2 Pa 29,3nn) a Jósijáš (2 Pa 35,2nn) dohlíželi nad lévijci a kněžím a znovu je uvedli do jejich funkcí podle davidovského způsobu.

Diskutabilní zůstává otázka vztahu mezi lévijským a prorokým úřadem. Byli někteří lévijci kultickými proroky? Na tuto otázku nedovedeme jednoznačně odpovědět, ale existují jisté důkazy o tom, že lévijci někdy i prorokovali: Jachziel, lévijec ze synů Asafových, prorokoval Jósafatovo vítězství nad moábsko-amónovskou koalici (2 Pa 20,14nn) a lévijec Jedútún je označen jako králův *vidoucí* (2 Pa 35,15).

### 4. Zadní proroci

Izajáš, Jeremjáš a Ezechiel se úlohou lévijců v době po babylónském zajetí dotýkají jen stručně. V Iz 66,21 se píše o tom, že Hospodin shromáždí rozptýlené Izraelce (nebo snad obráceně pohany), aby mu sloužili

jako kněží a lévijci. Jeremjáš předvidá smlouvu s lévijskými kněžím (anebo snad kněžím a lévijci; sr. Syr. a Vulg.), která je stejně závazná jako Boží smlouva s Davidovým rodem (sr. 2 S 7). Ezechiel ostře rozlišuje mezi lévijskými kněžím, které nazývá Sádokovci (např. 40,46; 43,19) a lévijci. Sádokovci zůstali věmi Hospodinu (44,15; 48,11), zatímco lévijci odešli za modlami, a proto se nesmějí přiblížit k oltáři a dotýkat se nejsvětějších předmětů (44,10–14). Ezechielův návrh je návratem k pečlivému dělení na kněží a lévijce, které nalézáme v knize Numeri, v protikladu k volnějšímu přístupu, převládajícímu v době království.

### 5. Písemnosti z poexilní doby

S Ješuu a Zerubábelem se vrátilo 341 lévijců (Ez 2,36nn), 4 289 členů kněžských rodů a 392 chrámových nevolníků (*n' t'f'nm* = darovaný; jednalo se pravděpodobně o potomky válečných zajatců, kteří byli donuceni vykonávat službu v chrámě; sr. Joz 9,23,27; Ez 8,20). Rozdíl mezi velkým počtem kněží a relativně nízkým počtem lévijců lze přičíst skutečnosti, že mnoho lévijců mělo v době zajetí kněžský status. Ostatní lévijci, pečující o praktickou údržbu chrámu, zřejmě s návratem otáleli (Ez 8,15–20). Lévijci hráli důležitou úlohu při kladení základů chrámu (Ez 3,8nn) a při jeho vysvěcení (Ez 6,16nn). Jakmile Ezdráš sehnal pro svoji skupinu lévijce (Ez 8,15nn), zavedl reformu, která zakazovala manželství s cizinkami, protože do smíšených manželství vstupovali i lévijci a kněží (Ez 9,1nn; 10,5nn).

Podobně i Nehemjáš zapojil lévijce a kněží do jejich povinností v plném rozsahu. Když opravili svůj úsek hradeb (Neh 3,17), začali pilně vysvětlovat lidu Boží zákon (Neh 8,7–9) a účastnili se náboženského života národa (Neh 11,3nn; 12,27nn). Měli od lidu dostávat desátky a sami zase dávali desátky Áronovým synům (Neh 10,37nn; 12,47). Úpadek kultu v době Nehemjášovy nepřítomnosti v Jeruzalémě ukázal potřebu ústřední autority, jež by posílila lévijská práva: když Amónovci Tóbijášovi povolili obsadit komoru, která sloužila jako zásobárna na lévijské desátky (Neh 13,4nn), lévijci přišli o materiální podporu, a tak opustili chrám a rozprchli se ke svým polím, aby si zajistili obživu (Neh 13,10nn).

Snad právě tohoto období se týká Mal 1,6nn; ve 2,4nn se hovoří o tom, že kněží dali přednost osobnímu zisku před odpovědností učit Zákonu, která vyplývala ze smlouvy, a že přinášeli oběti zmrzačených a nemocných zvířat. Pro Malachiáše bylo očistění synů Léviho jedním z ústředních Božích eschatologických pověření (3,1–4).

Nejvyšší kněžství zůstalo v Eleazarově rodu až do doby Itamarova potomka \*Elího. Kvůli spiknutí musel Šalomoun zapudit \*Ebjátara (1 Kr 2,26n). Zpět do Eleazarova rodu se úřad vrátil v osobě \*Sádoka a zůstal zde až do doby, kdy politické intriky vedly k sesazení Oniase III. seleukovským králem Antiochem Epifanem (asi r. 174 př. Kr.). Od té doby přešel tento úřad do rukou vládnoucí moci.

### II. Wellhausenova rekonstrukce

Rozvoj pramenné hypotézy, která zdůrazňuje poexilní datum kompilace kněžského zákoníku (\*PENTATEUCH), přinesl s sebou radikální přehodnocení vývoje izraelského kultu. Klasickým dílem tohoto nového hodnocení je *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878) od Julia Wellhausena (1844–1918).

Podle autora znamenal Ezechielův výnos, jenž lévijcům zakazoval vykonávat kněžské povinnosti (44,6–16), rozhodující moment pro vztah mezi kněžem a lévijcem. Z toho Wellhausen vyvodil dva závěry:

1. Oddělování svatého od nečistého vytvořilo součást chrámové procedury, což naznačuje využívání pohanských chrámových služebníků (viz výše).

2. Ezechiel snížil lévijce, kteří dosud vykonávali kněžskou funkci, na úroveň chrámových nevolníků. Výjimkou byli Sádokovci, protože sloužili v hlavní svatyni v Jeruzalémě a na rozdíl od lévijců se neposkvrnili službou na návrších po celé zemi. Když se Sádokovci ohrazovali proti tomuto výsadnímu postavení, argumentoval jim Ezechiel „morálními“ důvody. Dá se však říci, že toto oddělení kněží a lévijců vlastně nevzniklo na základě jejich morálky, ale bylo náhodné (prostě došlo k tomu, že kněží byli v Jeruzalémě a lévijci na návrších). Wellhausen tak dochází k závěru, že kněžský zákon z Numeri v Ezechielově době neexistoval.

Jelikož je áronské kněžství zdůrazněno pouze v kněžském zákoníku, pohlíží na něj Wellhausen jako na fikci, která měla pomoci zakotvit kněžství v Mojžišově době. Rodopisy v knihách Paralipomenon představují umělou snahu propojit syny Sádokovy s Áronem a Eleazarem.

Ústředním bodem Wellhausenovy rekonstrukce byl zářející kontrast mezi „propracovaným systémem“ náboženských obřadů na poušti a jejich decentralizací v období soudců, kdy (jak vidíme v Sd 3–16) bohoslužba hrála zjevně vedlejší úlohu. Toto druhé období vzal Wellhausen za autentickou dobu vzniku izraelské bohoslužby, jež se podle něj vytvořila tak, že představitelé rodů přinášeli své vlastní oběti a postupně některé rody (jako např. rod Elího v Šilu) získávaly v jednotlivých svatyních výsadní postavení. Zjevným příkladem kontrastu mezi složitostí kultu v období putování pouští a jeho prostotou v době osídlení je skutečnost, že Efrajimec Samuel spal v noci vedle Boží schrány (1 S 3,3), tedy na místě, kam podle Lv 16 směl vstoupit pouze jednou do roka nejvyšší kněz.

Když Šalomoun vybudoval pro schránu trvalý stánek, vzrostl tím význam jeruzalémských kněží (vedených Sádokem, jehož ustavil do funkce David). Podobně tomu bylo i v Izraeli: Jarobeámovy svatyně byly místem královského kultu a byly mu přímo odpovědné (Am 7,10nn). V Judsku dosáhl proces centralizace vrcholu za Jósijášových reforem, kdy došlo ke zničení svatyní „návrší“. Jejich kněží byli degradováni do podřízeného stavu vzhledem k centrální svatyni, což připravilo cestu Ezechielově snížení lévijců.

Na pozadí této evoluční schématické zhodnotil Wellhausen různé vrstvy Pentateuchu a našel pozoruhodné shody. V zákonech J (Ex 20–23; 34) není kněžství uvedeno, zatímco ostatní části J označují Árona (Ex 4,14; 32,1nn) a Mojžiše (Ex 33,7–11) za zakladatele kněžstva. Zmínky o jiných kněžích (např. Ex 19,22; 32,29) Wellhausen zamítl a považoval je za interpolace. Za počátek používání jména *lévijci* pro kněží považoval D (Dt 16,18–18,22). Kněžství se stalo dědičným nikoli za Árona (jenž se podle Wellhausena „původně v J nevyskytoval, ale za své uvedení vděčí redaktorovi, který spojil J a E“), nýbrž v době izraelského království, za synů Sádoka. Wellhausen rozpoznal základní autentičnost zahrnutí Léviho mezi kmény, jež obdržely požehnání v Gn 49, ale tvrdil, že tento kmen „hned v počátcích vymizel“ a že domnělé spojení mezi oficiálním používáním výrazu *lévijec*



## KNĚŽÍ A LÉVIJCI

a kmenem Lévi bylo vytvořeno uměle.

Kněžský zákoník (P) nejenom posílil moc kněžstva, ale také zavedl jeho základní hierarchické rozdělení – oddělení kněží (Áronovi synové) od lévičů (zbytek kmene). Zatímco tedy Deuteronomista mluvil o lévijských kněžích (tj. o kněžích z rodu Léviova), kněžští autoři, především pisatel knih Paralipomenon, hovořili o kněžích a lévičích.

Další kněžskou inovací byla postava velekněze, která se objevuje mnohem více v knihách Exodus, Leviticus a Numeri než kdekoliv jinde v předexilní literatuře. V historických knihách dominoval v náboženství král, kdežto v kněžském zákoníku to byl nejvyšší kněz, jehož vznešený status mohl podle Wellhausenova pouze odrážet dobu, kdy světskou vládu Judska drželi v rukou cizinci a kdy Izrael nebyl ani tolik národem, jako spíše sakrálním společenstvím – tedy v období po babylónském zajetí.

Stačí nahlédnout do reprezentativních prací (Max Loehr, *A History of Religion in the Old Testament*, 1936, např. str. 136–137; W. O. E. Oesterley a T. H. Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, např. str. 255; R. H. Pfeiffer, *LOT*, 1948, např. str. 556–557), abychom pochopili, s jakou houževnatostí Wellhausenova rekonstrukce přetrvává.

## III. Některé reakce na Wellhausenovu rekonstrukci

Mezi konzervativními bohoslovci, kteří se pokusili vyvrátit Wellhausenovu teorii, stojí za povšimnutí tři významná jména: James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), O. T. Allis (*The Five Books of Moses*<sup>2</sup>, 1949, str. 185–196), G. Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, str. 66–71).

Základem Wellhausenovy teorie je předpoklad, že lévičci přizvaní ke službě v hlavní svatyni (Dt 18,6n) byli vlastně kněží, zbavení své funkce po zrušení posvátných návrší za Jósijášovy reformy. Ovšem pro takový předpoklad chybí solidní důkazy. Naproti tomu 2 Kr 23,9 potvrzuje spíše opak: kněží posvátných návrší nepřišli k oltáři Hospodinovu v Jeruzalémě. Klíčový názor, že Deuteronomium nerozlišuje důsledně kněží a lévičce, jsme již prodiskutovali výše a mohli jsme vidět, že mezi nimi existovala zřetelná dělicí čára na základě toho, jaké měl vůči nim lid povinnosti (Dt 18,3–5,6–8). Neobstojí ani názor, že spojení „lévičtí kněží“ (Dt 17,9,18; 18,1; 24,8; 27,9), které nikde jinde v Pentateuchu nenalézáme, je argumentem pro to, že Deuteronomium oba úřady záměrně spojuje. Toto označení pouze ukazuje vztah mezi kněžstvem a jejich kmenem. To může potvrzovat i 2 Pa 23,18 a 30,27, kde se odlišují „lévičtí kněží“ od ostatních lévičů (30,25), vrátných, atd. (23,19).

Wellhausen a někteří další badatelé často upozorňovali na viditelný rozpor mezi zákonem o \*desátcích v Nu 18,21nn (sr. Lv 27,30nn), který vyděluje desátky pro lévičce, a jeho obdobou v Dt 14,22nn, kde se Izraelcům dovoluje, aby jedli z desátek při obětním jídlu společně s lévičci. Judaismus ve své tradici spojil tyto texty tak, že desátek v Deuteronomiu nazval „druhým desátkem“, např. v talmudském traktátu *Ma'aser Šeni*. Přijatelnější je však vysvětlení od Jamese Orra (*op. cit.*, str. 188–189). Tvrdí, že zákony v Dt se vztahují k době, kdy se předpisy o desátcích (a o lévijských městech) nedaly plně uplatňovat, protože ještě nebylo dokončeno osídlení země a neexistovalo žádné ústředí, z něhož by se prosazovalo jejich dodržování. Jinak řečeno, Nu 18,21nn píše o tom, co

by mělo být pro Izrael ideálem, zatímco Dt 14,22nn předkládá prozatímní program pro dobu dobývání a osídlování.

Ustředním bodem Wellhausenovy rekonstrukce je jeho výklad Ezechielovy degradace lévičů (44,4nn), v němž vidí důkaz původního konfliktu kněží (potomků Sádokových) a lévičů (tj. kněží, kteří podlehli modloslužbě na „návrších“). Avšak James Orr (*op. cit.*, str. 315–319, 520) upozorňuje na žalostný stav kněžstva krátce před Ezechielovým vystoupením. Ezechiel ve skutečnosti nezavedl nový řád, ale degradaci lévičů spíše znovuobnovil řád starý, neboť je nepřipravil o jejich privilegia, nýbrž o ta, která si užívali v období království, a odkázal tak modloslužebné kněží do existující nižší třídy lévičů. Povaha ideálního Ezechielova prohlášení rovněž nepředpokládá doslovné uskutečnění lévijské degradace. Ezechielův tón ostře kontrastuje s kněžským zákoníkem, který neví nic o degradaci, a zdůrazňuje především Boží pomazání. Navíc nejsou kněží v P syny Sádokovými, ale Áronovými.

Wellhausenova škola časově zařadila velekněžský úřad do období po babylónském zajetí. I když se samotný titul v předexilních spisech vyskytuje pouze v 2 Kr 12,10; 22,4,8; 23,4 (textová kritika tyto verše obvykle považuje za poexilní interpolace), existenci tohoto úřadu potvrzuje titul „kněz“ s členem určitým (např. Achímelek, 1 S 21,2; Jójada, 2 Kr 11,9n,15; Uriáš, 2 Kr 16,10nn) a také skutečnost, že kněžství vyžadovalo administrativního správce, přestože hlavou kultu byl král. (Sr. J. Pedersen, *Israel*, 3–4, str. 189.)

Jechezkel Kaufmann zkoumá ve svém díle *The Religion of Israel* (1960) řadu Wellhausenových klíčových závěrů a hodnotí je jako neuspokojivé. Např. nejvyšší kněz zdaleka není královskou figurou odrážející poexilní duchovní vůdce, nýbrž věrně zrcadlí podmínky vojenského tábora, který je podřízen autoritě Mojžíše, a nikoli Árona (*op. cit.*, str. 184–187).

Kaufmann soustřeďuje pozornost na „jediný pilíř Wellhausenovy stavby, jímž pozdější kritika neotřásla“ – na rekonstrukci vztahu mezi kněžstvem a lévičci. Poznamenává, že neexistují žádné důkazy o tom, že by došlo k degradaci kněží z venkova, a upozorňuje na největší slabinu celé rekonstrukce: „Nic nepotvrzuje teorii, že ti kněží, kteří zbavili funkce své kolegy, viděli jako nevhodnější obdarit je bohatými kněžskými příspěvky. Teorie je ještě nepravděpodobnější, uvědomíme-li si, jak velký počet kněží (4 289, Ezd 2,36nn) a jak malý počet lévičů (341 lévičů a 392 chrámových služebníků, Ezd 2,43nn) existoval v době obnovy“ (str. 194).

Proč kněží uchovali příběh o věrnosti lévičů během Áronova selhání (Ex 32,26–29) a přitom záměrně přehlíželi modlářství, které bylo podle Wellhausenova důvodem jejich degradace, a přisoudili lévičům čest Božího povolání, a nikoli trest? Kaufmann potvrzuje, že lévičci byli v zajetí jasně oddělenou skupinou, a dokazuje, že by se nemohli vyvinout v samostatnou třídu v krátké době mezi Jósijášovou reformou (nemluvě o Ezechielově zavržení) a návratem, a to ještě na cizí půdě.

Kaufmannova vlastní rekonstrukce však také není zcela uspokojivá. Popírá dědičné spojení mezi syny Áronovými a lévičci, neboť považuje Áronovce za „staré pohanské kněžstvo Izraele“ (str. 197), a tudíž odmítá pevnou biblickou tradici spojující Mojžíše, Árona a lévičce (sr. Ex 4,14). V události se zlatým teletem se neknežský kmen Lévi přidal k Mojžíšovi

proti Áronovi, ale tím pádem se musel vzdát privilegia sloužit u oltáře s Áronovci (str. 198) a byl nucen spojčit se s tím, že bude *hierodules*. Tím vyvstává otázka, jak mohli Áronovci bez spojení s Mojžíšem přežít krizi se zlatým teletem a pokračovat dál jako kněží. Kaufmannův názor, že deuteronomické zákony byly sebrány v pozdějším období monarchie, tedy značně později než kněžské písemnosti, znamená snad spíš návrat ke starým kritickým pozicím (např. Th. Noeldke a další) nežli nový útok proti Wellhausenovi.

W. F. Albright odmítá lineární pojetí institucionální evoluce, která byla nosným pilířem Wellhausenova postoje, a zaznamenává, že Izrael by byl mezi svými sousedy skutečně unikátem, kdyby neměl v období soudců a později svého nejvyššího kněze, jemuž se obvykle říkalo pouze *kněz* (*Archaeology and the Religion of Israel*<sup>3</sup>, 1953, str. 107–108). To, že se v období království neklade žádný důraz na velekněžský úřad, odráží úpadek, zatímco po rozpadu království získalo kněžství znovu prestižní postavení. Albright přijímá historičnost Árona a nevidí důvod, proč by se Sádok neměl považovat za Áronovce. Dochází k závěru, že lévičci měli nejdříve funkční (viz výše) a teprve potom kmenový význam. Dále poukazuje na to, že někdy mohli být lévičci povýšeni na kněze a že „nesmíme ani přehlížet izraelskou tradici týkající se kněží a lévičů, ani považovat tyto třídy za pevně vymezené genealogické skupiny“ (*op. cit.*, str. 110).

Předpoklad vlastní Wellhausenově rekonstrukci, že stan setkávání v poušti byl idealizací chrámu a nikdy historicky neexistoval, je dnes téměř bezvýtku zavřzen (akčoli sr. R. H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, 1961, str. 77–78). Archeologický výzkum dokázal existenci schrán i přenosných svatostánků u sousedů Izraele. Zdaleka nejde o výplody fantazie z pozdějšího období, nýbrž, jak poznamenává John Bright, o „dědictví prvotní viry Izraele na poušti“ (*A History of Israel*, 1960, str. 146–147).

Poslední slovo k problematice vztahu kněží-lévičci určitě ještě nebylo řečeno. Údajů z období dobývání zaslíbené země a jejího osídlování máme poskrovnou. Je nebezpečné domnívat se, že zákonodárství Pentateuchu, které poukazuje na ideální stav, se vůbec kdy doslovně uskutečnilo. Dokonce ani tak dobří králové jako David, Jósafat, Chizkijáš a Jósijáš nebyli schopni zajistit naprostou shodu stavu věci s mojžíšovským vzorem. Avšak ještě nebezpečnější je domnívat se, že zákony neexistovaly, protože se nepodařilo uvést je důsledně do praxe. Spočívá-li argumentace v kombinaci evoluční rekonstrukce a textových úprav při absenci přímého důkazu, nejednou se takové interpretace biblické historie prokážou být příliš křehké na to, aby se trvale udržely tvář v tvář komplexnosti biblických údajů a realití semitské kultury. Wellhausenova důmyslná rekonstrukce lévijské historie by mohla být takovým případem.

**BIBLIOGRAFIE.** Kromě prací uvedených výše ještě: R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946, str. 65nn; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 1961; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, 1969; M. Haran *et al.*, „Priests and Priesthood“, *EJ*, 13, 1970; H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 1966.

## IV. Kněžství v Novém zákoně

## 1. Návaznost na Starý zákon

Až na výjimku kněze Diova chrámu, který chtěl obě-

tovat Pavlovi a Barnabášovi býka v Lystře (Sk 14,13), navazují zmínky o kněžích nebo veleknězi v Evangelích a ve Skutcích jak po historické, tak po duchovní stránce na SZ. Ke kněžovému úkolu v příběhu o milostránci Samařanovi (L 10,31) nebo k povinnostem „kněze jménem Zachariáš“, otce Jana Křtitele (L 1,5), není potřebný žádný výklad. Ježíš uznal ze zákona vyplývající úlohu kněží, když očistil malomocné (Mt 8,4; Mk 1,44; L 5,14; 17,14; viz Lv 14,3), a porovnával také svobodnější jednání některých SZ kněží s legalismem svých oponentů (Mt 12,4n). Neměl však žádné zásadní výhrady ohledně předepsané funkce chrámu a kněžství.

## 2. Konflikt s judaismem

Většinu zmínek o kněžích, obzvláště o nejvyšších, nacházíme v kontextu konfliktu. Podle Matoušova líčení byl velekněz zapojen do evangelijních událostí od začátku (Mt 2,4) až do konce (Mt 28,11). Jejich odpor narůstá úměrně s tím, jak se vyjasňují cíle a poslání Ježíšovy služby, např. ve chvíli, kdy vnesl námitky vůči zákonickému svěcení sabatu (Mt 12,1–7; Mk 2,23–27; L 6,1–5), nebo v podobenstvích, která odsuzují náboženské vůdce (Mt 21,45n). Rozhodující konflikt se očekával bezprostředně po Petrově vyznání v Caesareji Filipově (Mt 16,21; Mk 8,31; L 9,22), zesílil vjezdem do Jeruzaléma o květné neděli a vyčištěním chrámu, které vzápětí následovalo (Mt 21,15,23,45n; Mk 11,27; L 19,47n; 20,1), a dosáhl svého trpkého vyvrcholení Ježíšovým zatčením a odsouzením (Mt 26–27). O tomto konfliktu podává svědectví také Janovo evangelium (J 7,32,45; 11,47, kde farizeové mají účast na zločinu; 12,10, kde se nepřátelství zaměřuje na Lazara; 18,19,22,24,35, kde je zdůrazněna Kaifášova role při soudu nad Ježíšem; sr. 19,15).

Hlavní kněží (*archiereus*) ve snaze potlačit Ježíšův vliv málokdy jednali izolovaně. Podle projednávání otázky a podle okolností se k nim připojovali další členové velerady – sanhedrinu (*archontes*, L 23,13; 24,20), zákoníci (*grammateis*, Mt 2,4; 20,18; 21,15; 27,41; Mk 8,31; 11,27; 14,43,53; L 9,22) a starší (Mt 21,23; 26,3). Jednotné číslo „velekněz“ obvykle označuje kněze, který stál v čele Sanhedrinu (např. Kaifáš, Mt 26,57; J 18,13; Annáš L 3,2; J 18,24; Sk 4,6; Ananiáš, Sk 23,2; 24,1). Plurál „velekněží“ označuje členy kněžských rodů, kteří sloužili v Sanhedrinu. Byli to vládnoucí i bývalí velekněží spolu se členy hlavních kněžských rodů (Sk 4,6). J. Jeremias dokazoval, že „velekněží“ zahrnovali i chrámové úředníky, např. pokladníka a velitele stráže (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, str. 160nn).

Ježíšova smrt a vzkříšení konflikt nevyřešily, jak dokumentuje kniha Skutků. Apoštolské svědectví o Ježíšově zmrtvýchstání vehnalo sáduceje do boje bok po boku s velekněžími a dalšími chrámovými úředníky (Sk 4,1; 5,17). Za povšimnutí stojí role kněží ve vyprávění o Saulovi z Tarsu. Plánované pronásledování křesťanů v Damašku mělo viditelně oficiální pozehnání nejvyššího kněze (Sk 9,1n,14). O putujících „židovských zářikávačích“, kteří se snažili v Efezu napodobovat Pavlovy zázraky, se v NZ hovoří jako o sedmi synech Skévy, údajně židovského velekněze (Sk 19,13n). Pavel stál podobně jako jeho Pán před veleknězem Ananiášem, jenž na něj uvalil obvinění před místodržiteli Félixem a Festem (Sk 24,1nn; 25,1–3). Téměř nic tak zřetelně neilustruje radikálnost



změny, způsobené v Pavlově životě obrácením, jako proměna jeho postoje vůči kněžím: na počátku svého životního příběhu s pronásledovateli spolupracuje, na konci naopak s pronásledovanými.

### 3. Vyvrcholení v Kristu

Kořen tohoto konfliktu tvoří křesťanské přesvědčení a obava Židů, že Kristův život, smrt, vzkříšení a nanebevstoupení přinesly ukončení starých kněžských struktur. Ježíš sám sebe umísťuje do středu nové sacerdotální struktury – „zde je víc než chrám“ (Mt 12,6); „zbořte tento chrám, a ve třech dnech jej postavím“ (J 2,19); „Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45).

Tyto motivy spojuje a uspořádává jeden z NZ pisatelů – autor Listu Židům. Ve snaze dokázat, že křesťanská víra je nadřazena SZ způsobu bohoslužby a vlastně jej nahrazuje, znovu a znovu v tomto dopise zdůrazňuje, že Ježíše poslal Bůh (5,5–10), aby se stal novým, skutečným veleknězem, jenž se dokáže zcela vypouštět z lidským hříchem. Jeho kněžství, které nezůstává při kněžství řádu Áronova (7,11), ale sahá k Malkisedekovi (7,15–17), obsahuje dokonalost, jež ve starém systému obětí chybí (7,18):

- a) Je založeno na Boží přísaze (7,20–22).
- b) Trvá navěky, protože Kristus je věčný (7,23–25).
- c) Má podíl na dokonalosti Krista, který se nepotřebuje očisťovat od hříchu jako synové Áronovi (7,26–28).
- d) Pokračuje v nebi, kde sám Hospodin zbudoval skutečnou svatyni, zatímco Mojžišův stánek byl pouze její „náznak a stín“ (8,1–7).
- e) Je naplněním Božího zaslíbení nové smlouvy (8,8–13).
- f) Kristova oběť je platná „jednou provždy“ (7,27; 9,12), nepotřebuje opakování.
- g) Neobětuje se „krev býků a kozlů“, která nedokáže odstranit hřích, ale „tělo Ježíše Krista“. Touto obětí jsou věřící posvěceni (10,4,10).
- h) Výsledkem je skutečný a otevřený přístup k Bohu pro všechny křesťany, nikoli pouze pro členy kněžského řádu (10,11–22).
- i) Zaslíbení a očekávání jsou garantována Boží věrností a ujištěním o Kristově druhém příchodu (9,28; 10,23).
- j) Nejvyšší motivací pro život v lásce a spravedlnosti se stává dokonalé odpuštění (10,19–25).
- k) Zárukou účinnosti obětí v životě Božího lidu jsou Kristovy neustálé přimlavy za něj (7,25). I když si Pavel Kristovo kněžství nezvolil za hlavní téma svých epistol (zřejmě proto, že se jeho služba zaměřovala hlavně na pohany, kteří museli především poznat svobodu od Zákona a své místo, jež zaujímají v Božím plánu), můžeme být vděční, že se hluboké pravdy Listu Židům nacházejí mezi Božími dary kánonu Písma. Viz G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, str. 578–584.

### 4. Úloha církve

Církev jako Kristovo tělo a nový Izrael (sr. Ex 19,6) je pomazána ke kněžství ve světě – má roli zprostředkovatele, který hlásá Boží vůli lidstvu a na modlitbách přináší potřeby lidí před Boží trůn. Petr zmiňuje dvě povinnosti, jež z tohoto kněžství vyplývají:

- a) přinášet „duchovní oběti, milé Bohu pro Ježíše Krista“ (1 Pt 2,5), tzn. ctít Boha a konat jeho milující vůli;
- b) hlásat „mocné skutky toho, kdo vás povolal ze tmy

do svého podivuhodného světla“, tj. nést do světa své-  
dectví o jeho spasitelném díle (1 Pt 2,9).

Petrovo „královské kněžstvo“ se znovu objevuje ve Zj, kde je církev, již Kristus odpustil a kterou miluje, nazývána „královské kněžstvo Boha, [jeho] Otce“ (Zj 1,6; sr. 5,10; 20,6). Tato královská role s sebou nese nejen poslušnost Kristu, „vládci králů země“ (Zj 1,5), ale také spoluúčast na jeho vládě: „... a ujmou se vlády nad zemí“ (Zj 5,10; sr. 20,6). Zde se už kruh konfliktu úplné obrací: Kristus lid následovaný kněžstvem, které se postavilo proti svému Pánu, bude mít podíl na vítězství triumfujícího velekněze a stane se příkladem jeho milující vlády nad nepřátelským světem.

V NZ je kněžství církve kolektivní neboli všeobecné, tj. žádný jednotlivý služebník nebo vůdce nemá titul „kněz“. Nicméně poapoštolská díla se rychle začínají ubírat jiným směrem: Klement (95–96 po Kr.) vysvětluje křesťanskou službu ve spojitosti s veleknězem, kněžimi a lévijci (1. list Klementův 40–44); *Didaché* (13,3) připodobňuje proroky k velekněžím. Tertulián (*O křtu* 17) a Hippolytos (*Vyvrácení všech herezí*, Úvod) zřejmě jako první začali používat titul „kněz“ a „velekněz“ k označení křesťanských služebníků (asi 200 po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. T. W. Manson, *Ministry and Priesthood: Christ's and Ours*, 1958; G. Schrenk, *TDNT* 3, str. 247–251, 257–283; H. Seebas, *NIDNTT* 2, str. 232–236; J. Baehr, *NIDNTT* 3, str. 32–44. D.A.H.

**KNIDOS** Město v Kárii na JZ Malé Asie, kde Pavlova loď na cestě do Říma změnila kurz (Sk 27,7). Knidos měl status svobodného města a Židé tam žili již ve 2. stol. př. Kr. (1 Mak 15,23). J.D.D.

### KNIIHA BOJŮ HOSPODINOVÝCH

Dokument zmiňovaný a citovaný v Nu 21,14n. Citace končí slovem „moábského“ (v. 15), ale je možné, že i úryvky poezie ve vv. 17–18 a 27–30 pocházejí z téhož zdroje. Jednalo se evidentně o sbírku oblíbených písní, které připomínaly dřívější bitvy Izraelců. Jméno naznačuje, že Izraelci chápali Hospodina do slova jako svého vrchního velitele a svá vítězství přičítali jemu. Další podobnou sbírkou byla pravděpodobně Kniha Přímého z 2 S 1,18, zřejmě sestavená po Davidově smrti. Kniha Hospodinových bojů se patrně objevila ve stejném období. Někteří badatelé na základě LXX chtějí text Nu 21,14 opravit tak, aby zmínka o jakémkoli takovém spisu zmizela. D.F.F.

**KNIIHA JUBILEJÍ** Židovský spis z intertestamentární doby, který se dochoval pouze v etiopštině a částečně v latině, ale v nedávné době byly v Kumránu objeveny i jeho zlomky v původní hebrejštině. Tato kniha byla pravděpodobně napsána koncem 2. stol. př. Kr. v (proto)jessejských kruzích, krátce před vznikem kumránské sekty. V Kumránu se těšila velké oblibě, a proto tam respektovali její zvláštní právní předpisy a kalendář. (Jmenovitě ji cituje CD 16. 13n.)

*Kniha Jubilejí* představuje parafrázi Gn a prvních kapitol Ex v podobě midraše nebo legendy. Obsahuje podrobnou chronologii biblických dějin, rozpočítanou na jubilejní období dlouhá 49 let, přičemž každé z nich je rozděleno na 7 týdnů let a každý rok představuje sluneční rok o 364 dnech. K zjevení na Sinaji

dochází v 50. jubilejním období od stvoření světa. (Několik textů z Kumránu pracuje s jubilejními obdobími v historických a eschatologických úvahách.)

*Kniha Jubilejí* doplňuje biblické vyprávění o legendy o praotcích, pasáže z eschatologického procvotí a právníký materiál, který hovoří ve prospěch striktního sektářského výkladu Zákona. Autor se staví odmitavě vůči helénizujícím vlivům a oslavuje Zákon jako prvek, který Izraelce odlišuje od pohanů. I sluneční kalendář odděluje Izraelce od pohanů a věrné Izraelce od odpadlíků. Jediné tento kalendář zajišťuje, že se svátky budou slavit ve správné dny.

\*Kalendář v *Knize Jubilejí* čerpá z knihy *1 Henoch* a dodržoval se v Kumránu. Podle něho připadá určitý den v měsíci každoročně na stejný den týdne (např. Nový rok vždy na středu). Někteří badatelé se pokoušejí problém určení data poslední večere řešit teorií, že Ježíš slavil hod beránka podle tohoto kalendáře, tj. v úterý večer.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, 1902; G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, 1971; A. Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 1963. R.J.B.

**KNIIHA PŘÍMÉHO** V Joz 10,13 a 2 S 1,18 se píše o knize *jāšār* = vzpřímeného. Šalomounova slova v 1 Kr 8,12n lze podle LXX, kde jsou uvedena za 8,53, najít v „knize písní“. Jelikož „píseň“ = *šjr* značně připomíná *jšr*, může se jednat o tutéž knihu. Všechny tři uvedené citáty se vyznačují básnickým stylem. Je možné, že z této knihy pocházelo více citátů ze starověké poezie. Někteří vědci ji ztotožňují s „Knihou Hospodinových bojů“ (Nu 21,14). Vzhledem k tomu, že se tyto citace liší v metru, stylu i obecném obsahu a pocházejí z různých dob, není pravděpodobné, že by tato kniha představovala „národní epos“. Spíše jde o sbírku písní s krátkými historickými úvodů, sr. arab. antologie, např. *hamāsa*. Určitě byla sestavena za Šalomounovy vlády nebo později. Jméno *jāšār* se patrně vztahuje k \*Ješurónovi. Tištěné knihy Jašar jsou padětky z moderní doby.

BIBLIOGRAFIE. S. Mowinckel, „Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?“, *ZAW* 12, 1935, str. 130–152; R. K. Harrison, *IOT*, 1970, str. 669n.

A. van S.

**KNIIHA SMLOUVY** V Ex 24,7 Mojžiš čte „Knihu smlouvy“ (*sēper habb'rit*) jako základ Hospodinovy smlouvy s Izraelem při její ratifikaci na úpatí hory Sinaj. Snad se jednalo o Desatero z Ex 20,2–27. Stalo se však zvukem označovat jako „Knihu smlouvy“ oddíl Ex 20,22–23,33 (jenž zřejmě vznikl až po Desateru). V 2 Kr 23,22 a 2 Pa 34,30 představuje „Kniha smlouvy“ deuteronomistický zákon (\*DEUTERONOMIUM).

Zde se budeme zabývat oddílem Ex 20,22–23,33, který se konvenčně nazývá „Kniha smlouvy“ a je každopádně nejstarší kodifikací izraelského zákona, jakou máme k dispozici. Obsahuje „rozsudky“ (*mišpā'im* = precedenty) a „statuty“ (*d'ḥārim* = slova). „Rozsudky“ mají formu soudních zákonů: „Když člověk udělá to a to, zaplatí tolik.“ „Statuty“ mají kategorickou nebo „apodiktickou“ podobu: „(Ne)učiníš to a to.“ Někde uprostřed mezi těmito dvěma typy se nacházejí účastnické zákony (nazvané podle toho, že jsou vyjádřeny hebr. participiemi): „Kdo udělá to a to, bude usmrcen.“ Setkáme se s nimi často tam, kde je

v případě „rozsudku“ předepsán trest smrti.

Princip, podle něhož se při sestavování zákonů postupovalo, není na první pohled zřejmý, ale znalci přesvědčivě dokázali, že každá sekce spadá do oblasti jednoho z deseti přikázání. Kodex tak lze charakterizovat jako „midraš k Desateru“ (E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, str. 95; sr. A. E. Guilding, „Notes on the Hebrew Law Codes“, *JTS* 49, 1948, str. 43nn).

### I. Kulturní předpisy

Zákoník začíná dvěma kulturními předpisy. První zakazuje zhotovování bohů ze stříbra a zlata (Ex 20,22n), druhý předepisuje „oltář z hlíny“ (20,24–26), na rozdíl od honosnějších oltářů okolních národů, které se zpravidla zhotovovaly z otesaných kamenů a vystupovalo se k nim po schodech.

### II. Rozsudky

Následuje celá řada ustanovení precedenčního práva (21,1–22,16). Týkají se různých civilních a trestních případů, např. zacházení s hebrejskými otroky (21,2–6), prodeje dcery do otroctví (21,7–11), vraždy a zabíjení (21,12–14), nespravedlnosti k rodičům (21,15,17), únosu (21,16), ublížení na těle (21,18–27, včetně *lex talionis* 21,23–25), trkavého vola (21,28–32), neštěstí u zvířat (21,33n), zabíjení jednoho býka druhým (21,35n), krádeže (21,27–22,3), škody na obilí (22,4n), záruk a půjček (22,6–14), svedení (22,15n).

V této části zákoníku je nápadná příbuznost s jinými starověkými kodexy Blízkého východu – např. Ur-nammuna z Ur, Lipit-istara z Isinu, Bilalama (?) z Ešnunna a Chamurapiho z Babylónu, jež se v obecných liniích shodují s izraelským pojetím. Také chebejský zákoník se v několika detailech a uspořádání podobá Blízkému zákonům, ačkoli se od ostatních kodexů Blízkého východu liší tím, že odráží spíše in-doevropský princip odškodnění za nespravedlnost než semitský důraz na *talio* (odvetu).

Ačkoli je izraelský zákoník srovnatelný s ostatními, odráží jednodušší způsob života. Předpokládá společenství, jehož příslušníci se již usadili, bydlí v domech a věnují se zemědělství. Nenacházíme však ještě nic propracované městské organizace nebo sociálního rozvrstvení Chamurapiho zákoníku. Dospělí muži v izraelském společenství byli buď občané, nebo otroci. V Chamurapiho zákoníku se např. trest za fyzickou újmu stupňoval podle společenského postavení poškozené osoby.

Izraelci začali osidlovat zemědělské oblasti ještě předtím, než překročili Jordán – jestli ne v Kádeš-barneji, pak jistě v Zajordání, kde dobyli království Sichona a Óga včetně měst (Nu 21,25,35).

Uplatňování izraelského precedenčního zákonodárství v praxi ličí Ex 18: Mojžiš a jeho spolupracovníci vynášeli rozsudky v případech, které spadaly do jejich pravomoci. Možná s tím souvisí jiný název Kádeše, uvedený v Gn 14,7, totiž Ěn-mišpát = pramen, u něhož se vyhlašují rozsudky.

### III. Statuty

Tzv. apodiktické zákony, které tvoří zbývající část zákoníku, mají podobu příkazů (*tórá*), jež Hospodin vydal prostřednictvím svého mluvčího (sr. funkce kněze v Mal 2,7) na posvátném místě. V prvním případě to byl Mojžiš na Sinaji nebo v Kádeši. Nelze je srovnávat se starověkými kodexy Z Asie, ale již víme, že se po stránce stylistické velmi podobají starověkým

## KNIHA ŽIVOTA

smlouvám Blízkého východu, zejména těm, v nichž vládce klade podmínky vazalovi. Desatero, které je také vyjádřeno tímto apodiktickým stylem, představuje ustavení smlouvy uzavřené Hospodínem s Izraelem, ostatní apodiktické zákony pouze doplňují základní smluvní zákon. Mnohých z právních příkazů z Ex 22,18–23,33 se týkají toho, co bychom označili za kultovní praktiky, např. obětování prvotin (22,29n; 23,19a), milostivá léta a dny odpočinku (23,10–12), tři poutní slavnosti (23,14–17). V 23,15 nacházíme začátek nového výkladu těchto slavností – měly připomínat události dějin vysvobození Izraele. Na Ex 23,10–19 se pohlíželo jako na rituální zákoník (sr. tzv. „kénjiský“ zákoník z 34,17–26). Ustanovení však obsahují etické a humanitární příkazy, které chránily ty, kdo neměli žádného přirozeného zastánce (22,21–24), zakazují přehnanou přisnost vůči dlužníkům (22,25–27), trvají na objektivním soudu, zejména v případě cizince, který se může cítit v nevýhodě (23,6–9). Je třeba zdůraznit, že Izraelci neznali tak ostré rozlišení civilního a náboženského zákona jako my dnes.

### IV. Závěr

Zákoník končí Hospodinovým ujištěním, že pokud Izraelci budou jednat podle smluvního Zákona, dočkají se úspěchu a zdaru, a naléhavým varováním, aby se nespolečovali s Kenaanci.

„Statuty“ sice mají formu přímé Boží dikce, ale i „rozsudky“ odvozují svou autoritu od Hospodina.

BIBLIOGRAFIE. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, 1946; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; A. Alt, „The Origins of Israelite Law“, *Essays on OT History and Religion*, 1966; K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971; B. S. Childs, *Exodus*, 1974, str. 440–496. F.F.B.

**KNIHA ŽIVOTA** (hebr. *sēper hajjīm*, ř. *biblos či biblion zōēs* = svitek živých).

1. Užívá se o přirozeném životě (Ž 69,29), přičemž slova „necht“ jsou vymazáni z knihy živých“ znamenají „ať zemřou“. Sr. Ex 32,32n, kde se Mojžíš modlí, aby byl vymazán z Boží knihy, pokud Hospodin zničí Izrael; Ž 139,16 („bylo zapsáno v tvé knize... dny tak, jak se vytvářely“); Dn 12,1, kde všichni spravedliví, kteří „budou nalezeni v knize“, přežijí eschatologické souzení.

2. V pozdním judaismu a v NZ se vztahuje k životu v budoucím věku. V Iz 4,3 se „každý zapsaný k životu v Jeruzalémě“ týká přirozeného života, což Targum reinterpretuje jako zmínku o „věčném životě“. V NZ představuje kniha života seznam věčících, např. Fp 4,3; Zj 3,5; 22,19 atd. Ti, jejichž jména v ní chybí, budou při posledním soudu uvrženi do ohnivého jezera (Zj 20,12.15). Jde o knihu zabitého Beránka (Zj 13,8; 21,27), do níž se zapisují jména vyvolených „od stvoření světa“ (17,8). Stejnou myšlenku vyjadřuje L 10,20 („vaše jména jsou zapsána v nebesích“) a Sk 13,48 („i, kdo byli vyvoleni [tj. zapsáni] k věčnému životu, uvěřili“). F.F.B.

**KNIŽE** Tímto výrazem se překládá řada hebr. výrazů. Lze je rozdělit do dvou kategorií.

1. Slova přejatá z jiných jazyků, jež obvykle označují cizí panovníky. Např. *xšathrapavan* = „satrapa“ a *fratama* = „přední“ jsou perská slova použitá

v Dn 3,2 atd. (aram. *'ahašdarpanjā'*), 1,3 (hebr. pl. *part'mim*). Počet \*satrapů v Perské říši rostl s počtem dobytých království, Dareios však snížil jejich počet na 20 (Hérodotos 3, 89–94). Jejich moc kontrolovali úředníci, kteří se zodpovídali přímo svému vládci. V mnohém se podobala moci vazalského krále.

2. Slova domácího původu, jež vyjadřovala tyto základní myšlenky:

a) *šar* = vykonávající nadvládu (ať už nadřazenou nebo podřízenou nějakému vladaři),

b) *nāgīd* = ten, kdo je vpředu (zejména v souvislosti s vojenským velením),

c) *nāšī* = vyvyšovaný,

d) *nādīb* = dobrovolník (snad protiklad těch, kteří museli uposlechnout králova povolání do boje) a

e) *kāšīn* = soudce.

Ezechiel často označuje Mesiáše výrazem *nāšī'*, neboť to vystihuje jeho představu o pravém Davidovi (Ez 37,24n). Daniel jej popisuje slovy *šar* a *nāgīd*, což odpovídá vojenskému charakteru obrazu vesmírného boje. Termín *šar* se také používá k označení strážných andělů jednotlivých zemí a hlavně Michaela (Dn 10,13.21).

V NZ nacházíme pojem *archōn*, který se týká satana, „vládce tohoto světa“, a v plurálu označuje římské a židovské panovníky. Jednou se uvádí v souvislosti s Kristem (Zj 1,5), „vládce králů Země“. *Archēgos* se v LXX (místo hebr. *nāšī'* a *qāšīn*) používá o Kristu (sr. Sk 5,31) a z řečtiny přejímá dodatečný význam „původce“ (Sk 3,15; Žd 2,10; 12,2). J.B.J.

**KÓA** Ezechiel (23,23) prorokoval, že tento lid spolu s dalšími obyvateli Mezopotámie napadne Jeruzalém. Kóu někteří ztotožňují s národem, který žil v od Tigridu v oblasti horních toků řek 'Adhajm a Dijala. Asyr. texty jej nazývají *Kutu* a často spojují s kmenem *Sutu*, jenž se stavěl vůči Asýrii nepřátelsky (snad jej lze ztotožnit s Šóa v Ez 23,23). Někteří (např. O. Procksch) spatřují Kóu v Iz 22,5, ale jenom v pochybné opravě slova, jež se zpravidla překládá „zed“. Vulgáta nesprávně vykládá Kóa jako *principes* = knížata, čehož se přidržel Luther.

BIBLIOGRAFIE. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881, str. 233–237; G. A. Cooke in *ICC*, 1936, o Ez 23,23. J.T.

**KOILÉ SYRIE** (ř. *koilē syria* = vnitřní Sýrie). 1 Ezdráš 2,17 atd.; 2 Mak 3,5 atd., údolí mezi Libanónským a Antilibanónským pohorím, dnešní El-Bikáa (sr. *biq'at 'āwen* = údolí Aven, Am 1,5). Jako politické území za Ptolemaiovské a Seleukovské říše často dosahovala větší rozlohy, někdy až k Damasku na S, včetně Fénicie na Z nebo Judska na J. V letech 312–198 př. Kr. byla součástí Ptolemaiovské říše, ale po bitvě u Panionu (r. 198 př. Kr.) připadla Seleukovcům. Díky římské okupaci (64 př. Kr.) se stala správním částí provincie Sýrie. Sextus Caesar ustanovil r. 47 př. Kr. za jejího vojenského prefekta Heroda, jehož v této funkci r. 43 př. Kr. znovu potvrdil Cassius. F.F.B.

**KOLENO, KLEČET SZ** vystihuje představu slabosti či strachu pomocí výrazů „podlomená kolena“ (Jb 4,4; Iz 35,3) nebo „kolena, která se třesou“, „tlukou o sebe“ (Na 2,10; Dn 5,6).

Při NZ zmínkách o kolenu (15x) má pisatel vždy

na mysli pokleknutí (s výjimkou Žd 12,12). Toto jednání může vyjadřovat úctu (Mk 1,40; sr. 2 Kr 1,13; Mk 15,19) nebo podřízenost (Ř 11,4; 14,11; sr. 1 *Klement* 57,1 „sklonit koleno svého srdce“), příp. adorace či bohoslouby (L 5,8). Klečení se tedy také považovalo za jednu z poloh při modlitbě (L 22,41; 1 Kr 8,54; sr. 18,42). Všeobecné uznání Kristovy svrchovanosti se projeví tím, že se před Ježíšem sklóní každé koleno (Fp 2,10; sr. Ř 14,10n; 1 K 15,25). Sr. *TDNT* 1, str. 738–740; 3, str. 594–595; 6, str. 758–766.

E.E.E.

**KOLÍK** (hebr. *jāṭēd*).

1. Stanový kolík, jehož Jáel použila k zabití Sisery (Sd 4,21). Někdy se ho užívalo k zavěšování různých předmětů (Ez 15,3).

2. Kovový hřebík nebo kolík, který se zatloukal do dřeva či jiného materiálu, aby jednotlivé části držely pohromadě, nebo se nechal vyčnívat a věšely se na něj různé předměty. Ve stanu setkávání byly kolíky bronzové (Ex 27,19; 35,18; 38,20.31; 39,40; Nu 3,37; 4,32). Takového kolíku použila Delíla při spoutávání Samsona (Sd 16,14). J.A.T.

**KOLO** K nejstarším doloženým kolům (hebr. *'ōpān, galgal*) patří hliněné modely kol vozu a úlomky hrnčářského kola (sr. Jr 18,3, hebr. *'obrajim*) ze 4. tis. př. Kr. (viz C. L. Woolley, *Ur Excavations*, 4, 1956, str. 28, tab. 24). První kola se vyráběla z prken spojených hřeby a opatřovala se koženými obručením (viz *ANEP*, č. 163, 169, 303), ale když se kolem r. 1500 př. Kr. začala místo volů používat koně, přišla do módy lehčí kola paprskovitá (viz *ANEP*, č. 167–168, 183–184). Bronzové stojany vyrobené pro Šalomounův chrám tvořila miniaturní kola vozu s osami, loukotěmi, paprsky a náboji (1 Kr 7,33). Daniel viděl Věkovitého, jak sedí na trůnu s ohnivými koly (7,9). Popis kol Božího vozu uvádí Ezechiel (1; 10). Rachocení vozových kol věstilo bližícího se nepřítele (Jr 47,3; Na 3,2), ale ti, kdo se vůči Božimu lidu stali nevráživé, budou odváti jako vířící se prach (Ž 83,14; Iz 17,13). V pozdější hebr. *galgal* označuje *pars pro toto* celý vůz (Ez 23,24; 26,10). Kola se také používala jako součást zařízení na čerpání vody (Kaz 12,6). A.R.M.

**KOLONIE** Sdružení římských občanů usazených na cizích územích s místní samosprávou. Někdy mělo strategický význam, ale častěji šlo o obec vysloužilců nebo nezaměstnaných, jejichž cílem nebyla ekonomická či kulturní romanizace. Na V se kolonie vyskytovaly vzácně a často je tvořili řecky mluvící občané. Praxe vyrůstala z udělování koloniálního statutu z čestných důvodů. Sebevědomé římanství ve Filippech (Sk 16,12) tedy asi bylo výjimečné a o žádné z dalších kolonií, jež NZ připomíná, se už tak nemluví (Korint, Syrakusy, Troada, Antiochie Pidská, Lystra, Ptolemais a snad Ikonion). V místních záležitostech cizího státu zaujímal přední postavení asociace (*conventus*) usedlých římských občanů. Jako příklad mohou sloužit „přistěhovalí Římané“ v Jeruzalémě (Sk 2,10).

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940, str. 61–84; A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*<sup>2</sup>, 1973; B. Le-

## KOLOSKÝM, LIST

### I. Základní obsahová linie

1. Oslovení (1,1–2)
2. Díkůvzdání za víru a lásku koloských křesťanů i za ovoce kázání evangelia mezi nimi (1,3–8)
3. Modlitba za jejich růst v chápání Boží vůle a v dobrých skutcích (1,9–12)
4. Sláva a velikost Krista, Božího obrazu, příčiny stvoření všech věcí a hlavy církve, jenž smířil skrze kříž všechno, co existuje (1,13–23)
5. Pavlova práce a utrpení při zjevování Kristova tajemství a při snaze přivést každého před Boha jako dokonalého v Kristu (1,24–2,3)
6. Důrazné varování před falešnými učiteli a apoštolův postoj vůči nim (2,4–3,4)
7. Nutnost odložit staré hříchy a obléci ctnosti nového života v Kristu (3,5–17)
8. Pravidla vzájemného soužití mezi ženou a mužem, rodiči a dětmi a mezi pány a služebníky (3,18–4,1)
9. Povzbuzení k modlitbě a moudrosti v řeči (4,2–6)
10. Osobní vzkazy (4,7–18)

### II. Autorství

Pochybnosti o pravosti Listu Koloským se objevily teprve v 19. století. Pavlovo autorství odmítala zvláště Tübingenská škola, která vycházela z domněnky, že epištola obsahuje gnostické myšlenky z 2. století. Dnes se za daleko závažnější považují argumenty, jež se týkají slovníku, stylu a učení tohoto dopisu ve srovnání s jinými Pavlovými spisy, ale nejsou dostatečně silné, aby badatele vedly k odmítnutí Pavlova autorství. Významná podobnost s Listem \*Efezským některé podnítila k tomu, aby dokazovali pravost tohoto dopisu a odmítali pravost Listu Koloským (např. F. C. Syngé, *Philippians and Colossians*, 1951), ale doklady skoro vždycky hovořily spíše v jeho prospěch. Několik vědců (např. H. J. Holtzmann a C. Masson) dokazovalo komplexnější příbuznost mezi těmito dvěma epištolami.

Pravost Pavlova Listu Koloským potvrzuje jeho souvislost s Listem \*Filemonovi a charakter tohoto krátkého dopisu. List Filemonovi se týká uprchlého otroka Onezima, který se vrací ke svému pánovi. Autor dopisu píše (Ko 4,9), že spolu s Tychikem odesílá do Kolos i Onezima. Nacházíme zde také zvláštní poselství pro Archippa (4,17), jenž je v Listu Filemonovi jmenován jako člen domácnosti (v. 2). Fm obsahuje pozdravy od Epafry, Marka, Aristarcha, Démase a Lukáše (v. 23n) a stejná jména uvádí i Ko 4,10–14. Těžko si lze představit, že by některé z těchto poznámek o určitých lidech byly neautentické a vymyšlené. Jediný způsob, jak tomu porozumět, je spojovat epištoly Filemonovi a Koloským jako dílo téhož autora napsané ve stejné době. Jak říká C. F. D. Moule (*CGT*, str. 13): „Nepochybně se ukazuje, že List Filemonovi napsal apoštol Pavel a že existuje úzká souvislost mezi Listem Filemonovi a Koloským.“

### III. Určení dopisu

\*Koloso, město ve Frýgii v římské provincii Asii, ležely podobně jako Hierapolis a Laodikea v údolí řeky Lykos. V NZ době hodně ztratily v významu, který

ještě více omezilo ničivé zemětřesení v r. 60 po Kr. Předtím, než vznikl tento dopis, Pavel ve městě nikdy nebyl a ani tam nezaložil sbor (1,4,7–9; 2,1). Po S straně údolí Lyku procházel apoštol při své druhé misijní cestě (Sk 16,6–8). Během třetí misijní cesty působil 3 roky v Efezu (Sk 19,1–20; 20,31) a je velice pravděpodobné, že se v té době dostalo evangelium do Kolos prostřednictvím Kolosana Epafrý (1,7; 4,12). Většina křesťanů pocházela z řad pohanů (1,27; 2,13), ale o době Antiocha Velikého se v sousedství nacházela významná židovská osada.

#### IV. Doba a místo vzniku

Z Ko 4,3.10.18 vyplývá, že List Koloským byl napsán ve vězení. Vážně se uvažovalo o třech možných místech:

1. Efez. Za nejdůležitější argument se pokládá prohlášení z 2. stol. v Markiónově předmluvě k tomuto dopisu. Pokud však Listy Koloským a \*Efezským vznikly ve stejné době (jak ukazuje 4,7n a Ef 6,2ln), pak musíme tuto eventualitu rozhodně vyloučit.
2. Caesarea. Ve prospěch Caesareje se uvádí celá řada důvodů. Bo Reicke to zdůvodňuje ničivým zemětřesením, o němž jsme se zmínili výše, ale k Pavlovi uvěznění v Římě patrně došlo dříve, než k zemětřesení. Jeví se jako nepravděpodobné, že by všichni jmenovaní ve 4. kapitole byli s apoštolem, kdyby byl uvězněn v Caesareji.
3. Řím. Argumenty, jimiž se popírá vznik epistoly v Římě, je možné vždy logicky vyvrátit. Neznáme žádné vhodnější místo kromě Říma, kam by mohl uprchnout otrok Onezimos. Také obsah a osobní poznámky v dopisu spíše odpovídají Pavlovi uvěznění v Římě než v některém jiném městě. Pravděpodobné datum je r. 60.

#### V. Důvod vzniku

Pavla vedly k napsání dopisu dvě věci.

1. Psal do Kolos Filemonovi, když mu posílal zpět jeho uprchlého otroka Onezima, který se obrátil (Fm 7–21). Zároveň mohl využít příležitosti napsat celému koloskému sboru.
2. Epafras přinesl apoštolovi nejen povzbudivou zprávu o situaci ve sboru (1,4–8), ale také zneklidňující informace o falešném učení. Hrozilo nebezpečí, že odvede tamější křesťany od Kristovy pravdy. Tato zpráva přiměla Pavla k psaní.

#### VI. Falešné učení

Pavel se s problémem vyrovnává svým charakteristickým způsobem a konfrontuje koloský sbor spíše s kladným učením, než aby bod po bodu vyvracel bludy. Nevíme tedy přesně, o co ve falešném učení šlo, ale můžeme usuzovat na následující:

1. Síly duchovního světa v něm zaujaly významné místo na úkor Krista. V 2,18 mluví o „uctívání andělů“ a další poznámky o vztahu duchovních bytostí ke Kristu (1,16.20; 2,15) mají, jak se zdá, stejný význam.
2. Klád se velký důraz na zachovávaní vnějších věcí – slavností a půstu, novoluní a sobot (2,16n) a snad také na obřizku (2,11). Toto vše se předkládalo jako pravá cesta sebeovládání a nepodléhání tělesným žádostem (2,20nn).
3. Učitelé se vychloubali svou „vyšší“ filozofií. Vyplývá to z 2,4.8.18 a můžeme se domnívat, že Pavel čelil takovému náhledu častým užíváním pojmů „známost“ (*gnōsis* a *epignōsis*), „moudrost“ (*sofia*), porozumění (*synesis*) a „tajemství“ (*mysterion*).

Někteří vědci (např. Hort a Peake) se domnívají, že za všechny tyto rozmanité prvky nese veškerou zodpovědnost židovské učení. Lightfoot prohlašuje, že šlo o falešné učení esejců, o nichž dnes máme značné vědomosti díky svitkům od Mrtvého moře. Nevíme však nic o přítomnosti takové sekty v údolí Lyku v 1. stol. po Kr. Jiní přičítají koloskou herezi některé z gnostických škol, jak je známe od spisovatelů z 2. století. Někdo říká, že je ale přesně určit. Tehdy v náboženství i filozofii převládala synkretismus. Zřejmě nebudeme daleko od pravdy, když nazveme toto učení judaistickou formou gnosticizmu.

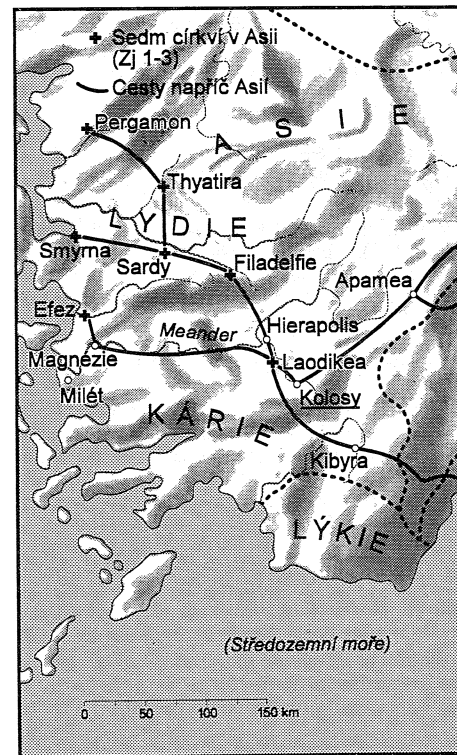
Apoštol Pavel pojednává o třech omylech tohoto učení takto:

1. Uctívání andělů a přečeňování funkce duchovních sil dobra i strach z mocností zla je projevem falešné pokory. Kristus je Stvořitel a Pán všeho na nebi i na zemi a vítěz nad všemi zlými mocnostmi (1,15nn; 2,9nn). Všechna plnost (*pleroma*) božství tkví v Kristu. (Zde zřejmě apoštol vzal a doplnil jedno z klíčových slov falešného učení.)
2. Cesta svatosti nevede přes asketismus, který vzbuzuje jen duchovní pýchu, ani přes vlastní úsilí o zvládnutí vášní. Člověk musí obléci Krista, směřovat se cele na něho a svléknout vše, co odporuje jeho vůli (2,20nn; 3,1nn).
3. Pravá moudrost není lidská filozofie (2,8), ale „tajemství“ Boha zjeveného v Kristu, který přebývá v těch, kdo ho přijímají (1,27), a to bez rozlišování osob (3,10n).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1875; T. K. Abbott, *The Epistle to the Ephesians and to the Colossians*, ICC, 1897; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, CGT, 1957; F. F. Bruce in *The Epistles of Paul to the Ephesians and to the Colossians*, NLC, 1957; H. M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon*, TNTC, 1960; R. P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB, 1974; série článků Bo Reicka, E. Schweizera, G. R. Beasley-Murraye, C. F. D. Moully, G. E. Ladda a dalších in *Review and Expositor* 70, 1973, str. 429nn. F.F.

**KOLOSY** Město v římské provincii Asii, na Z dnešního asijského Turecka. Rozkládalo se asi 15 km od \*Laodikeje v údolí Lykus, podél hlavní silnice vedoucí na V. Původně se v něm spojovaly důležité cesty ze Sard a Efezu. Snadno se bránilo útokům zvenčí, mj. také díky nadbytku vody. V lýdské a perské době hrálo významnou roli, ale později ustoupilo do pozadí, když se komunikace přes Sardy do Pergamonu díky nově založené a prosperující Laodikeji odklonila více na Z. Dnes je místo neobydlené. Nachází se blízko Honazu, 16 km V od města Denizli.

Evangelium do této oblasti proniklo patrně v době Pavlova pobytu v Efezu (Sk 19,10), snad prostřednictvím Kolosana Epafrý (Ko 1,7; 4,12n). Když apoštol psal svůj dopis, zřejmě ještě Kolosy nenavštívil (Ko 2,1), ačkoli po tom toužil (Fm 22). Možná se tam dostal později. Filemon (Fm 1) a jeho otrok Onezimos (Ko 4,9; Fm 10) byli členy koloského sboru. V církvi zřejmě našly ohlas různé nauky, k čemuž patrně přispělo prolínání židovského, řeckého a frýžského obyvatelstva. Kolosy se tak mohly stát příhodným místem pro spekulativní kacířství a tomu měl Pavlův dopis čelit.



Poloha Kolos.

Okolí města bylo poničeno zemětřesením, které Tacitus (*Letopisy* 14. 27) datuje do r. 60. V dopise se katastrofa nepřipomíná, takže předpokládáme, že vznikl dříve, než zpráva o zemětřesení dorazila do Říma. E.M.B.G. C.J.H.

**KOMORNÍK** Označení strážce (královské) komnaty. Na starověkém V vykonávali tuto funkci zpravidla eunuchové, a tak lze pojmy „eunuch“ a „komorník“ většinou chápat jako synonyma. Platí to o hebr. *sārīs* i ř. *eunūchos*. (*Eunūchos*, z něhož odvozením vzniklo „eunuch“, znamená doslova „strážce lože“.)

„Králov komorník“ ze Sk 12,20 je doslova v ř. *ton epi tū koitōnos tū basilēōs* = ten, který je nad královskou ložnicí. V Ř 16,23 je zmíněn \*Erastus, „správce městské pokladny“ (ř. *oikonomos tēs poleōs*). Korintský nápis připomíná člověka tohoto jména jako „edila“. F.F.B.

**KÓRACH** (hebr. *qōrah* = plešatost?).

1. Náčelník Edómců, syn Ezauův (Gn 36,5.14.18; 1 Pa 1,35).
2. Náčelník Edómců, syn Elifazův (Gn 36,16). Jelikož se jméno neuvádí v Gn 36,11 a 1 Pa 1,36, někteří mají za to, že jde o poznámku.
3. Syn Chebrónův (1 Pa 2,43).
4. Vnuk Kehata a předek skupiny svatých hudebníků („synové Kórača“), o nichž nacházíme zmínky v záhlaví Ž 42 a 11 dalších žalmů (1 Pa 6,22).
5. Lévičec (Kore v Ju 11), Kehatovec z domu Jis-

hára, snad totožný s 4. S Dátanem, jeho bratrem Abiramem a s Rúbenovcem Ónem povstal Kórach proti Mojžíšovi a Áronovi. Dovidáme se, že vzpoura měla tři důvody a tato skutečnost vedla některé vykladače k tomu, aby se přiklonili ke kolektivnímu autorství podle pramenné hypotézy. Nicméně vyprávění tvoří harmonickou jednotu. Nu 16 podává zprávu o nespokojenosti z těchto důvodů:

- a) Mojžíš a Áron se povyšují nad ostatní Izraelce (vv. 3 a 13),
  - b) doposud je neuvedli do zaslíbené země (v. 14) a
  - c) přivlastnili si kněžství (vv. 7–11).
- Je velmi snadné tyto různé stížnosti spojit dohromady. Podobné případy známe jak ve starověké historii, tak i dnes. Když se vzbouřenci připravovali obětovat kadidlo, vzplanul Boží hněv. Mojžíš se za pospolitost přimluvil, takže Hospodin potrestal jen buřiče a jejich spojení – nejprve se otevřela země a pohltila je, poté zřádu dovrší oheň. Sr. Nu 26,9; Dt 11,6; Ž 106,17. Tvrdilo se, že toto vyprávění obsahuje dvě odlišné verze, které odrážejí různé tradice v souvislosti s bojem o vedení kultu mezi lévičij. T.H.J.

**KORINT** Řecké město na Z pobřeží šíje, která spojovala střední Řecko s Peloponésem. Mělo ve své správě obchodní cesty mezi S Řeckem a Peloponésem, což bylo zvláště důležité, protože obchodníci dopravovali své zboží raději napříč šíjí než okolo nebezpečných J výběžků Peloponésu. Korint měl dva přístavy – Lechaeum, 2,5 km Z od Korintského zálivu, spojené s městem dlouhými hradbami, a Kenchreje, 14 km V v zálivu Saronikos. Korint se tak stal kvetoucím obchodním a průmyslovým centrem. Vyráběla se tam zvláště keramika. Město dominoval Akrorint (566 m), příkrá skála s plošinou, na níž stála akropolis, kde byl ve starověku *inter alia* Afroditin chrám. Náboženské obřady, při nichž se uctívala tato bohyně lásky, zapříčinily přísloušnou nemravnost města, běžnou už v době Aristofana (Strabón, 378; Athenaeus, 573).

Od sklonku 4. stol. do r. 196 př. Kr. měli Korint v držení hlavně Makedonci, ale toho roku jej se zbytkem Řecka osvobodil T. Quintius Flamininus a připojil jej k Achájskému spolku. Po období odporu vůči Římu a po sociální revoluci za diktátora Critolaua srovnal město se zemí r. 146 př. Kr. konsul L. Mummius a jeho obyvatelé byli prodáni do otroctví.

R. 46 př. Kr. Korint znovu vybudoval Caesar a město začalo opět prosperovat. Augustus z něj udělal metropoli nové provincie Achaje, oddělené od Makedonie a obhospodařované zvláštním prokonzulárním správcem.

Pavlův 18ti měsíční pobyt v Korintu při jeho druhé misijní cestě (Sk 18,1–18) se datuje podle nápisu z Delf, který ukazuje, že Gallio přišel do Korintu jako prokonsul r. 51 nebo 52 (Sk 18,12.17; \*Pavel, II). Archeologové objevili *bēma*, soudnou stolicí (Sk 18,12) i *macellum* = masný krám (1 K 10,25). Nápis neda- leko divadla připomíná edila \*Erasta, snad pokladníka z Ř 16,23.

BIBLIOGRAFIE. Strabón, 378–382; Pausanias, 2. 1–4; Athenaeus, 573; *Corinth I–VIII* (Princeton University Press), 1951; *EBr*, s. v. „Corinth“ (se starší bibliografií); výroční zprávy z vykopávek od r. 1896 in *AJA*, *JHS*, *Hesperia*; J. G. O'Neil, *Ancient Corinth*, 1930. H. G. Payne, *Necrocorinthia*, 1931; H. J. Cadbury, *JBL* 53, 1934, str. 134nn; O. Broneer, *BA* 14,



## KORINTSKÝM, LISTY

1951, str. 78nn; A. A. M. van der Heyden a H. H. Scullard, *Atlas of the Classical World*, 1959, str. 43n. J.H.H.

## KORINTSKÝM, LISTY

### I. Základní obsahová linie

#### 1. list Korintským

##### 1. Pozdravy a modlitba za adresáty (1,1–9)

2. Křesťanská moudrost a jednota církve (1,10–4,21)  
a) Vymezení problému (1,10–16): Jednota sboru je ohrožena tím, že Korintané následují různé vůdce.

b) „Moudrost“ a evangelium (1,17–2,5): moudrost světa je pro Boha bláznovstvím. Korintány si Hospodin nevyvolil kvůli jejich moudrosti. Pavel nekázal moudrost, ale ukřižovaného Krista v Duchu a moci.

c) Pravá moudrost (2,6–13): pravou Boží moudrost dostávají jenom ti, v nichž pracuje jeho Duch, takže rozumějí Božím plánům (2,9) a darům (2,12).

d) Status Korintánů (2,14–3,4): Duch mezi korintskými křesťany nemůže pracovat kvůli jejich neduchovnímu přístupu.

e) Apoštolové a církev (3,5–4,5): Pavel vysvětluje, jak se mají Korintané dívat na apoštoly, a doporučuje, aby dobře stavěli na základech, které on položil.

f) Závěr (4,6–21): Korintští musí poznat, že nemohou vládnout v království nového věku, dokud se ne naučí pokoře.

##### 3. Problémy v životě korintského sboru (5,1–6,20)

a) Příklad soužití jistého muže s otcovou manželkou (5,1–13): sbor se dívá shovívavě na ohavný hřích, snad se dokonce tímto způsobem holebdá „křesťanskou svobodou“.

b) Sudičství (6,1–11): možná vysvětlení *cause célèbre*.

c) Prostituce (6,12–20).

##### 4. Odpovědi na otázky (7,1–14,40)

a) Je celibát křesťanský ideál? (7,1–40): Pavlovy zásady (7,1–7,17–24), jejich aplikace na různé případy (7,8–16,25–40).

b) Maso obětované modlám (8,1–11,1): teze (8,1–13). Konflikt s křesťanskou svobodou (9,1–27). Bolestný případ z dějin Izraele (10,1–13) a závěr (10,14–11,1).

c) Chování v křesťanském shromáždění (11,2–14,40): manželova autorita (11,2–16). Postoje jedněch k druhým při společném jídle (11,17–34). Principy ohledně darů Duchu: nemohou odporovat evangelium (12,1–3), všechny jsou stejně důležité (12,4–30), rozhodujícím kritériem je láska (12,31–13,13). Praktické úvahy o užívání darů: mají pomáhat celé církvi (14,1–25), závěry (14,26–40).

##### 5. Základní problém (15,1–58)

a) Základem evangelia je Kristovo vzkříšení (15,1–11).

b) Důsledek: i my vstaneme, až bude zahlazen „poslední nepřítel“ (15,12–34).

c) Vztah mezi přirozenou a duchovními oblastmi (15,35–50): existují různá těla (15,31–41), vzkříšené tělo se velice liší od současného (15,42–50).

d) Jádrem \*eschatologie (15,51–58): než obdržíme Království, musíme obléci nové tělo (buď skrze smrt

a vzkříšení, nebo výjimečně proměněním) (sr. 4,8).

6. Sbírka a závěrečné poznámky (16,1–24).

### 2. list Korintským

#### 1. Pozdravy a díkůvzdání (1,1–7)

2. Vysvětlení Pavlova zdánlivě protichůdného chování (1,8–2,13): Apoštol podává zprávu o tom, jakým utrpením prošel a jak ho Bůh potěšil (1,8–11). Vysvětluje, že změnil plán v dobré víře a pro dobro Korintských.

#### 3. Ne naše sláva, ale Boží (2,14–4,12)

a) Triumf vítězství v Kristu (2,14–17).

b) Sláva nové smlouvy (3,1–4,6): Pavel nedoporučuje sám sebe (3,1–6), nýbrž slavnou smlouvu Ducha (3,7–11), která mu pomáhá statečně a čestně hlásat evangelium (3,12–4,6).

c) Srovnání pokladu evangelia s nádobou, v níž se nachází (4,7–12).

4. Základ Pavlovy důvěry (4,13–5,10): víru v Boha, který může křísit mrtvé, nemůže zmenšit ani blízkost smrti.

#### 5. Apoštolova motivace (5,11–21)

a) Kristova láska (5,11–15).

b) Dobrá zpráva o usmíření (5,16–21).

#### 6. Volání k zodpovědnosti (6,1–7,4)

a) Kvůli kladné odpovědi Pavlovi (6,1–13; 7,2–4).

b) Kvůli čistotě v životě církve (6,14–7,1).

7. Pavlova radost a důvěra, kterou skládá v korintský sbor (7,5–16): jeho dopis zapůsobil (7,5–13), apoštol se v křesťanech z Korintu nezklamal (7,14–16).

#### 8. Sbírka (8,1–9,15)

a) Taktická připomínka, že Korintští dosud nesplnili svou původní nabídku finanční pomoci (8,1–7).

b) Základ křesťanského dávání (8,8–15).

c) Titova horlivost ve službě (8,16–24).

d) Povzbuzení Korintánů, aby se jimi Pavel mohl chlubit oprávněně (9,1–15).

#### 9. Varování před falešnými apoštoly (10,1–13,10)

a) Vybídnutí k naprosté poslušnosti (10,1–6).

b) Výzva těm, kdo působili problémy (10,7–18): Pavel nepotřebuje bránit svou autoritu v Korintu, protože tam donesl evangelium jako první, kdežto tito lidé se chlubí „tím, co udělali jiní“ (10,15).

c) Pavlovo vlastní pověření (11,1–12,13): pokud Korintští vyžadují pověřovací listiny, pak je má apoštol stejně dobré jako kdokoli jiný (11,1–29). Sám by se raději chlubil svou slabostí než silou (11,30–12,10). Všechno to je nerozum, důležitá je jediná skutečnost, že církev poznala znaky pravého apoštolství (12,11–13).

d) Pavlova obrana proti nařčení z využívání církve (12,14–18): snad tváří v tvář obvinění, že peníze na sbírku použil pro sebe.

e) Pavlův záměr (12,19–13,10): nešlo mu o očistění vlastního jména, ale o budování církve.

#### 10. Závěrečné pozdravy (13,11–14)

## II. Církev v Korintu

### 1. Prostředí

\*Korint, v němž Pavel asi r. 50 kázal evangelium, byl poměrně novým městem. Starověká literatura jej charakterizuje jako sídlo neřestí. Tuto pověst však získal díky nepravdivým obviněním svého tradičního soka – Athén, a proto nepokládáme tyto informace pro naše porozumění situaci v Pavlově době za podstatné. Podle další nepodložené tradice se údajně město stalo centrem kultické prostituce k počtě bohyně Afrodité. Morálka světského Korintu nebyla zřejmě ani lepší, ani horší než u ostatních středomořských přístavů. Sk 18,4 dosvědčují, že ve městě existovala židovská komunita. R. 1898 archeologové při vykopávkách odkryli v Korintu nadpraží synagogy (pravděpodobně o něco pozdější než z Pavlovy doby).

### 2. Založení

Pavel o založení sboru mnoho neříká, ale stručnou zprávu lze najít ve Sk 18. Apoštol přechodně bydlel s židovskými manžely \*Akvilou a Priscillou; pravděpodobně to byli křesťané, které nedávno vyhnaní z Říma. Podle svého zvyku Pavel kázal v synagoze a přesvědčoval „Židy i Reky“ (Sk 18,4), tj. Židy a proselyty, či „bohobojné“ (pohany, kteří přijali většinu židovského náboženství, ale neucínilí poslední krok, tj. nenechali se obřezat). Snad v důsledku příchodu dalších dvou členů této neortodoxní sekty Nazarénů (Sk 18,5) začali židovští představitelé Pavlovi bránit, aby dále používal synagogu pro svá kázání. Apoštol se od nich odloučil a s ním celá řada židovských konvertitů i představený synagogy a přesunuli se do domu bohobojného Tita \*Justa, který bydlel hned vedle synagogy. Toto společenství se stalo jádrem rychle rostoucího korintského sboru (Sk 18,8,10). Vztahy mezi těmito dvěma skupinami zůstávaly napjaté a Židé využili změny prokonzula (\*GALLIO), aby Pavla napadli u soudu, ovšem bez úspěchu. Sbor tedy mohl bez obtíží růst a apoštol zůstal v Korintu neobyčejně dlouho (celých 18 měsíců). Potom odjel s Akvilou a Priscillou do Sýrie.

### 3. Složení

Když se Židé a proselyty připojili k Pavlovi při jeho odchodu ze synagogy, církev se asi skládala z konvertitů z židovského i pohanského prostředí. I dnes pokračuje spor o to, zda byl sbor převážně z obrátců židů nebo pohanů, neboť neexistují průkazné podklady pro žádnou z těchto dvou možností.

Po stránce sociální se vyznačoval různorodostí. Měl mezi svými členy bohatého městeckého pokladníka \*Erasta, bývalého představeného synagogy, emigranta Akvilu i domácí otroky jako \*Chloë. Ačkoli k němu v podstatě nenáleželi vysoko urození nebo vzdělaní občané (1 K 1,26), působil patrně dojemem intelektuálního prostředí (sr. E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, 1960, str. 59–61).

### 4. Intelektuální prostředí

Vzhledem k překvapivě rychlému vzniku tolika nedostatků ve sboru, kde vyučoval Pavel tak dlouhou dobu, se mnoho badatelů domnívá, že je třeba hledat příčinu a možné vlivy v převážně židovském prostředí (tak J. M. Ford, „The First Epistle to the Corinthians or the First Epistle to the Hebrews?“, *CBQ* 28, 1966,

## KORINTSKÝM, LISTY

str. 402–416) a v přílivu dosud ne plně rozvinutého \*gnosticismu (tak W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971). Než tuto otázku zodpovíme, je nutno zmínit několik informací o tehdejšíh světe.

Ve sboru jistě existovala významná židovská skupina. Judaismus v \*diaspoře silně ovlivňovala řada dalších myšlenkových proudů včetně řeckých filozofických škol a esoterických „protognostických“ idejí, ale dosud samozřejmě stál na Tůře, přinejmenším pokud to bylo užitečné. Obětovat se mohlo jen v Jeruzalémě (což zahrnovalo i pouť, která finančně přesahovala možnosti většiny). Židé z diaspory byli známi v řeckém světě tím, že lpěli na obřizce a sobotě a odmítali jist vepřové maso. V mnoha kruzích se však Tóra interpretovala spíše alegoricky než doslovně (\*FILÓN). Židé často, i když ne výhradně, žili pospolitě v „židovské čtvrti“ a měli jistá občanská práva, např. vlastní soud.

Obrazení pohané bývali proselyté nebo „bohobojní“, anebo přišli přímo z pohanství. Mohli dobře znát helénistický panteon a způsob bohoslužby, snad i kultickou prostituci. Extatické stavy, včetně mluvení \*jazyky, se v řeckoorientálních náboženstvích vyskytovaly zcela běžně, což pravděpodobně pomůže vysvětlit zneužívání křesťanských \*duchovních darů a snad i extatické rouhání z 1 K 12,2n.

V náboženském, a tedy každodenním životě hrály významnou roli pohanské chrámy. Sloužily jako restaurace, společenská centra a „prodejny“ (ne však jediné) masa (\*MASO OBĚTOVANÉ MODLÁM; \*MASNÉ KRÁMY).

Helénistická náboženství působila jak na city a kulturní vnímání, tak také na intelekt, kde \*gnosticismus nacházel úrodnou půdu. Mnohá z nich zastávala silný dualismus, tj. chápala hmotu jako iluzorní a zlou, kdežto předměty myšlení v oblasti duše jako konkrétní a dobré. Jejich soupenci tudíž zdůrazňovali poznání a věřili (v helénistickém judaismu) spíše v nesmrtnost duše než ve vzkříšení těla. Snad to vedlo kupodivu jednak k asketismu (přičemž slovo „zlo“ se prostě odmítalo) a k libertinismu („dobrá“ duše je zachována neposkvěně, bez ohledu na skutky „zdánlivého“ těla).

Všechny tyto faktory se nějakým způsobem podílely na zvláštních problémech, které se ve sboru vynořily.

### 5. Zdroje problémů

Skrytou příčinu korintských chyb vidíme v několika dílčích faktorech.

a) \*Gnosticismus. Již jsme se zmínili o Schmithalsově názoru, který však zpochybnilo nové bádání a hlavně to, že neexistuje doklad, že by gnosticismus jako systém existoval tak brzy. Schmithals také musel předpokládat, že Pavel neporozuměl situaci, protože nedokázal účinně odporovat gnostickému učení (viz C. K. Barrett, „Christianity at Corinth“, *BJRL* 46, 1963–4, str. 269–297).

b) *Změna Pavlova vlastního učení*. Práce C. J. Hurda (*The Origin of 1 Corinthians*, 1965) přinesla zpracovanou tezi, že Pavel musel během jeruzalémského jednání (Sk 15) radikálně změnit své poselství, což prý zmatlo Korintány, kteří zůstávali věmi jeho původnímu kázání o svobodě, \*moudrosti a nadšení. Nemůžeme se zde touto hypotézou zabývat do všech detailů, ale tři věci zmíníme. Hurd při rekonstrukci událostí autoritativně pojednává o chronologii a historii Skutků a prohlašuje, že Pavel během dvou let kázal v Korintu, provedl názorový obrát a vybudoval

svou „zralou“ pozici, jak ji vyjádřil v 1 K. Je však zřejmé, že pro takový vývoj 2 roky nestačí. Za druhé je pozoruhodné, že se Pavel nezmínuje o apoštolském vyznání, když je nyní chce svým sborům doporučit. Za třetí, Hurdova teze nepodává uspokojivý výklad dopisu. Podrobnější kritiku provedl J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?*, 1975, str. 97n.

c) *Nepavlovský vývoj Pavlova kázání*. A. C. Thiselton („Realized Eschatology at Corinth“, *NTS* 24, 1977–8, str. 510–526) nedávno prohlásil, že Korintané rozvinuli Pavlova \*eschatologii a „dotáhli“ ji tak daleko, až uvěřili, že již vládou v království nového věku, v němž je „všecko dovoleno“ (1 K 4,8; 6,12; 10,23). Thiselton se domnívá, že na základě tohoto pohledu smí vyložit většinu dopisu, ač to při některých problémech působí velké potíže (např. při soudních sporech v k. 6).

Jiní badatelé hledali odpověď v kombinaci jednotlivých činitelů: Drane (*op. cit.*) předpokládá, že Korintané mohli být ovlivněni myšlenkami gnosticismu (být ne plně rozvinutého) a špatným výkladem Pavlova Listu \*Galatským. Tento postoj není neslučitelný s Thiseltonovým a některé kombinace uvedených faktorů snad poskytnou dobré podklady k výkladu dopisu.

V 2 K se objevují značně odlišné problémy. Pavlu musí čelit útoku na svou osobu (2 K 10,10) ze strany těch, které naopak on musí označit za falešné apoštolů, nepoctivé dělníky nebo za satanovy služebníky přestrojené za apoštolů Kristovy (2 K 11,13–15). Pavel si stěžuje, že mu chybí výmluvnost, odmítá prosazovat svou apoštolskou autoritu a chlubit se svou slabostí (11,6n.30). Vede nás to k předpokladu, že tyto lidé kladli důraz na své vlastní řečnické umění, duchovní autoritu a sílu. Byli to Židé (11,22), kteří si zřejmě osobovali autoritu mateřské církve v Jeruzalémě. Skutečně se na základě slova „veleapoštol“ (11,5; 12,11) předpokládalo, že šlo o jeruzalémské apoštolů a že máme před sebou důkaz pokračujícího rozštěpení, které Pavel připomíná v Ga 2,11n. Pavel by se však sotva vyrovnával stejnými slovy s nepřáteli, které považoval za satanské; je tedy asi nejrozměšnější nahlízet na „veleapoštolů“ jako na skupinu odlišnou od „falešných apoštolů“. Pak asi měl co do činění se třemi skupinami:

1. „Veleapoštolové“ v Jeruzalémě, jejichž autorita se stavěla nad Pavlova. Pavel je však považoval za sobě rovné, nevystupoval jako jejich podřízený.

2. „Falešní apoštolové“, snad vyslanci jeruzalémských apoštolů, kteří však překročili hranice dohody z Ga 2,9 a možná vědomě ignorovali přání duchovních autorit v Jeruzalémě.

3. Sami Korintští, kteří se octli v nebezpečí svedení s cesty, avšak dosud se nestavěli proti Pavlovi (viz C. K. Barrett, „Paul's Opponents in II Corinthians“, *NTS* 17, 1970–1, str. 233–254).

### III. Jednotnost dopisů

Je naprosto jisté, že Pavel měl s korintskými větší korespondenci, než je zachována v Písmu. 1 K 5,9–13 zřejmě podává zprávu o předchozím dopisu (ačkoli 5,9 lze překládat „píšu“), v němž varoval sbor, aby se oddělil od nemravnosti (tj. od nemravných křesťanů, což ovšem bylo špatně vyloženo). Tento dopis označme „Kor A“.

2 K 2,4–11; 7,7–13a také zmiňuje předcházející dopis. Není pravděpodobné, že se jedná o 1 K, a to z těchto důvodů:

(I) Tón tohoto dopisu (viz 2 K 2,4; 7,8) je sotva

tónem, jakým je psána 1 K.

(II) Tento dopis následoval po „bolestné návštěvě“ (2 K 2,1–3; 12,14; 13,1–3), což sotva platí o 1 K.

(III) Přes zdánlivou podobnost není pravda, že by se 2 K 2,5nn vztahoval ke stejné situaci jako 1 K 5,5, protože se ukazuje, že v 2 K pachatelé krivdy napařádají Pavla osobně.

Pokud tedy nazveme naši 1 K „Kor B“, pak se ukazuje, že zde existoval „Kor C“ (tj. dopis připomenutý v 2 K) před naší 2 K („Kor D“). Je zřetelné, že existovaly přinejmenším čtyři Pavlovy listy Korintským. Co se stalo s ostatními? Existují dvě možnosti: buď se ztratily, nebo jsou zapracovány jako zlomky v našich 1 a 2 K. Tato druhá možnost se přitom nezakládá na přesvědčení, že *musíme* mít vše, co Pavel kdy napsal. Určité doklady v samotných dopisech dokazují, že mohou být složené.

(I) 2 K 10–13 vypadá jako „Kor E“. Ještě před vznikem hypotézy, že by 2 K mohl být složený, badatelé si všimli ostré změny tónu v k. 10, čemuž odpovídá i obsah (viz Barrett pro podrobnosti). Dále se zdůrazňovalo, že tyto kapitoly jsou srozumitelnější, když je chápeme jako napsané před k. 1–9. Sr. poznámky o Pavlových návštěvách v 10,6; 13,2 a 10 se zmínkami v 1,23; 2,3 a 9, nebo výroky o vychloubání v 10,7n; 11,18 a 12,1 s 3,1 a 5,12.

(II) 2 K 6,14 – 7,1 by mohl být „Kor A“. Obsah opět zapadá a je-li tento oddíl vzat z 2 K, pak se k tomu „ostrost“ hodí velmi dobře.

(III) Také se argumentuje, že 1 K 8–10 je snáze srozumitelný, než ostatní dva (nebo více) dopisy. Nejdůležitější pokus o rozdělení korespondence s Korintskými do různých částí pochází od W. Schmithal-se „Die Korinterbriefe als Briefsammlung“, *ZNW* 64, 1973, str. 263–288, kde je navrženo ne méně než 9 oddělených dopisů. O tom všem sr. C.K. Barrett, *1 Corinthians*, str. 12–17 a *2 Corinthians*, str. 11–21.

Avšak i nejlepší teorie dělení jsou jen radami ze zoufalství. Tvoří právě tolik problémů, kolik řeší, zvláště v otázce metody konečného redaktora. Je-li možné poznávat smysl dopisů tak, jak jsou podány, pak bychom tyto teorie měli odmítat.

### IV. Pavlovo jednání s korintským sborem

Následuje pokus o rekonstrukci pravděpodobných událostí v korintském sboru, o nichž máme určité informace.

#### a. Bezprostředně po Pavlově odchodu

Sborem prošli jiní kazatelé a učitelé, např. vynikající Apolos (Sk 19,1) a možná i Petr, nebo snad někteří jeho vyslanci (sr. 1 K 1,12). Už na tomto stupni se projevovaly problémy a Pavel musel vyslechnout zprávy o nemravnosti ve sboru, ať už skutečné, či teprve hrozící.

#### b. „Kor A“

Pavel reagoval na tento problém dopisem, v němž varoval sbor, aby nic neměl se smilníkem (sr. 1 K 5,9). O dopisu nelze říct více než to, že mohl být napsán v neznalosti skutečné závažnosti situace a že mu adresáti pravděpodobně neporozuměli.

#### c. Zprávy z Korintu se dostávají k Pavlovi

Pavel měl předtím, než napsal 1 K, zprávy ze tří pramenů:

(I) Lidé z domu Chloé navštívili Pavla a informovali jej, že se sbor štěpí podle různých vůdců. Mohlo

jít jenom o různá témata skupin, které měly ve základě stejnou víru, nebo bylo štěpení projevem rozdílu ve víře (ač Pavel v tomto dopise nenaznačuje, že by oslovoval skupiny hluboce rozdělené). Rozštěpení mohl dokonce způsobit sám dopis, když ho lidé z domu Chloé přinesli do Korintu a lidé z různých skupin jej chtěli postoupit různým autoritám.

(II) Štěpán, Fortunát a Achaikos (1 K 16,7) snad referovali o situacích, které Pavla přiměly k napsání 5. a 6. kapitoly dopisu.

(III) Korintští sami napsali Pavlovi dopis s různými otázkami, na které odpovídá v 1 K 7,1–16,4. Při odpovědi Pavel několikrát cituje z jejich dopisu. Sr. „Je pro muže lépe, když žije bez ženy?“ (7,1), „všichni máme poznání“ (8,1) a „všechno je dovoleno“ (10,23). V dopise, zdá se, byla otázka: „Je celibát křesťanským ideálem?“ (diskutovaná v 7. k. Pavlovy odpovědi). „Proč by se křesťan neměl cítit svobodný k připojování obětí modlám a jíst obětované maso, když ví, že modly nic nejsou?“ (odpověď v k. 8–10). „Neprožili jsme už jedině \*vzkříšení, ke kterému směřujeme v svém novém životě v Kristu?“ (Odpověď v k. 16).

#### d. Pavel odpovídá: „Kor B“

Pavlova odpověď je náš list 1 K. Jeho délka a pocíty vyvolané spornými otázkami jsou více než přiměřené pro poněkud neuspořádanou formu dopisu. Zdá se však, že dopis v tomto směru nebyl účinný a v 2 K 2,1 a 13,2 čteme o nutnosti dalšího jednání.

#### e. „Bolestná návštěva“

Toto nové jednání na sebe vzalo formu další návštěvy Korintu, ale je zřejmé, že i tento pokus zklamal. Sbor zůstává rozdělen spory a Pavel je odbyt jedincem, který ho osobně napadl.

#### f. „Kor C“

Pavel se znovu pokouší dosáhnout dopisem toho, čeho nedosáhl osobně. Posílá sboru ostré napomenutí. Tento dopis doručil Titus (2 K 7,5–8), ale není znám. Když jej Pavel psal, prožíval stavy lítosti a byl tak rozrušen, že ačkoli měl možnost, nemohl práci dokončit. Nakonec své dílo opustil a sešel se s Titem, aby zjistil, jak byl dopis přijat (2 K 2,12n). Když se pak s Titem setkal, měl velkou radost z toho, že dopis byl právě tím, co bylo potřeba. Korintané činili pokání a stáli teď pevně za Pavlem. Titova zpráva byla velice povzbudivá.

#### g. „Kor D“

Potěšen obnovou dobrých vztahů se svým sborem, Pavel hned napsal znovu, tentokrát dopis chvály a radosti (nás 2 K 1–9).

#### h. Přichází další zpráva

Než Pavel tento dopis odeslal (nebo ihned poté), obdržel zprávu, že vítězství v Korintu nakonec nebylo úplné. Buďto byl Titus přehnaně optimistický, nebo došlo opět k radikální změně: ti, kteří se dosud neúčastňovali práce, se prohlásili za „apoštolů“ a s nejvyšším pověřením napadli Pavlova autoritu a odváděli sbor jiným směrem.

Jiná možnost je domnívat se, že Pavel věděl o existenci tohoto „centra odporu“, ale nechal si svou kritiku až na konec. Tento pohled však nevysvětluje změnu tónu a nemůže vysvětlit skutečnost, že Pavel nezměnil oslovení celého sboru na oslovení jeho menšiny.

#### i. „Kor E“

Pavel odpověděl mohutným útokem na tyto „falešné apoštolů“ a znovu stvrdil svou autoritu jiným dopisem, či dovětkem ke „Kor D“. To je náš 2 K 10–13. Byl tento krok úspěšný? To se můžeme jenom dohadovat. Další Pavlova korespondence se sborem není známa. Kolem r. 96 však římský biskup Klement pokládal za nutné ještě jednou napomenout tento pbloudilý sbor. Sbor se opět rozštěpil, tentokrát proto, že někteří mladíci vypudili své presbytery. Klement to považoval za problém pýchy (který v Pavlových listech naprosto chybí) a spíše osobní, než věroučný konflikt. Zřejmě tedy v zásadních otázkách Pavel zvíťazil, ale toto vítězství nebylo tak úplné, jak by si přál.

### V. Autenticita a datace

Cokoli lze namítat proti celistvosti obou listů, o jejich autenticitě nemůže být pochyb. Vždy byly považovány za součást Pavlova listáře. Datování dopisů může vycházet z pevného bodu, který poskytl prokonzulát \*Galliuv. Událost ze Sk 18,12 lze určit na střed r. 51 nebo 52 (prokonzulové nastupovali do úřadu v červnu). Pavel potom zůstal ve sboru „mnoho dní“ (Sk 18,18) a odešel snad ke konci téhož roku. Sk 19 podává zprávu o jeho dalším působení: krátce navštívil Efez, potom Jeruzalém a opět Efezu, kde zůstal přes dva roky. Do této doby je nevhodnější umístit napsání 1 K, takže jej můžeme datovat na rok 53 nebo 54. Zanedlouho potom (nejpozději r. 55) byl napsán 2 K.

BIBLIOGRAFIE. *Komentáře*: C.K. Barrett in *Black series* (1968 and 1973);

1K: Calvin; F. Godet, 1886; A. Robertson and A. Plummer, *ICC*, 1911 (f. text); L. Morris, *TNTC*, 1958; J. Héring, 1962 (francouzsky 1948); H. Conzelmann, *Hermeneia*, 1975.

2 K: Calvin; A. Plummer, *ICC*, 1915 (f. text); R.V.G. Tasker, *TNTC*, 1958; P.E. Hughes, 1962.

Další studie: F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, 1977, k. 23 a 24; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964. D.R. de L.

**KORUNA** Slavnostní pokrývka hlavy, často ozdobná, kterou nosili králové a jiné vznešené osobnosti.

### I. Ve Starém zákoně

Velebněžskou korunu představovala zlatá čelenka s nápisem „Svatý Hospodin“, která se připevňovala na turban purpurově fialovou šňůrkou jako znak posvěcení (Ex 29,6; 39,30; Lv 8,9; 21,12). Po exilu r. 520 př. Kr. Hospodin přikázal Zacharjášovi (6,11–14), aby udělal stříbrnou a zlatou tiáru a vložil ji na hlavu velebněže Jóšuy. Ta se (později) ukládala v chrámě na znamení Boží přízně. Existovala možnost kombinovat stříbrnou a zlatou korunu, což symbolizovalo spojení kněžského a královského úřadu v jedné osobě.

Davidova koruna svědčila o tom, že mu Hospodin svěřil královský úřad (Ž 21,4; sr. 132,18; odněti Božího daru – a koruny – viz Ž 89,40; Ez 21,30n). Dochoval se popis Jóšovy korunovace (2 Kr 11,12; 2 Pa 23,11). David ukořistil zlatou korunu s vsazeným drahokámem krále (nebo boha Milkóma) Amónců, která vážila talent (2 S 12,30; 1 Pa 20,2). Amónské sochy zpodobňují krále nebo bohy s velkými a vysokými korunami (viz F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1969, tab. I). O koruně posázené drahokámy píše Za 9,16. Achašvéroš vložil velkou králov-

skou korunu své bývalé manželky Vaši (Est 1,11) na hlavu Estery (2,17). Zlatá koruna doplňovala i královský oděv, jímž byl poctěn Mordokaj (Est 6,8; 8,15).

Koruna se stala nejen znakem království (Př 27,24), ale i symbolem slávy (Jb 19,9; Iz 28,5; 62,3; Jr 13,18; Pl 5,16; Př 4,9; 12,4; 14,24; 16,31; 17,6) a někdy (záporně) symbolem pýchy (Jb 31,36; Iz 28,1,3).

Svět Bible poskytuje mnoho příkladů rozmanitých korun. V Egyptě nosil farao i bohově vysoká a řemeslně propracovaná koruna různého významu, ale i jednoduché zlaté kroužky či diadémy. Nejcharakterističtější je velická Dvojité koruna spojeného Horního a Dolního Egypta, kterou tvořila rudá koruna Dolního Egypta (plochá čapka se spirálou vpředu a vysokým výčnělkem vzadu) a nad ní bílá koruna Horního Egypta (vysoká kuželovitá, se spounou nahoře). Faraonovy diadémy měly vždycky na přední straně uraeus neboli královskou kobru. V Mezopotámii nosili asyrští králové kuželovitou čapku ozdobenou barevně vyšívanými pásky nebo drahokamy, případně prostý diadém. Babylónští vládcové nosili zakřivenou mitru zakončenou špicí; viz H. Frankfort, Art and Architecture of the Ancient Orient, 1954, tab. 87–89, 95, 109–110, 114, 116, 120.

Při vykopávkách v Palestině se našly soubory kroužků nebo diadémů. O jednom proužku zlata ozdobeném tečkami píše W. M. F. Petrie, *Ancient Gaza III*, 1933, tab. 14: 6, 15. Viz také další příklady na K. Gallig, *Biblisches Reallexikon*, 1937, §§ 125–128 a obr. K.A.K.

## II. V Novém zákoně

Je třeba brát v úvahu dva termíny. Důležitější z nich je stefanos = věnec nebo členka. Objevuje se v souvislosti s Kristovou trnovou korunou. Nevíme, o jakou rostlinu se jednalo, Písmo ji nespécifikuje. Je však jisté, že „koruna“ zde představovala posměšný symbol království a snad i božství (viz H. St. J. Hart, JTS n. s. 3, str. 67–75). Ačkoli stefanos může označovat královskou korunu, přece se častěji užívá pro vavřínový věnec vítěze her nebo slavnostní věnec, který se dával při radostných příležitostech (Zj 6,2 atd.). V tomto smyslu se objevuje ve většině NZ zmínek. Pavel např. připomíná Korintánům, že atlet se ve všech sil snaží, aby získal „pomíjitelny věnec“, zatímco nám jde o „nepomíjitelny“ (1 K 9,25). Ten, kdo po něm touží, musí „závodit podle pravidel“ (2 Tm 2,5). Někdy se křesťanův věnec vztahuje k současnosti, např. když Pavel mluví o obrácených jako o své koruně (Fp 4,1; 1 Te 2,19), daleko častěji však ukazuje do budoucnosti, kdy se jedná o „vavřín spravedlnosti, který v onen den dá Pán, ten spravedlivý soudce“ (2 Tm 4,8). Bible také připomíná „vavřín života“ (Jk 1,12; Zj, 2,10) a „nevadnoucí vavřín slávy“ (1 Pt 5,4). Korunu lze ztratit, a proto mají křesťané držet, „co mají, aby nebyli připraveni o vavřín věnec“ (Zj 3,11). Bůh člověka „korunoval ctí a slávou“ (Zd 2,7) a podobně byl i Ježíš korunován „ctí a slávou, neboť měl z milosti Boží zakusit smrt za všecky“ (Zd 2,9).

Termín *diadéma* se v NZ vyskytuje sporadicky (Zj 12,3; 13,1; 19,12 – královské koruny). Vždycky představuje symbol království a ctí. L.M.

## KOSMETIKA A PARFUMERIE

### I. Úvod

#### 1. Obor

Kosmetikou rozumíme rozsáhlou oblast výroby směsí z rozemletých minerálů, rostlinných olejů a výtažků i živočišných tuků, které se užívaly od nejstarších dob k okrašlování, vylepšování či obnově osobního vzhledu (líčidla) nebo k získávání příjemných vůní (voňavky a deodoranty).

#### 2. Obaly a nádoby

V Písmu se mnoho nemluví o krabičkách, fiolách, lahvích, lžičkách a jiných nádobách na kosmetiku, které známe z archeologie. V některých překladech Iz 3,20 čteme „krabičky na parfém“, což se však pokládá za sporné. Uvádí se velmi dobře známá alabasťová nádobka vzácného oleje nebo nardu, jímž kající hříšnice pomazala Kristovu hlavu (L 7,37; sr. Mt 26,7; Mk 14,3). Z izraelských měst v Palestině pochází mnoho malých ozdobných kosmetických nádobek z hlíny s jemnými držadly, které většinou sloužily jako lahvičky na voňavky. Z přelomu 14. a 13. stol. př. Kr. pochází z Lakíše nádherná slonovinová lahvička na mast. Vznesené egyptské dámy měly v oblibě propracované slonovinové lžičky na kosmetiku, které znázorňovaly lotosy, dívky postavy, kachničky atd. a ty se občas užívaly také v Palestině. Barva na oči se ukládala do krabiček a rourek a nanášela se zpravidla tyčinkou (*spatula*) ze dřeva nebo bronzu. Mnoho takových nádobek i spatul (\*ZRCADLO) pochází z Egypta.

#### 3. Hygiena

Na biblickém Východě olej sloužil k pomazávání, aby změkčil sluncem vyprahlou kůži, a byl téměř tak nepostradatelný jako potrava a nápoj. Nepoužíval se pouze v období smutku; viz Dt 28,40 (symbol ztráty, kletby); Rt 3,3; 2 S 12,20 (sr. Mt 6,17). Pozoruhodný příklad je oblečení, nasycení a pomazání (ošetření) propuštěných skupin krále Achaza (asi 730 př. Kr.), jež popisuje 2 Pa 28,15. Ti, kdo si libují v přepychu a natírají se nejlepšími oleji (Am 6,6), bezpochyby skončí v nouzi (Př 21,17).

Svědectví Písma potvrzují i mimobiblické prameny. V ramessovském Egyptě (13. stol. př. Kr.) jeden papyrus uvádí 600 *hinů* oleje k mazání pro skupinu dělníků. Jiní dělníci dostávají „olej k pomazání třikrát za měsíc“ nebo „přiděl obilí a oleje“ (viz R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 307–308, 312, 470). Stejná situace byla i v Mezopotámii přinejmenším od 18. stol. př. Kr. Musíme připomenout, že orientální kosmetika sledovala spíše utilitární než dekorativní cíle. (Viz texty z Mari o přidělování oleje, J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, texty 5–85).

## II. Voňavkáři a výroba parfémů

V 1 S 8,13 charakterizuje Samuel typického krále „okolních národů“, který pro sebe vyžaduje služby „mastičkářek, kuchařek a pekařek“. V tomto oddílu nacházíme tři skutečnosti, jež nám osvětlují externí prameny: existenci palácových voňavkářů, souvislost přípravy kosmetiky s vařením a nakonec základní hebr. termín *rqh*.

### 1. Královské voňavkářství

Velkopýš palác v Mari na středním Eufratu (18. stol. př. Kr.) měl svou vlastní parfumerii *bit-raqqi*, kde se vyrábělo velké množství různých masť pro královské hodnostáře a vojáky i parfémů pro osobní potřebu, rituály, slavnosti a královské hostiny. Viz J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, 1957, *Textes Économiques et Administratifs*, str. 3–27 (texty 5–85), 176–183 (různé oleje), 183–184 (velká množství), 274, pozn. 2 a str. 360 (*bit-raqqi*).

### 2. Metody výroby související s vařením

Názna z 1 S 8,13, kde se zároveň uvádějí mastičkáři, kuchaři a pekáři, odpovídá starověké praxi. Postupy mastičkářů měly mnoho společného s vařením. Vůně květin apod. se mohla extrahovat a zachytit třemi způsoby: namáčením do tuku (*enfleurage*), ponořením do horkého tuku či oleje při 65 °C (*macerace*), což bylo nejrozšířenější a nejbližší vaření, a vymačkáváním (*expresse*), kdy se z naplněného vaku vytlačovaly voňavé šťavy. Olej z myrhy a ostatních pryskyřic se získával zahříváním dotyčné substance s mastnou směsí oleje a tuku kvůli fixaci (plus voda, aby se neodpařovala aromatická složka). Vonná esence se tím převedla do mastné směsi oleje a tuku a mohla se oddědit jako tekutý parfém. O těchto postupech píše R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955, str. 9–10 a odkazy a A. Lucas, *JEA* 23, 1937, str. 29–30, 32–33. Severokenaanský text z Ugaritu uvádí „olej mastičkářů“ (*šmn rqh*; viz Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 130) a položky jako „10 logů oleje“, „3 logy voňavky“ (*šl lg rqh*; viz Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 427, č. 1354–14,13. stol. př. Kr.; tatáž míra (log) se objevuje v Lv 14,10.12.15.21.24 – džbáněk). (\*VAHY A MÍRY)

Vyobrazení zmíněných procesů občas nacházíme v eg. hrobech z 15. stol. př. Kr. Lidé nalévají a míchají směs na vyfátých pánvích nebo tvarují kadidlo do líbivých tvarů. Typické příklady uvádí Davies, *JEA*, 26, 1940, str. 133 a tab. 22; Forbes, *op. cit.*, str. 13 a obr. 1. Kuchařský aspekt mastičkářství se také přímo odráží v eg. pojmu *ps-sgnn* = mastičkář, doslova „kuchař masti“, a v užití ohně v propracování kosmetických předpisů z Asýrie (o těch viz E. Ebeling, *Parfümrezepte und Kultische Texte aus Assur*, 1950).

### 3. Terminologie *rqh*

Přičestí *roqah* označuje v Ex 30,25.35 a 37,29 „mísitelé“, v 1 Pa 9,30 se vztahuje na kněze, které David se Samuelem pověřili přípravou voňavek pro svatostánek. Také se vyskytuje v Kaz 10,1, kde se shoduje s ugarit. *šmn rqh* (viz výše). Podstatné jméno *raqqāh*, ž. rod *raqqāhā*, označuje profesionálního mastičkáře. První najdeme v Neh 3,8 („Chananjáš, jeden z mastičkářů“), druhé v 1 S 8,13. (Sr. Mendelsohn, *BASOR* 80, 1940, str. 18.) Z termínů pro samotnou „vůni“ se *roqah* vyskytuje v Ex 30,25.35; *riqqāh* = masti v Iz 57,9; *reqah* o kořeněném vínu v Pis 8,2 (\*POTRAVA); *merqah* = vůně v Pis 5,13; *m\*ruqqāhīm* – slovesné pasivum v „dovedně připravených mastích“ v 2 Pa 16,14; *mirqahat* = mast, vůně v „mísení masti“ v 1 Pa 9,30 a ve „vonné masti odborně smísené“ v Ex 30,25; konečně *merqāhā* = kelímek na masti v Jb 41,23 a snad imperativ v Ez 24,10 (EP „úplně je rozvař“).

## III. Líčidla

### 1. Barvení tváře a těla

Ve starověkém Orientu si ženy již od nejstarších dob malovaly stíny kolem očí a zvýrazňovaly obočí minerálními pastami (zpravidla černé barvy). Napřed to mělo léčebný účel (chránit oči před silným slunečním zářením), ale rychle se to stalo součástí ženské módy, protože se tím zvýšovaly a zvýrazňovaly oči (doloženo v Egyptě, Palestině i Mezopotámii).

Královna Ježabel používala takovou kosmetiku už r. 841 př. Kr. V 2 Kr 9,30 čteme, že si „namalovala oči líčidlem (*pūk*) a okrášlila si hlavu“, než šla k oknu, z něhož ji pak na Jehúův rozkaz vyhodili. O dvě století později zobrazovali dva hebrejské proroci svůj modlářský národ, nevěrný Hospodinu, jako prostitutku. Jeremjáš (4,30) říká „ličiš si oči“ (barvou *pūk*) a Ezechiel 23,40 „oči si líčila (*kāhal*)...“. Pozoruhodné je také jméno třetí Jóbovy dcery (42,14) Keren-pūk = roh oční barvy, tj. zdroj krásy. Toto oční líčidlo se připravovalo drcením minerálů na jemný prášek, který se pak mísil s vodou, příp. s lepidlem na pastu, jež se přechovávala v schránce a nanášela na tvář prstem nebo špachtlí (viz výše I, 2).

V římské době se užívala na úpravu očí antimonová směs. Latinský název pro sulfid antimonitů a pak pro antimon je *stibium*. Naneštěstí to vedlo k tomu, že se všem starověkým orientálním očním barvám říkalo antimon nebo stibium, ač tomu jejich složení neodpovídalo. V Egyptě brzy nahradil černou oční barvu zelený malachit (eg. *msdm*). Rozbor mnoha vykopaných vzorků ukázal, že se barva skládala hlavně z galenitu (oxid olovnatý), nikdy z antimonitu, pokud nebyl náhodnou příměsí. (Viz A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*<sup>4</sup>, 1962, str. 80–84 a sr. str. 195–199). V Mezopotámii Babylónané nazývali svou černou oční barvu *guhlu*. Vědci se domnívají, že se vyráběla buď z galenitu (Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, str. 18, jenž však neuvádí žádný důkaz), nebo z antimonitu (R. C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, str. 49–51, kde uvedené doklady nedostačují, ale jeho „jehly z olova“ se hodí spíš na galenit než na antimonit). *Guhlu* = hebr. *kāhal* = líčit oči, což přešlo v arab. *kohl* = oční barva. Dnešní arab. *kohl* označuje často jen zvlhčené saze; mohou obsahovat galenit, ale ne antimonit (sr. Lucas, *op. cit.*, str. 101). Hebr. *pūk* proto daleko spíše podobněji znamená spíš galenit než antimonit. *abně pūk* v chrámových pokladech (1 Pa 29,2) by tudíž mohly být „hroudy galenitu“, *pūk* v Iz 54,11 možná představuje využití (práskového) galenitu k výrobě (tmavě zbarveného) lepidla (např. pryskyřice) pro zasazování drahých kamenů. O pryskyřici s práskovými minerály v tmavém lepidle pro zasazování klenotů pojednává Lucas, *op. cit.*, str. 12–13.

V Egyptě se často našel v hrobech krevl (oxid železitý), který mohl sloužit k barvení tváří (Lucas, *op. cit.*, str. 104). Egyptanky také užívaly práskový pudr (Forbes, *op. cit.*, str. 20 a obr. 4) a tyčinky na rty (viz reprodukce in *ANEP*, str. 23, obr. 78). Ve starověku se rozměňovaly listy vonné rostliny heny (viz níže IV) a získávalo se z nich červené barvivo na nohy, ruce, nehty i vlasy (Lucas, *op. cit.*, str. 107). V Mezopotámii Sumerové aplikovali na tvář pudr z okru, tzv. „zlatou hlínu“, Babylónané si zase oblíbili krevl (Forbes, *op. cit.*, str. 20). Podobné věci zřejmě těšily i pyšné hebrejské ženy (viz Iz 3,18–26).



## 2. Kadeřnictví a regenerační prostředky

Součástí módy Blízkého východu byl i styl účesů. V Egyptě se podíleli na tvorbě účesů (i paruk) zruční kadeřníci. Informace o přípravě kadeřníků, stylu účesů i užívání vlasčích viz ANEP, str. 23, 76–77 a odkazy na str. 259; E. Riefstahl, JNES 15, 1956, str. 10–17 s tab. 8–14. Také Mezopotámie měla svou módu účesů (sr. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, str. 410–411; RA 48, 1954, str. 113–129, 169–177; 49, str. 9nn). I Kenaan a Izrael poskytují příklady různé úpravy dlouhých či krátkých vlasů (viz G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 191 a obr. 136–137, 72). V této souvislosti si všimneme posměšku v Iz 3,24 a toho, jak si Jezabel okrášlila hlavu (2 Kr 9,30). Populární byly zdobené hřebeny (viz např. ANEP, str. 21, obr. 67). Muži semitské části světa (oproti Egyptu) si pěstovali bohatý plnovous a pečovali o své vlasy, jak o tom svědčí např. Samson (Sd 16,13.19). SZ dobře znal holiče a břitvu (např. Ez 5,1 atd.) a nejinak tomu bylo i v antickém Orientu (ANEP, str. 24, obr. 80–83). Lidé se rovněž horlivě zajímali o posilující a regenerační prostředky. Recepty nalezené v eg. lékařských papyrech obsahují spis s názvem „Kniha o přeměně starce v mladíka“, další se týkaly práce o pleť (viz překlady in Forbes, *op. cit.*, str. 15–17).

## IV. Parfémy pro osobní potřebu

## 1. Voňavkářství v Písni písní

Šemen (jōb) = mast (1,3; 4,10); rēah = vůně a užívá se o vyrobených mastích či olejích (1,3) i přírodních vůních (2,13). Kozlík nebo nard (1,12; 4,13n) se téměř jistě shoduje s *lardu* v asyrskobabylónských nápisech, kořenem zázvorové trávy *Cymbopogon schoenanthus*, dováženým snad z Arábie (viz R. C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, str. 17). Nicméně NZ *nardos pistikē* = pravý nard (Mk 14,3; J 12,3) je zřejmě *Nardostachys jatamansi* z Indie (Himaláje), velice drahé zboží, importované do římské Palestiny. „Bétor“ (Pis 2,17) představuje buď místní jméno, nebo rozsedlinu v horách (spíše než koření). Myrha (Pis 1,13; 3,6; 4,6; 5,1) a *mōr ōbēr* = tekutá myrha (5,5.13) viz níže V, 1; kadidlo viz níže V, 2. Výraz „myrňová hora, balzámová hora, kadidlo“ (4,6; 8,14) snad poukazují na terasy (uvedené také v eg. textech), na nichž příslušné stromy rostou.

Köper v 1,14; 4,13 může být rostlina hena s voňavými květy, jejíž rozdrčené listy poskytovaly červené barvivo. (Viz hena in Lucas, *op. cit.*, str. 107, 355–357). Přídavné jméno *m<sup>q</sup>utteret* = navoněná (3,6) pochází ze stejného kořene jako *q<sup>e</sup>tōret* = kadidlo; ohledně „koření kupeckého“ viz výše poznámku o pudru na konci III, 1. *Karkōm* ve 4,14 se obyčejně překládá safran, ale může jít o safran nebo kurkum, anebo o obojí; poskytuje žluté barvivo (Thompson, *op. cit.*, str. 160–161 a poznámky o asyr. *azupiranu* a *kurkanu*). Informace o třtině a skořici viz níže V, 1, o aloe viz \*BYLNY. Verše 5,13; 6,2 připomínají záhony koření, *bōšem* se zde snad konkrétně vztahuje k balzámu z Gileádu, oproti obecnějšímu pojetí koření. O „jablíčkách lásky“ (7,13) viz \*ROSTLNY. „Kofěné víno“ (8,2) znali ve starověku na Východě i jinde (\*POTRAVA).

## 2. Voňavkářství v ostatních biblických knihách

*Bošem* = balzám v Iz 3,24 je obecný biblický termín

pro koření. Sr. dary královny ze Sáby (1 Kr 10,2.10), Chizkijášovy poklady (2 Kr 20,13) a zmínky v Písni písní (4,10.14.16; 8,14). Výraz *tamruq* v sobě zřejmě zahrnuje očistu i zkrášlení těla. Objevuje se v Est 2,3 („náležitá péče“), když Esteru spolu s ostatními připravovali pro krále Achašvéroše. V Př 27,9 nacházíme *q<sup>e</sup>tōret* = kadidlo. „Vonný olej“ z Kaz 7,1 (jako Pis 1,3) je *šemen jōb*, přesně *šamnu řábu*. Uvedený termín použil jistý hodnostář na tabulce z Mari (18. stol. př. Kr.), který se tímto olejem chce potírat (C. F. Jean, *Archiv Orientalní* 17:1, 1949, str. 329, A 179, 1. 6). Voňavkami se střikaly šaty (Ž 45,8) nebo lůžko (Př 7,17), drahocenný olej (opět *šemen jōb*) se lil na hlavu, jako při Áronovu pomazání (Ž 133). Parfémy nebo koření se spalovaly na pohřbu významných osobností (2 Pa 16,14). Ohledně Gn 37,25 viz \*BYLNY (myrha, balzám, koření) a \*JOSEF.

## V. Rituální přípravky

## 1. Olej svatého pomazání

Sloužil k pomazání stánku, jeho zařízení a kněží z Áronova rodu při uvádění do úřadu, nikdy nikoli k běžnému použití (Ex 30,22–33). Podařilo se identifikovat několik jeho složek. Myrha (hebr. *mōr*) je voňavá pryskyřice ze stromů rodu *balsamo-dendron* a *commiphora* z J Arábie a Somálska. Její vůně pramení ze 7–8% obsahu těkavého oleje. Právě tato esence se pohlcuje do tekuté voňavky zahříváním s ustalovacím olejem/tukem a odcezením (viz výše II, 2). Kromě „tekoucí myrhy“ z Pis 5,5.13 to může být „tekutá myrha“ (*mor-d<sup>r</sup>ōr*) z Ex 30,23 a jde asi o *šmnr* z kenaanských textů (přelom 14. a 13. stol. př. Kr.) z Ugaritu (Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 130: texty 12 + 97, řádky 2, 8, 15 a 120, řádka 15) a z časově paralelního Amarského dopisu č. 25, IV: 51 (*šaman murri*). Hebr. výraz *mōr* je tedy starší, nikoli pozdní, jak nesprávně tvrdí BDB, str. 600b. Eg. *ntjw* = myrha se také užívala v tekuté formě pro pomazávání v lékařství (Erman a Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1, str.206: 7). Tento druh tekuté myrhy je pravá *stacte* (Lukas, JEA 23, 1937, str. 29–33; Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, str. 340).

Přesná identifikace *qinnmon bošem* = balzámová skořice (Ex 30,23; sr. Př 7,17; Pis 4,14) není jistá. Neexistuje formální důkaz, že by to znamenalo *Cinnamomum ceilanadicum*, pocházející z Cejlonu. Lze uvážovat i o jiných rostlinách s aromatickou kůrou nebo dřevem, příbuzných skořici a kasii (sr. Thompson, *op. cit.*, str. 189–190). Nemáme jistotu, že eg. dřevo *tí-šps* je skořice (Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, str. 8, tab. II a Lucas, *op. cit.*, str. 354 implicitně). Viz též kasie níže. Ukázky vonných kosmetických dřev v Egyptě viz in Lucas, str. 119; hledal je i Šamši-Adad I. z Asýrie (G. Dossin, *Archives Royales de Mari*, 1, č. 88, II. 27–30 – *isu riku*).

„Sladká třtina“ či „puškvorec“ (Ex 30,23) nebo „aromatický rákos“ je hebr. *q<sup>n</sup>ē-bōšem* a jeho identifikace s *qānē hařtōb*, „vonným kořenem z daleké země“ (Jr 6,20 a také skořice z Ez 27,19), není jistá. *Qānē hařtōb* však lze se vši pravděpodobností ztotožnit s *qanu řábu* z asyrskobabylónských textů z 18. stol. př. Kr. a pozdějších dokumentů (ohledně textů z Mari viz C. F. Jean, *Archiv Orientalní* 17; 1, 1949, str. 328). Jde asi o *Acorus calamus*, který má aromatické oddenky (viz Thompson, *op. cit.*, str. 20–21). V egyptské Nové říši (15.–12. stol. př. Kr.) se aro-

matická rostlina *knn* ztotožňovala s *Acorus calamus* (G. Jéquier, *Bulletin de l'Institut des Francais d'Archéologie Orientale* 19, 1922, str. 44–45, 259 a pozn. 3; Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 209 – *knni*-olej). V hrobě Tutanchamuna (asi z r. 1340 př. Kr.) se našly lodyhy rostlin v hrnci s nápisem „voňavka“ (Lucas, str. 119). „50 talentů rákosu“ na tabulce z Ugaritu (Gordon, *Ugaritic Literature*, str. 130, text 120: 9–10) mezi jinými aromatickými látkami může znamenat sladký rákos, ale sotva skořici (Suknik, *Tarbiz* 18, 1947, str. 126; viz Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 479, č. 2244).

Nakonec zde máme kasii, což je překlad hebr. *qid-dā* z Ex 30,24 a Ez 27,19 (skořice). Nevíme přesně, o kterou rostlinu jde, ale je velmi pravděpodobné, že *qid-dā* = eg. *kāt* v Harrisově papyru I asi z r. 1160 př. Kr. (tak Forbes, *op. cit.*, str. 8, tab. II). Druhý hebr. termín *q<sup>e</sup>si'āh*, který se často překládá „kasie“, je ještě nejistéjší. Pokud však význam tohoto slova odpovídá arab. *saliḥāh* („loupáný“) = asyrobab. *kasi širi* (jak předpokládá Thompson, *op. cit.*, str. 191), pak se může jednat o asyr. *qulqullānu*, dnešní arab. *qulqul*, *Cassia tora* (Thompson, *op. cit.*, str. 188–192). Sr. jméno druhé Jóbovy dcery (Jb 42,14 – Kesia). (\*BYLNY, kasie)

## 2. Svaté kadidlo

O významu viz \*KADIDLO. Zde pojednáváme pouze o jeho přípravě. Obecný hebr. termín pro kadidlo (také se objevuje jako „dým“ nebo „vůně“) je *q<sup>e</sup>tōret*, známý v Egyptě od 12. stol. př. Kr. jako slovo přejaté (Erman a Grapow, *Wörterbuch d. Aeg. Sprache*, 5, str. 82: 3). Vyskytují se i jiné tvary z kořene *qtr*. Ve svatém kadidle z Ex 30,34–38 se dají nejsnáze určit poslední dvě složky. Jedna z nich (hebr. *ḥelb<sup>e</sup>nāh*) je skoro jistě galbanum, *Ferula galbaniflua*, která roste v Persii. V Mezopotámii ji znali (bab. *buluḥḥum*) už od 3. tis. př. Kr. (viz Thompson, *op. cit.*, str. 342–344; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Lieferung 2, 1959, str. 101 a odkazy).

Kadidlo, hebr. *l<sup>b</sup>ōnā* = bílý, je pojmenováno podle svého vzhledu jako nejbělejší z pryskyřic, jichž se užívalo jako kadidla. Pochází ze stromů rodu *Boswellia* z J Arábie a Somálska a je to klasický „františek“. Egyptská královna Hatšepsut přivezla takové stromy do Egypta kolem r. 1490 př. Kr. Malé hrušky kadidla se našly v hrobě Tutanchamuna (asi r. 1340 př. Kr.). Viz Lucas, *op. cit.*, str. 111–113. *Natap* = kapky překládá *lxx stacte*, ale ohledně pravého *stacte* viz výše V, 1 o myrse. Jméno označuje přirozený výpotek, vhodný pro kadidlo, snad storax (sr. Lucas, *op. cit.*, str. 116; Thompson, *op. cit.*, str. 340–342) nebo jinak balzám z Gileádu, *opobalsamum* atd., o němž píše Thompson, str. 363–364. Poslední termín *š<sup>e</sup>ḥelet* je naprosto nejasný. *Lxx* jej překládá *onyx*, proto někde onycha – část měkkýše, který při spalování voní (Black a Cheyne, *Ebi*, pod Onycha). Může se však jednat i o rostlinný produkt *šihiltu*, známý z asyr. lékařství (aram. *šihlā*), Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry*, 1936, str. 73 a pozn. 1; sotva však o asyr. *saḥlē* = řechica (Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, str. 55–61). Nicméně *šhit* v ugaritském textu 12 + 97 mezi látkami aromatickými i sloužícími za potravu (Gordon, *Ugaritic Literature*, str. 130, 1. 4; *Ugaritic Textbook*, 3, str. 488, č. 2397) může být hebr. *š<sup>e</sup>ḥelet* a dokonce i asyr. *šihiltu* a aram. *šihlā*, jak jsme již uvedli. V žádném případě se však nejedná o asyr. *saḥullatu*, protože se musí číst *ḥullatu*

(Thompson, *op. cit.*, str. 69). Každý další pokus o přesnější řešení by byl v současnosti příliš odvážný.

O pokusu rekonstruovat svaté kadidlo z Ex 30 se piše in *Progress*, sv. 47, č. 264, 1959–60, str. 203–209 s ukázkou. K.A.K.

**KOSTI** (hebr. *‘esem*, běžně ve SZ; ř. *osteon*, v NZ jen 5x). Jako základní a nejtvrnavější část lidského těla slouží kosti k popisu nehlubších pocitů, citových rozpoložení a sounáležitosti (Gn 19,14; Sd 9,2; Jb 2,5; 30,30; Ž 22,17), často s „tělem“ jako paralelou. Pohřbení kosti či těla se považovalo za důležitou záležitost (Gn 50,25; Ez 35,19; Žd 11,22). Ten, kdo se dotkl kostí, se tím rituálně znečistil (Nu 19,16). Spálení lidských kostí na oltáři představovalo neúčinnější způsob, jak je znečistit (2 Kr 23,20).

Kosti v sobě podržely něco z vitality jednotlivce (2 Kr 13,21), avšak suché kosti nikoli (Ez 37,1n a obrazně v. 11). Zlámání či rozžehání kostí znamenalo naprostou porážku nepříteli (Ž 53,5; Iz 38,13), nebylo však správné jeho kosti spálit (Am 2,1). B.O.B.

**KOŠ** Slovem „koš“ se překládá několik hebrejských slov:

- dūd* – kruhový koš, dost velký, aby mohl pojmut lidskou hlavu (2 Kr 10,7), běžně se však používal pro dopravu fiků apod. (Ž 81,7; Jr 24,1n).
  - tene’* (slovo přejaté z eg. *dnjt* = koš) – sloužil v domácnosti k ukládání plodin (Dt 26,2.4) podobně jako dže (Dt 28,5.17).
  - k<sup>e</sup>lūb* – v Ámosově vidění (8,1) obsahoval ovoce, původně se však používal při chytání plectva (viz Jr 5,27 a Amarské dopisy).
  - sal* – plochý, otevřený koš na chléb (nekvášený, Ex 29,3.23.32; Lv 8,2.26.31; Nu 6,15.17.19; Sd 6,19). Faraonovu pekaři se zdálo, že nesl tři koše plné bílého \*chleba (hebr. *ḥōrī*) na hlavě (Gn 40,16; sr. *IBA*, obr. 28).
  - salsillōt* (Jr 6,9, KP putna) – patrně nejde o koš, ale spíše o úponky (EP) či větve, výhonky, které se pečlivě odtrhávaly.
- Rozdíl mezi nasycením 4 000 a 5 000 zdůrazňuje pisatelé Evangelii pomocí ř. *kofinos* pro koš v prvním zázraku (Mt 14,20; 16,9; Mk 6,43; 8,19; L 9,17; J 6,13) a ř. *spyris* ve druhém (Mt 15,37; 16,10; Mk 8,8.20). Obě slova znamenají koš – *kofinos* se objevuje všude v židovském kontextu, *spyris*, v němž apoštola Pavla spustili z damašských hradeb, měl větší rozměry (Sk 9,25; paralela k ř. *sarganē* = pletená bedna, 2 K 11,33). A.R.M.

**KOUPEL, KOUPÁNÍ** (hebr. *raḥaš* = mýt, drhnout; ř. *lūō*, *nipōō* [odlišeno v J 13,10]). Horko a prach V zemi způsobovaly, že bylo omývání nutné kvůli zdraví i osvěžení. Koupel faraonovy dcery v Nilu (Ex 2,5) naznačuje, že zřejmě šlo o typickou činnost – eg. kněží se podle Hérodota (2. 27) koupali 4x denně. Od hostitele se očekávalo, že příchozímou putníkovy poskytnou vodu k omývání nohou (Gn 18,4; 19,2; 1 S 25,41; sr. J 13,1–10; \*NOHA). David poprvé spatřil Bat-šebu, když se koupala (2 S 11,2). Z rozhovoru Noemi s Rút (Rt 3,3) vyplývá, že bylo zvykem se umýt předtím, než člověk navštívil někoho výše postaveného. Na základnou zmínku o omývání narazíme v 1 Kr 22,38.

O koupání, jak je známe my, Písmo hovoří zřídka.

Tělesnou čistotu však velmi podporovala ustanovení Zákona. Nejvíce biblických textů o mytí je spojeno s obřady (\*ČISTĚ A NEČISTĚ). Nacházíme i zmínky o koupání kvůli uzdravení (2 Kr 5,14; sr. J 9,11), ovšem nezbytnou součástí zde představuje vira.

Josephus píše o horkých pramenech v Tiberiadě, Gadaře apod. na počátku křesťanské doby (Ant. 17. 171; 18. 36) a také o veřejných lázních (19. 336), postřádáme však důkazy o jejich existenci v Palestině před obdobím řecko-rímským. J.D.D.

**KOZEL** (hebr. 'azā'zēl). Výraz Azazel se vyskytuje pouze v popisu dne smíření (Lv 16,8.10[2x].26). Existují 4 možné výklady.

1. Termín označuje „kozla“ a jeho význam je třeba chápat jako „kozel“ (ēz), který je zahánán (z 'azal)“.

2. Slova je užito jako infinitivum ve smyslu „s cílem odstranit“; sr. arab. 'azala = odstranit.

3. Popisuje pustou oblast (sr. Lv 16,22) či „propast“ (G. R. Driver).

4. Jde o jméno démona, který v této oblasti pobývá, odvozené z 'azaz = být slyšán a 'el = Bůh.

Většina odborníků dává přednost možnosti poslední, protože ve v. 8 se toto jméno vyskytuje paralelně se jménem Hospodina. O Azazelovi jako o padlém andělovi se často zmiňuje Henoch (6,6 a dále), ale tuto představu autor pravděpodobně převzal z Lv 16. Význam obřadu přitom spočíval v tom, že z lidské společnosti se symbolicky odstraňuje hřích, který je pak poslán do oblasti smrti (sr. Mí 7,19). Není zde řečeno, že by se obětovala démonovi (sr. Lv 17,7).

BIBLIOGRAFIE. W. H. Gispén, „Azazel“ in *Orientalia Neerlandica*, 1948, str. 156–161; G. R. Driver, *JSS* 1, 1956, str. 97n. A. van S.

**KRÁL, KRÁLOVSTVÍ** (hebr. *melek*; ř. *basileus*). Obě slova mají nejasný původ. První se běžně vyskytuje ve všech semitských jazycích a snad souvisí buď s arab. kořenem „vlastnit“, nebo asyr. a aram. výrazem „radit“. Druhé je asi přejato ze staroegyptského jazyka.

Úřad byl na Blízkém východě běžný od nejstarších dob. Panovník se vyznačoval tím, že měl moc nad osídlenou oblastí, často soustředěnou do města (Gn 14,1n; 20,1nn). Zdá se, že jeho autorita byla dědičná (ale sr. Gn 36,31nn) a odvozovala se od božského krále nebo boha země (viz J. A. Soggin, *Protestantismo* 17, 1962, str. 85–89), o němž se často mluvilo jako o předku nebo otci vládnoucího krále (např. Legenda o králi Keretovi z Ras Šamra). V Egyptě měli tendenci ztotožňovat faraona s bohem. V Asýrii byl spíše božským zástupcem.

V klasické řečtině označuje *basileus* zákonného dědičného vládce, který řídí život svého lidu podle své spravedlnosti (či nespravedlnosti), rozhodně však ne tyranu nebo uchvatitele. Královskou moc lze sledovat až k Diovi. Později za Platóna se objevila myšlenka krále „dobrodince“, jehož vůle je zákonem, což vedlo k ideji „božského krále“, ztělesněné v Alexandrovi a Caesarech.

### I. Rané pojetí v Izraeli

V dějinách Izraele ovládali starověké nomádké kmeny rodoví patriarchové. V době vyjití z Egypta měl vládu v rukou Mojžíš a po něm následoval Jozue. Jednalo se o skutečnou teokracii s nedědičným vůdcem,

kterého povolal Hospodin a poté uznal i lid, ačkoli ne vždy bez určitých protestů (Ex 4,29nn; Nu 16,1nn). Když se Izrael usadil v Palestině, byli vedoucími kmenů většinou tzv. starší (Sd 11,5), kteří mohli povolat určitého muže, aby vedl vojsko proti nepříteli. Jiftách (Sd 11,9) požadoval, aby se stal náčelníkem, pokud převezme vedení. Neměl však syna jako následníka. Gedeón vyzval, aby vládl (*mālāk*) nad Izraelem (8,22), což odmítl, ale jeho syn Abimelek se po něm dočasně chopil vlády v Šekemu (Sd 9,6nn). Kniha Soudců končí obrazem sociálního chaosu (k. 19–21), což se připisovalo absenci krále (19,1; 21,25).

### II. Od Éliho k Samuelovi

V následujícím období se Izrael rozvíjel pod náboženskou soudcovskou vedením Éliho a Samuela. Éli zastával velekněžský úřad v ústřední svatyni v Šilu (1 S 1,3; 4,13). Samuel byl nedědičným vůdcem (po vzoru Mojžíše a Jozua) a po zničení Šila soudil Izrael z různých míst, která postupně navštěvoval (1 S 7,15n). Nakonec Samuel na naléhání lidu ustanovil v Izraeli krále (1 S 8,4nn). Zdá se, že se na tento akt pohlíželo jako na odklon od teokracie (1 S 8,7). Lid požadoval krále zřejmě kvůli pocitu ohrožení ze strany Pelištejců, takže vyvstala potřeba mít vydržovanou armádu (8,20). Hlavní Saulovou kvalifikací pro úlohu prvního krále Izraele byly jeho válečné úspěchy. I za jeho vlády si však Samuel podržel náboženské vedení (1 S 13,9nn). Saul si nikdy neupevnil své postavení ani nezajistil následnictví.

### III. Vývoj za Davida

David byl naproti tomu výjimečně úspěšný a i později ho všichni považovali za ideálního krále. Založil dynastii, která trvala přes 400 let až do rozpadu státu 587 př. Kr. Legitimitnost dynastie chránila tzv. davidovská smlouva (Ž 132,11n). Hlavním městem, jež leželo na hranici pozdějšího S a J státu, se stal Jeruzalém (2 S 5,5nn). Dost možná, že David převzal něco z úlohy krále-kněze jebúsejských panovníků, jejichž kněžství se zřejmě datuje zpět až do doby Abrahamovy (Gn 14,17nn; Ž 110). Zdá se totiž, že převzal i vedení v kultické oblasti (2 S 6,13nn; sr. též 1 Kr 8,5).

Davidovská smlouva mohla být rozšířením mojžíšovské smlouvy, zejména pokud má G. E. Mendelhall pravdu, když tvrdí, že forma mojžíšské smlouvy se podobala chetejské. Chetejský nejvyšší panovník zaručoval trvalou dynastii svému vazalovi, pokud s ním byl v příbuzenském vztahu, ale jinak nesl vždycky osobní zodpovědnost za jmenování následníka. Připomínka krále jako syna Božího (Ž 2,6n) a slib zachování dynastie za podmínek smlouvy (1 Kr 9,4n) činí tento výklad důvěryhodným.

Král zodpovídal především za prosazování spravedlnosti (Iz 11,1–4; Jr 33,15), což naznačovala skutečnost, že mu byla svěřena smlouva nebo zákon, *tóra* (Dt 17,18nn; 1 S 10,25; 1 Kr 9,4nn; 2 Kr 11,12), a povinnost soudit (1 Kr 3,28), hájit právo a vyhlášovat zákon (2 Kr 23,2; sr. 2 Pa 17,7nn; sr. také Sd 17,6).

Mnozí králové však byli zlí, takže se v roztržitém S království i na J nespravedlnost a špatnost mohly rozmáhat (1 Kr 14,16; 2 Kr 21,16). Návrat k mojžíšovským předpisům v souvislosti s davidovskou smlouvou představovalo Jšijášovo reformní úsilí (2 Kr 22–23). Svěvolnému jednání vzpurných panovníků bránili především proroci (2 S 12,1nn; 1 Kr 18,17–18; Jr 26,1nn). (\*PROROCTVÍ; viz též IV níže)

Je důležité, že na davidovskou dynastii se vztahují mnohé tzv. mesiášské pasáže (Ž 2; 110; 132; Iz 11,1–4; Jr 33,15). Mnoho dnešních znalců zastává názor, že to byl jejich primární význam. Zmíněné žalmy se prý zřejmě používaly v jeruzalémském chrámu při korunovaci. Neúspěch lidských vládců žít podle Božího ideálu však soustředil naději na spravedlivého krále dál a dál do budoucnosti. Pád S království a později neúspěšný pokus davidovského knížete Zerubá-bela (1 Pa 3,19; Ag 2,23; Mt 1,12) obnovit dynastii v poexilním státu způsobily, že očekávání vykrystalizovalo v toto, co označujeme pojmem mesiášská naděje. Nicméně mnozí badatelé si myslí, že její počátky musíme hledat v mnohem dřívější době. (\*MESIAS)

### IV. Královští ministři

Je třeba připomenout, že král zřejmě ustanovoval kněží, nikoli však proroky (1 Kr 2,27). Obojí se aktivně účastnilo instalace krále (1,34), proroci se však někdy vyznačovali větší iniciativou, zvláště pokud se týkalo změny dynastie, jako tomu bylo v S království (1 Kr 19,16). K dalším královým služebníkům patřil velitel armády (2 S 19,14), tajemník (2 S 8,17; 2 Kr 12,11), písař a mnoho dalších (1 Kr 4,3nn). Písař (*mazkir* = ten, kdo připomíná) mohl plnit funkci kronikáře (sr. 2 Kr 21,25) nebo poradní a výkonnou funkci prvního ministra či velkovezíra. Nabízí se i možnost, že šlo o úřad podobný eg. *whm.w* = dvorní oznamovatel či králův hlasatel.

### V. Pozdější vývoj

V období 104–37 př. Kr. si někteří makabejští velekněží přisvojili titul krále a o několika se prohlašovalo, že jsou naplněním mesiášských nadějí. Nicméně podstatu NZ zvěstí vidíme v tom, že se tato naděje splnila pouze v Ježíši Kristu (Mt 1,1–17; 21,5; sr. se Za 9,9 a Šalomounovou korunovací, 1 Kr 1,33; též J 1,49). Ježíšovo poselství začínalo prohlášením „přiblížilo se království Boží“ (Mk 1,15) a oznamovalo farizeům, že království je mezi nimi (L 17,21). Ježíš zdůraznil, že se nejedná o království z tohoto světa (J 18,36), a tak se pronikavě lišil od osobnosti jako římský prokurátor Pilát nebo Herodes, idumejský král Judska a římský vazal (sr. Mt 2,16).

Ačkoli se termín *basileia* = království užívá ve smyslu sféry vlivu nebo panství (Mt 12,25), převládá význam „svrchovanost“ nebo „vláda krále“. Boží svrchovanost je absolutní, ale hříšný člověk ji nerozpoznává, a tak si zasluhuje zatracení. „Evangelium Božího království“ znamená, že lidé dostávají příležitost dosáhnout Království pokáním a vírou (Mk 1,15). Lze je získat prostřednictvím Krista, mesiášského krále, před nímž se musí sklonit každé koleno, ať už dobrovolně z oddanosti, nebo nuceně při soudu (Ř 14,10n; Fp 2,9–11).

Vláda pozemských králů je dočasná. Kristus požaduje, abychom se odevzdali na prvním místě a cele jemu (Mt 6,33). Zachraňuje své „poddané“ z moci temnoty (Ko 1,13), a tak je vysvobozuje k spravedlivému životu (Ř 14,17). Kristovo království je věčné (2 Pt 1,11), ale teprve se musí naplnit (L 22,16; 1 K 15,24–28). (\*KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ)

BIBLIOGRAFIE. S. Mowinckel, *He that Cometh*, 1956; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948; K. L. Schmidt *et al.*, *TDNT* 1, str. 564–593; B. Klappert, *NIDNT* 2, str.

372–390; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953; *idem*, *A History of Israel*<sup>2</sup>, 1972. B.O.B.

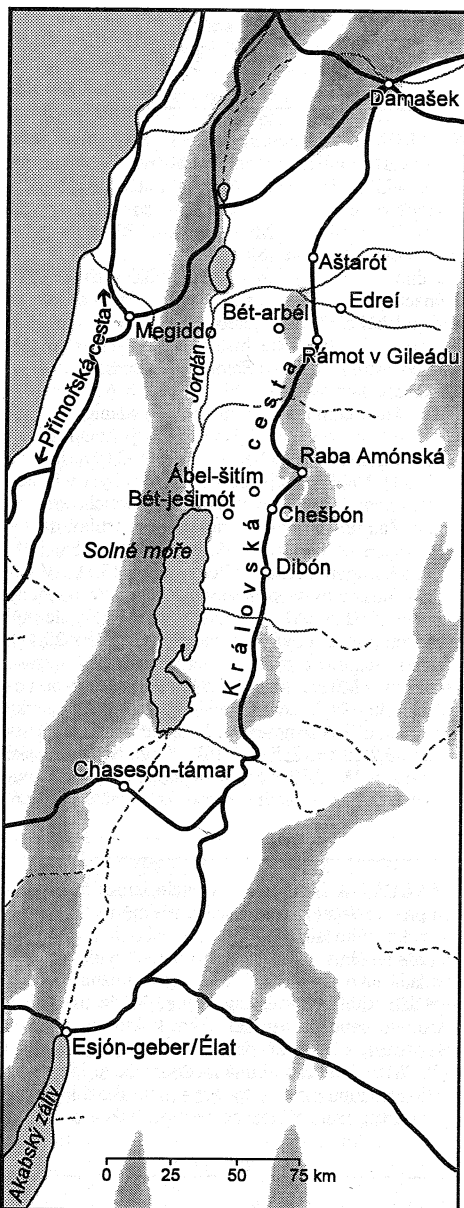
**KRÁLOVNA** (hebr. *malká*, ř. *basilissa*). Slovo „královna“ se v Bibli mnoho nepoužívá. Označuje ženy ze zemí za hranicemi Palestiny, které vládly jako plnoprávné panovnice. Příkladem jsou královna ze \*Sáby (1 Kr 10,1; sr. Mt 12,42; L 11,31) a \*Kandaka, královna \*Etiopie (Sk 8,27).

Jednou se tento výraz objevuje také v izraelských dějinách, a to v souvislosti s Ataljou, která se zmocnila judského trůnu a panovala 6 let (2 Kr 11,3). V pobiblické židovské historii zastávala královský úřad po svém manželovi Salome Alexandra, vdova po Alexandru Jannaiovi, a vládla 9 let (76–67 př. Kr.).

Manželka panujícího monarchy se státníckými záležitostmi obvykle nezabývala. K nejnámennějším výjimkám patří Bat-šeba (1 Kr 1,15–31) a Jezabel (1 Kr 21). Nejdůležitější ženou u dvora byla v Izraeli a Judsku, podobně jako v okolních zemích, králova matka. Zajímala přední místo mezi dvorními dámami a seděla po panovníkově pravici (Bat-šeba, 1 Kr 2,19), s korunou na hlavě (Nechušta, Jr 13,18). V dějinách Judska byly královny-matky vždy uvedeny jménem. Král si směl vzít mnoho manželek, ale měl jen jednu matku a byl jí povinován úctou (Ex 20,12). To, že nezajímala pouze formální postavení, vysvítá ze zápisu o Maace, která byla královnou-matkou nejen za vlády svého syna Abijáma, ale i svého vnuka Ásy, dokud ji Ása nesesadil kvůli jejímu modlářství (1 Kr 15,2.10.13; 2 Pa 15,16). V případě kaldejské královny v Da 5,10 šlo pravděpodobně o královnou-matku; totéž může platit o perské královně v Neh 2,6. M.B.

**KRÁLOVNA NEBES** Obyvatelé Jeruzaléma vyráběli pro „*m'leket* nebes“ koláče, zřejmě ve tvaru loutek nebo půlměsíců (Jr 7,18), a páliji ji kadidlo jako božstvu (Jr 44,17–19.25). Toto neobvyklé slovo se překládá jako „královna“ (*malkat*) a možná představuje fén. titul Aštarté, asyr. Ištar. Může označovat \*Aštoretu nebo kenaanskou Anat (takto eg. 19. stol. \*BĚT-ŠEÁN); sr. ženské osobní jméno (*Ham*)*mōleket* (1 Pa 7,18). Nabízí se i jiná možnost, že tu jde o ojedinelou podobu slova *m'le ket* = nebeské dílo rukou (tj. hvězdy), které též označuje modlářskou praxi. D.J.W.

**KRÁLOVNA ZE SÁBY** Sábáská panovnice (\*SÁBA), jejíž jméno není uvedeno a jež se vypravila do Jeruzaléma vyzkoušet Šalomounovou moudrostí (1 Kr 10,1–10.13; 2 Pa 9,1–9.12). Je možné, že hlavním účelem její nákladné (1 Kr 10,10), i když úspěšné (1 Kr 10,13) návštěvy bylo projednat obchodní dohodu se Šalomounem, jehož nadvláda nad obchodními cestami ohrožovala příjem, který Sabejci získávali od karavan projíždějících jejich územím – příjem, na němž byla Sába i přes značné úspěchy v zemědělství díky příznivým srážkám a účinnému zavlažovacímu systému závislá. Typickým luxusním zbožím nákladů těchto karavan, které cestou přes oázy (např. Mekka, Medina a Téma) spojovaly zdroje V Afriky, Indie a J Arábie s trhy v Damašku a Gaze, mohlo být koření, zlato a drahokamy, jimiž si královna chtěla získat Ša-



Mapka znázorňující průběh staré „Královské cesty“.

lomounovu přízeň (1 Kr 10,3.10).

Asyrské i jihoarabské nápisy svědčí o tom, že královny v Arabii vládly již v 8. stol. př. Kr. (Viz N. Abbott, „Pre-Islamic Arab Queens“, *AJSL* 58, 1941, str. 1–22). Asi 2 000 km dlouhou cestu královny ze Sáby umožnilo to, že zhruba 200 let před Šalomounem se podařilo domestikovat velbloudy (1 Kr 10,2). Kristus srovnává její ochotu podniknout tuto náročnou cestu se samolibostí Židů (Mt 12,42). Nazývá ji „královna z jihu“, přičemž tento titul odráží semitskou konstrukci *malkat š'ba'* nebo *malkat jāmīn*, královna ze Sáby nebo z Jemenu.

Tato panovnice vystupuje v etiopských legendách,

zejména v *Kebrā Nagast* („Sláva kráľů“), jako královna Etiopie, která porodila prvního etiopského krále, Šalomounova syna. Tato legenda odráží úzký vztah, jenž ve starověku mezi J Arábií a V Afrikou existoval a který zaregistroval i Josephus, když tuto vládkyni nazýval „královnou Egypta a Etiopie“ (*Ant.* 8, 165–175; sr. též Rehof z Nyssy, *Kázání na Píseň písní* 7). Arabské legendy ji připomínají jako Bilkis.

BIBLIOGRAFIE. Samuel Abramsky, *EJ*, 15, str. 96–111; J. Gray, *I and II Kings*<sup>2</sup>, 1970, str. 258–262; James B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, 1974.

D.A.H.

**KRÁLOVSKÁ CESTA** Název cesty, která vedla přímo od Akabského zálivu do Damašku v Sýrii, V od Mrtvého moře a jordánského údolí. Užívala se v 23.–20. stol. př. Kr. a podél ní se rozkládala raně bronzová sídliště a pevnůstky. Bylo tedy pravděpodobné, že se po ní Kedorlaómer se svými spojenci přiblížil k Sodomě a Gomoře a tudíž je také pronásledoval Abraham (Gn 14). Datovatelné trosky ze 13.–6. stol. př. Kr. svědčí o tom, že ji měli pod kontrolou Edómci a Amónci, kteří Mojžíšovi a Izraelcům bránili ji použít (Nu 20,17; 21,22; sr. Dt 2,17). V Šalomounově době hrála tato komunikace důležitou úlohu jako obchodní spojka mezi Esjón-geberem, Judskem a Sýrií. Římské milníky ukazují, že se stala součástí Traianovy cesty, vybudované v 2. stol. po Kr., kterou používali Nabatejci. Moderní dálnice sleduje část starého tahu, jenž se dodnes nazývá Tarik es-Sultān.

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1945, str. 10–16; J. A. Thompson, *Archaeology and the Old Testament*, 1957, str. 57–58; Y. Aharoni, *LOB*, str. 49–52.

D.J.W.

**KRÁLOVSKÁ ZAHRADA** Otevřený prostor v Jeruzalémě poblíž „brány mezi dvěma zdmi“ (2 Kr 25,4; Jr 39,4; 52,7), těsně u rybníka \*Siloe (Neh 3,15). „Dvě hradby“ (sr. Iz 22,11) asi byly hradby u „Studničné brány“, JV od Ofelu, a probíhaly podél Z strany V kopce Jeruzaléma a V strany Z kopce (S. R. Driver, *Jeremiah*, 1918, str. 239; N. Grollenberg, *Atlas*, mapy 24 B a C)

J.D.D.

**KRÁLOVSKÉ KNIHY** Závěrečná část vyprávění, které začíná v knize Genesis, zaměřená na historii Izraele od jeho pobytu v Egyptě do okamžiku, kdy jeho politickou nezávislost ukončili Babylóňané. Oddělení Královských knih od Samuelových je umělé, stejně jako pozdější rozdělení Knihy královské do dvou, což zavedla LXX.

### I. Základní obsahová linie

Královské knihy líčí dějiny izraelské monarchie z teologického hlediska. Zachycují historii od jejího kulminacího bodu v jednotném království až do jejího největšího ponížení v exilu.

1. Šalomounova vláda (1 Kr 1–11): jeho nastolení (1–2), úspěch (3–10) a nezdar (11).

2. Rozdělení království (1 Kr 12–2 Kr 17): dochází k oddělení Judska (pod vedením Rechabeáma) od většiny S kmenů (pod vedením Jarobeáma), které si podržely název Izrael. Na Izrael od počátku výrazně působí pohané, prožívá mnoho krvavých ran, až se nakonec dostává do zajetí. Judsko nepropadlo vlivu

pohanů do té míry jako Izrael, je však zachováno jen díky zaslíbení Davidovi, které Hospodin věrně plnil. Do historického dění zasahují proroci Eliáš a Eliša, zejména pokud se týká Izraele.

3. Judské království (2 Kr 18–25): navzdory Chizkijášovým a Jóšijášovým reformám vede Menašeho modlařská politika k pádu Judska. Závěr knih však vyznívá nadějně (25,27–30).

### II. Původ

Poslední událostí, o níž Kr podávají zprávu, je propuštění zavlečeného Jójakína z babylónského vězení r. 561 př. Kr. (2 Kr 25,27), takže knihy v dnešní podobě musí zřejmě pocházet z doby po tomto datu. I jinde můžeme najít zmínky o událostech, které se odehrály dokonce ještě později – např. datování stavby chrámu (1 Kr 6,1) snad odráží chronologické schéma, jež tuto událost časově klade přesně mezi exodus a obnovu chrámu po exilu.

Základní kompozici díla však musíme posunout do dřívější doby. Mohla vznikat v prvních letech exilu (P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, *OTL*, 1968, k. 5) nebo po propuštění Jójakína v r. 561 (R. K. Harrison, *LOT*, 1970, str. 730n, dle M. Notha). Podle jiného názoru se „první vydání“ Královských knih datuje do doby Jóšijáše (J. Gray, *I and II Kings*<sup>2</sup>, *OTL*, 1970). Připouštíme, že mnoho materiálu v Kr pochází z doby dlouho před exilem a některý odráží předexilní perspektivu, nicméně doklady pro skutečné „první vydání“ Královských knih za Jóšijášovy vlády nebo pro předdeuteronomistickou verzi dějin jsou jen sporé.

Jakákoliv před- nebo poexilní práce na knihách musela probíhat v Palestině. Zpracování během vyhnanství mohlo probíhat v Babylónu nebo Palestině (důvod rozebírá Ackroyd, str. 65–68 a E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, 1970, str. 117–122).

Jména(o) autorů(a) Královských knih neznáme, ale obvykle se jim říká „deuteronomisté“. Tento popis odráží názor, že Královské knihy nepředstavují pouze poslední část historie, která se začala odvíjet v Genesí. Přesněji jde o poslední část „deuteronomistických dějin“, jejichž počátky nacházíme v Deuteronomiu. Podle tohoto pojetí byla historie od Joz do Kr, známá v hebrejské Bibli jako „přední proroci“, napsána nebo vydána jako celek, aby ukázala, jak působily principy vyhlášené v Deuteronomiu v izraelských dějinách od dobytí Kenaanu přes dobu soudců a sjednocené monarchie až po exil. Uvedený názor zpravidla předpokládá víru, že Deuteronomium vzniklo v pozdní předexilní době, ačkoli ji nemusí ve svém líčení zahrnovat. Je však třeba poznamenat, že důrazy deuteronomického Zákona nikterak nesusouhlasí s těmi, které nacházíme v Královských knihách. Neodrážejí se v nich ani humanitární, sociální a mravní zájmy Deuteronomia. Naopak, i když Dt zdůrazňuje centrální svatyni (byť bez výslovného poukazu na Jeruzalém) a mluví o monarchii (přestože jí nepřipisuje teologický význam, jaký získala v Judsku), tyto záležitosti zde nepředstavují tak klíčovou a naléhavou roli jako v Kr.

### III. Literární charakteristika

Formální struktura Kr spočívá v líčení vlád jednotlivých po sobě jdoucích panovníků. V průběhu období rozdělené monarchie se zprávy o S a J králích prolínají, aby se alespoň přibližně zachovala chronologie. Každý král je souhrnně popsán a zhodnocen po vzoru stručných zpráv o vládě Jósafata (1 Kr 22,41–50) ne-

bo Amóna (2 Kr 21,19–26). Do tohoto rámce se pak vkládá další materiál, takže jeho úvodní a závěrečné prvky mohou být odděleny několika kapitolami (viz např. svědectví o panování Chizkijáše 2 Kr 18–20). Např. informace o Šalomounovi, Rechabeámovi, Achabovi, Jóramovi, Jehúovi a Jóašovi obsahují pozoruhodný narativní materiál, jenž se soustřeďuje na královské a politické záležitosti. Jiné příběhy se zaměřují na proroky, především na Elijáše, Elišu a Izajáše, neboť ti občas zasahovali i do historického dění (v 2 Kr 5–7 se dokonce ani neobjevuje jméno izraelského krále, protože není skutečným středem zájmu). Další vyprávění se týkají osobního života proroků a jejich služby (např. 2 Kr 4). „Deuteronomickou“ perspektivu díla jako celku nejsystematičtěji vysvětluje rozsáhlý komentář, který uzavírá dějiny S království (2 Kr 17).

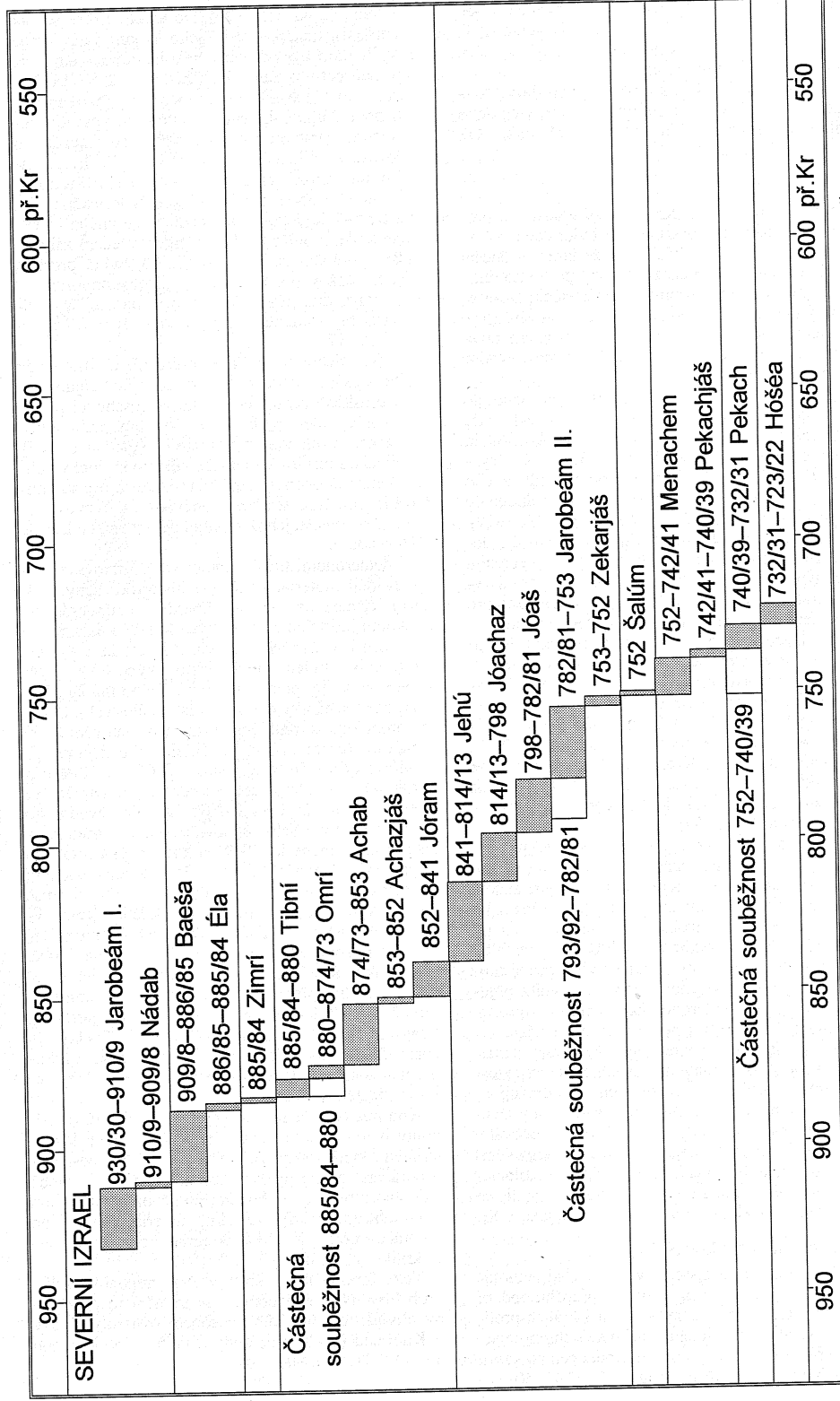
Na historickou cenu Kr se pohlížejí různě. Jistě nejde o pokus psát „objektivní“ nebo „kritické“ dějiny postosvicenského stylu. Je to historie obsahující poselství. Zprávy, které podává, jsou vybrány podle jejich závažnosti vzhledem k poselství. Nejedná se tedy o politickou historii – dokonce některá politicky velice významná období (např. vláda Omrího) jsou zmiňována poměrně stručně, poněvadž mají malý význam pro pisatele, jehož zajímají dějiny vztahu Izraele k Hospodinu.

V deuteronomistickém rámci však Královské knihy uvádějí materiál uznávaný historickými cenami. Odkazují čtenáře na „Knihu příběhů Šalomounových“ a „Knihu judských a izraelských kráľů“ s dalšími informacemi o různých vládách. Zdá se, že tyto prameny byly zdrojem mnoha historických faktů, které Královské knihy pomíňují (např. jméno matky krále a stručné poznámky o konkrétních událostech). Složitě chronologické problémy vznikají u datování kráľů (základní řešení nabízí E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*<sup>2</sup>, 1965; sr. \*CHRONOLOGIE SZ). Navzdory této královským analýzám se obecně přijímá, že 1 Kr 1–2 představuje původní zakončení zprávy o Šalomounovu nástupu na trůn, která sahá zpět nejméně k 2 S 9. Pokud se týká ostatních vyprávění zařazených do Kr, Gray uznává základní historickou cenu jak materiálu, který souvisí spíše s politickým a vojenským děním, tak látky, jež se týká proroků, ačkoli se dívá na osobnější příběhy o Elijášovi a Elišovi v 1 Kr 17 a 2 Kr 1–6 jako na lidové, zčásti díky záračným prvkům, které se v nich objevují. Nicméně přesná povaha autorových pramenů, kromě konkrétních odkazů na letopisy, není jasná (sr. Gray, str. 14–35). Pro Královské knihy mají velký význam dokumenty získané při archeologickém výzkumu na území Izraele a Judy, jež pocházejí z doby železné (\*ARCHEOLOGIE).

Kompozice díla naznačuje, že se nejedná o jednolitý literární celek. Autoři poskytují přístup k materiálům, které získali ze svých pramenů v dosti nespokojené formě, a pak vtiskují celku jistý stupeň jednotnosti odlišným rámcem, do něhož zpracovanou látku vsazují. Někdy lze zdroj materiálu nebo jeho přepracovanou část plodně zkoumat metodami literární kritiky (*Semeia* 3, 1975; 8, 1977).

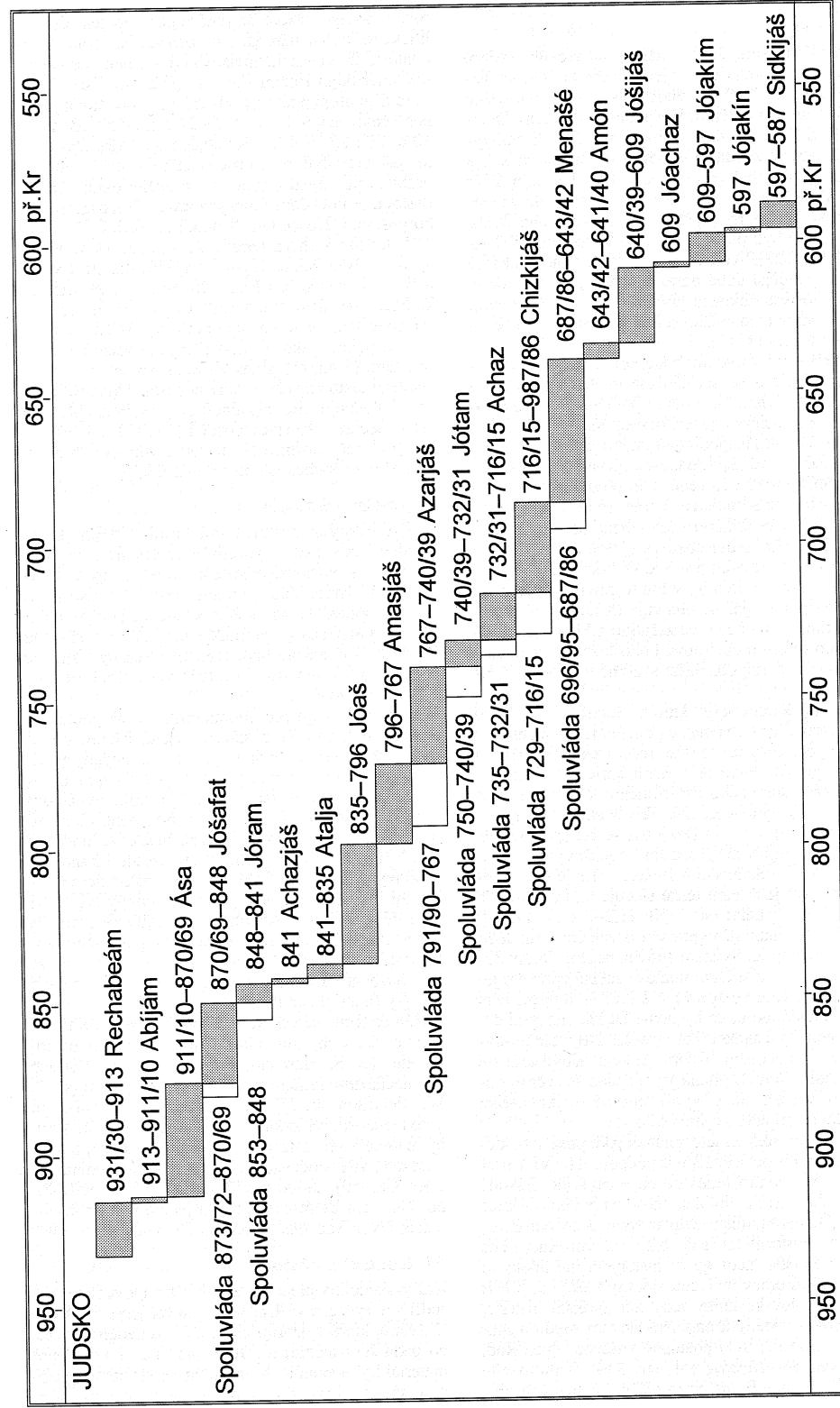
Text Královských knih v *MT* nepůsobí velké problémy. Nicméně pohled na tradiční texty z doby dřívější rozhodujícím způsobem ovlivnily objevy v Kumránu (spolu s doklady z knih Paralipomenon a LXX) (\*TEXTY A PŘEKLADY).





Chronologická posloupnost králů izraelských.

— změna vládnoucí dynastie



Chronologická tabulka králů judských.

## IV. Důrazy

1. Zmínili jsme, že Kr začínají na vrcholu období deuteronomických dějin, u jednotného království. Tato skutečnost odráží důležitost davidovské monarchie a Šalomounova chrámu. Hospodinův slib daný Davidovi (2 S 7,11–16) často připomíná jak Bůh, tak vypravěč, aby vysvětlil Hospodinovu věrnost Judsku a Davidovým následníkům (1 Kr 6,12; 11,12n.36; 2 Kr 8,19; 19,34). Davidova oddanost Hospodinovi se nezřídka (a do jisté míry překvapivě) stává standardem, podle něhož byli posuzováni další králové (např. 1 Kr 9,4; 2 Kr 22,2). Avšak vláda jednoho panovníka se může v pozdější době odrazit také negativně: hříchy Menašeho jsou nakonec příčinou exilu (2 Kr 24,3n). Také blahobyt lidu jako celku souvisel s chováním krále (2 Kr 21,11–15).

Vyvycholením úvodních kapitol Kr je vybudování chrámu. 1 Kr 8 se soustřeďuje na teologii Královských knih o chrámu, v němž přebývá Hospodinovo jméno. W. Eichrodt (*Theology of the OT*, 2, 1967, str. 23–45) vidí Hospodinovo jméno jako nejpromyšlenější SZ formu „spiritualizace zjevení“ = způsobu, jak hovořit o reálné zjevení Boží přítomnosti bez snižování jeho transcendence. Chrám se díky svému významu stává prubířským kamenem pro hodnocení králů. Jarobeám I. byl odsouzen, protože založil jiná místa a formy uctívání pro S království (1 Kr 12–13), a spolu s ním i ti, kdo jej v tomto směru následovali. Jeho protipól Jóšijáš se objevuje až na konci vyprávění (zatímco Jarobeám na začátku) a Písmo jeho chválí za jeho reformu chrámové bohoslužby a za zničení posvátných návrší, obzvláště svatyně v Bét-elu (2 Kr 22–23).

2. Postoj Královských knih k monarchii a chrámu však ukazuje, že na ně nelze pohlížet jako na absolutní. Jsou podřízeny především Tóře. Deuteronomista si uvědomuje, že hlavní problém historie Izraele spočívá v otázce správného vzájemného poměru Mojžíše a Davida (G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1, 1968, str. 339). Na slib Davidovi se lze spoléhat jen tehdy, akceptují-li se příkazy Mojžíšovy smlouvy. Největším hříšníkem dějin Judska v Kr je tedy Menaš; seznam jeho činů těsně sleduje to, co podle Dt Izraelci neměli dělat (sr. 2 Kr 21,2–9 s Dt 17,2–4; 18,9–12). Naopak ve vyprávění o velkém králi Jóšijášovi podtrhují Kr význam znovunalezení „knihy Zákona“ tím, že právě touto událostí začíná zpráva o jeho vládě (opačně ve zprávě v 2 Pa 34), a výčet jeho činů odpovídá tomu, co by podle Dt Izraelci měli dělat. Požadavky a sankce Tóry (zvláště Dt) tudíž poskytují klíč k pochopení historie Izraele. Když králové poslouchali Tóru (zejména její požadavek věrné bohoslužby v centrální svatyni), obecně se jim dařilo. V opačném případě se jim vedlo zle.

Výroky proroků Izraelci chápali jako poselství, které následovalo po Mojžíšovi, podporovalo jeho psané slovo (sr. úlohu Chuldy po objevení knihy Zákona v 2 Kr 22,13–20) a činilo si nárok na pozornost krále i lidu. „Deuteronomista uchvacovalo působení Božích slova v historii“ (sr. 1 Kr 8,24) (G. von Rad, „The Deuteronomistic theology of history in the books of Kings“ in „Studies in Deuteronomy“, *SBT* 9, 1961, str. 91). Královské knihy tedy ličí „průběh historie, přetvářený a vedený k naplnění slovem soudy a spasení, které do něj bylo postupně vnášeno“ (von Rad, *Old Testament Theology*, 1, str. 344). Tohoto cíle dosahují pomocí dlouhých vyprávění o různých pro-

rocích, zvláště pokud se týká jejich zapojení do politického života národa. „V rozhodných politických událostech vycházela iniciativa od proroků, kteří změnili směr dějin Božím slovem“ (*ibid.*, str. 342). Také se to děje propojením vyprávění s prorocstvími a jejich naplněním (např. 1 Kr 11,29–39 a 12,15; 1 Kr 13,1–10 a 2 Kr 23,15–18; 2 Kr 20,16n a 24,13). Důraz na to, jak pravdivě se prorocství splnila, může odrážet problém falešných prorocství v průběhu exilu. Králův postoj k prorockému slovu je zpravidla ukazatelem jeho postoje k Hospodinovi (Chizkijáš, Jóšijáš).

3. Jedním z charakteristických důrazů Dt smlouvy je to, že Bůh žehná svým věrným a dopouští velké těžkosti na neposlušné (Dt 28–30). V Královských knihách nacházíme materiál týkající se Šalomouna seřazený tak, že se na Šalomounův odklon od Hospodina pohlížejí jako na následek jeho soužití s cizozemkami (1 Kr 11). Jinak Kr uznávají, že Boží spravedlnost takto za každé vlády nepůsobí. Menaš vlád velmi dlouho a jeho odpadnutí od Hospodina přineslo své ovoce až o desetiletí později (2 Kr 21; 24,3n). Jóšijáš byl vůči Božím slovem velmi vnímavý, a přece zemřel brzy tragickou smrtí (2 Kr 23,29).

## V. Poselství a záměr

V Královských knihách má přehled dějin, který dosahuje až k exilu, vysvětlit jeho příčiny a vyjádřit doznání, že existoval dostatečný důvod, aby Hospodin soudil Izrael. Jde o určitou formu vyznání nebo „chvály spravedlnosti Božího soudu“. „Toto vyznání se zřejmým nedostatkem naděje pro budoucnost klade jediný možný základ budoucnosti“ (Ackroyd, str. 78, podobně jako von Rad), protože vede Boží lid zpět k Boží milosti.

Možnost naděje pro budoucnost, na niž poukazují teologické důrazy Kr, zůstává otevřená. Zřejmě dosud trvá Boží závazek Davidovi: snad tuto naději vyjadřuje propuštění Jokakina, o kterém podává zprávu poslední kapitola Královských knih. Přestože byl chrám vypleněn a spálen, lid se v něm nebo směrem k němu smí modlit a Hospodin se zavázal, že takové modlitby uslyší (viz 1 Kr 8–9). Ačkoli na základě ustanovení smlouvy přišel soud, tázá smlouva poskytuje po vykonání rozsudku možnost pokání a obnovy (viz 1 Kr 8,46–53; sr. Dt 30). Ačkoli Izrael nedbá na prorocká slova, což je dalším důvodem pro jeho potrestání, skutečnost, že se prorocké výroky o soudu splnily, může povzbuzovat naději, že se naplní i prorocká zaslíbení obnovy (např. u Jeremjášě).

Záměr Královských knih je tudíž zčásti didaktický. „Královské knihy mají ukázat Boží náhled na historii Izraele“ (R. K. Harrison, str. 722). Na druhé straně zde nacházíme přinejmenším stopy kerygmatu (sr. E. W. Nicholson, str. 75). Královské knihy otvírají cestu k budoucnosti. Na základě této možnosti se dále snaží být parenetické, čímž vyzývají exilní generaci, aby se v pokání, víře a odevzdání navrátila k Hospodinovi (sr. 1 Kr 8,46–50). „Soud r. 587 neznamena konec Božího lidu – ten by mohlo přivodit jedině odmítnutí obrátit se“ (von Rad, *Old Testament Theology*, 1, str. 346).

## VI. Kontext a důsledky

Královské knihy představují jednu z odpovědí na pád Judska a vyhnání. Lze je srovnávat jen s \*Pláčem (5 žalmů, které vyjadřují city i trvalou naději Judejců po pádu Jeruzaléma) a s Jeremjášovou knihou (jejíž materiál byl sebrán a shromážděn ve stejném období a po stránce literární i teologické se s Kr v mnohém

shoduje (viz E. W. Nicholson, *op. cit.*). Události popsané v Královských knihách můžeme také studovat spolu s paralelním vyprávěním v Paralipomenon, u Izajáše a Jeremjášě (viz např. B. S. Childs, „Isaiah and the Assyrian Crisis“, *SBT* 2, 3, 1967).

Ve svazku *The Politics of God and the Politics of Man* (1972, str. 13–21), který obsahuje výklady pasáží z 2 Kr, J. Ellul předpokládá, že v Kr nacházíme dvoji rozdílný příspěvek ke kánonu Písma. Předně popisují Boží účast v politickém životě, a tak varují jak před podceněním důležitosti politiky, tak před absolutizováním této oblasti (když ukazují, jak Bůh soudí politiky). Kromě toho ukazují vzájemný vztah svobodného lidského usilování (k němuž dochází v různých politických situacích a promítá se do praxe) a svobodné a svrchované vůle Boží (která se prosazuje bez ohledu na svévolné lidské činy).

Dojde-li k nadměrnému zdůraznění pojetí Boha jako jediného, kdo v dějinách jedná, hrozí nebezpečí, že význam motivu lidské zodpovědnosti podceníme. Zdůrazňují jej především právě Královské knihy (viz J. E. Goldingay, „That you may know that Yahweh is God“: A study in the relationship between theology and historical truth in the Old Testament“, *TynB* 23, 1972, str. 58–93; aplikaci této myšlenky dnes viz in D. N. Freedman, „The biblical idea of history“, *Int* 21, 1967, str. 32–49). Bůh je ten, kdo v historii jedná se záměrem, a jeho lid může sledovat stopy jeho záhah v dějinách, aby viděl, co činí v současnosti.

BIBLIOGRAFIE. Viz díla uvedená výše. K podrobnému studiu textů lze doporučit C. F. Keil, *The Books of the Kings* (in C. F. Keil a F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*), 1872; C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, 1903; J. A. Montgomery (ed. H. S. Gehman), *The Books of Kings, ICC*, 1951. J.E.G.

## KRALOVSTVÍ BOŽÍ, KRALOVSTVÍ NEBESKÉ

Podle synoptických Evangelíí je nebeské království neboli království Boží ústředním tématem Ježíšova kázání. Zatímco Matouš, který se obrací k Židům, mluví převážně o „království nebeském“, Marek a Lukáš hovoří o „království Božím“. Tento pojem má stejný význam jako „království nebeské“, ale občané nežidovského původu mu lépe rozuměli. Užívání pojmu „království nebeské“ zřejmě odráželo snahu judaismu vystříhat se přímého používání Božího jména. V žádném případě nevidíme mezi těmito dvěma termíny významový rozdíl (sr. např. Mt 5,3 a L 6,20).

## I. U Jana Křtitele

První, kdo začal vyhlášovat, že se přiblížilo království nebeské, byl Jan Křtítel (Mt 3,2) a od něho toto poselství převzal Ježíš (Mt 4,17). Výraz „království nebeské“ (hebr. *malkūt šāmajm*) vznikl na základě pozdně židovského očekávání budoucnosti, kdy Bůh rozhodně zasáhne, obnoví štěstí svého lidu a osvobodí jej z moci nepřátel. Nastolení království je velkolepá perspektiva, připravená příchodem \*Mesiáše, který upravuje cestu Božím království.

V Ježíšově době nabyly vývoj této eschatologické naděje mnoha forem, v nichž někdy dominoval národní prvek, jindy prvek kosmický a apokalyptický. Tato naděje se vracela k SZ prorockému vyhlášení, které se týkalo jednak obnovy davidovského trůnu, jednak obnovy světa v příchodu Hospodinově. Ačkoli se SZ o eschatologickém nebeském království přilíši

## KRALOVSTVÍ BOŽÍ, KRALOVSTVÍ NEBESKÉ

nerozšiřuje, přece v Žalmech a Prorocích patří budoucí zjevení Boží královské svrchovanosti ke klíčovým pojmům SZ víry a naděje. Také se zde dostávají do popředí různé prvky, jež vyniknou při srovnání starších proroků s prorocstvími zaměřenými na Boží univerzální svrchovanost a na příchod Syna člověka v knize \*Daniel.

Prohlášení Jana Křtitele a po něm samotného Ježíše, že království je blízko, představovalo burcující volání úžasného a světového významu. Dlouho očekávaný obrát v dějinách, velkolepá, stěžejí představitelná Boží obnova se blíží. Proto je velmi důležité, abychom obsah NZ kázání chápali z hlediska přicházejícího království.

Jan Křtítel dává ve svých kázáních přednost oznamování Božího soudu před skutečností, která bezprostředně nastane. Sekera už je přiložena ke kořeni stromu. Příchod Hospodina jako krále znamená především bližící se očistu, třibení a soud. Nikdo se mu nemůže vyhnout. Nebudou existovat žádné výjimky, nepomůže odvolání na Abrahama jako na otce. Současné Jan Křtítel ukazuje na příchod toho, kdo přijde po něm a jehož je on sám předchůdcem. Přicházející má v ruce lopatu (věvečku). Kvůli jeho příchodu lidé musí činit pokání a pokřtít se na obmytí hříchů, aby unikli přicházejícímu hněvu a mohli se podílet na spasení a na křtu Duchem svatým, který bude vyliť, až Boží království přijde (Mt 3,1–12).

## II. Ježíšovo učení

## 1. Přítomnost Království

Ježíšovy proklamace ohledně království se shodují s Janem, ale mají daleko obsažnější charakter. Když Jan Křtítel určitou dobu pozoroval Ježíšovo působení, začal pochybovat, je-li skutečně tím, kterého oznamoval (Mt 11,2n). Ježíšovy výroky o Království se od Janových liší, a to ve dvou směrech.

a) Kromě stávajícího oznámení soudu a volání k pokání se do popředí dostává spasitelný význam Království.

b) Kristus vyhlášoval Království nejen jako realitu, která se blíží, jako něco, co může nastat v bezprostřední budoucnosti, ale jako přítomnou realitu, která se odráží v jeho vlastní osobě a službě; v tom vidíme jádro jeho zvěstování. Ačkoli míst, kde Ježíš výslovně mluví o tom, že Království již přišlo, není mnoho (viz zvláště Mt 12,28 a paralely), tato skutečnost se promítá do celého jeho kázání a služby. V něm se velkolepá budoucnost již stala „přítomností“.

Aspekt přítomnosti Království se odráží v osobnosti a činech Krista rozmanitými způsoby. Hmatatelné a viditelné se projevuje ve vyhánění démonů (sr. L 11,20) a obecně v Ježíšově záračné moci. Při uzdravování těch, kdo jsou posedlí demony, se jasně ukazuje, že Ježíš vpadl do domu „siláka“, spoutal ho a může plnit jeho majetek (Mt 12,29). Království nebeské vniká do sféry panství toho Zlého. Satanova moc je zlomena. Ježíš ho vidí, že padá jako blesk z nebe. Má a udílí moc pošlapat panství nepřítelů. Pro ty, kdo jdou jako svědkové Království do světa vyzbrojeni Ježíšovou mocí, není nic nemožného (L 10,18n). Příchod Království dokazuje celá Ježíšova záračná činnost. Učedníci mohou vidět a slyšet to, po čem mnozí proroci a spravedliví mužové mamě toužili – dožít se velké epochy spásy (Mt 13,16; L 10,23). Když Jan Křtítel poslal své učedníky, aby se zeptali: „Jsi ten, který má přijít, nebo máme čekat

jiného?“, Ježíš poukázal na své podivuhodné dílo, v němž se podle slov proroků Království projevuje: slepí zase vidí, chromí chodí, hluchí slyší, malomocní jsou očišťováni, mrtví vstávají a chudým se zvěstuje evangelium (Mt 11,2nn; L 7,18nn). O příchodu Království svědčí i poslední z těchto znamení – zvěstování evangelia. Jelikož se spasení zvěstuje a nabízí jako dar chudým v duchu, hladovým a lkajícím, právě jim Království patří. Také odpuštění hříchů se ohlašuje nejen jako budoucí skutečnost, která se naplní v nebi, ale jako prominutí nabízené dnes, na zemi, skrze Ježíše Krista. Synu, dcero, odpouštějí se ti hříchy, protože Syn člověka má moc na zemi odpuštět hříchy (viz Mk 2,1–12 *et passim*).

Z těchto posledních mocných slov vysvítá, že všechno spočívá na skutečnosti, že Ježíš je Kristus, Boží Syn. Království přišlo v něm a s ním, on je *auto-basileia*. To, že se Ježíš sám zjevuje jako Mesiáš, Syn člověka a Hospodinův služebník, představuje tajemství i obsah celého evangelia.

Ježíšovy výroky o sobě samém nelze vysvětlit v budoucím času, jak se někteří snažili. Nepodával o sobě zprávu jen jako o budoucím \*Mesiáši, Synu člověka, kterého měli lidé očekávat v den příchodu v nebeských oblacích. Ačkoli v Evangelích zůstává budoucí zjevení Království základním prvkem, nelze ignorovat fakt, že je v nich Ježíšovo mesiášství přítomno zde a nyní. Nejenže ho Bůh prohlásil při křtu a na Hoře proměnění za vyvoleného a milovaného Božího (jednoznačně mesiášské označení), ale také byl naplněn Duchem svatým (Mt 3,16) a obdařen plnou Boží autoritou (Mt 21,27). V Evangelích mnohokrát dává najevo svou absolutní autoritu, často o sobě prohlašuje, že jej poslal Otec a že přišel, aby naplnil, co předpovídali proroci. V jeho příchodu a učení se naplňuje Písmo u těch, kdo mu naslouchají (L 4,21). Nepřišel zrušit Zákon, ale naplnit jej (Mt 5,17nn), přišel hlásat Království (Mk 1,38), hledat a spasit, co zahynulo (L 19,10), sloužit druhým a položit svůj život jako výkupné za mnohé (Mk 10,45). Občanem tohoto Království se člověk stává tak, že odevzdá svůj život Ježíši (Mt 7,23; 25,41). Summa summarum: středem všeho, co evangelium hlásá o Království, je osoba Ježíše jako Mesiáše. Království se soustřeďuje v něm, a to z pohledu přítomnosti i budoucnosti.

## 2. Budoucnost Království

Ačkoli evangelium jasně říká, že se Království projevuje zde a nyní, současně nás Písmo upozorňuje, že představuje na tomto světě pouze jisté provizorium. Proto po slovech „slepí vidí, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium“, která svědčí o přítomnosti Království, následují slova výstrahy „Blaze tomu, kdo se nade mnou neuráží“ (Mt 11,6; L 7,23). „Urážka“ spočívá v skrytém charakteru Království v této epoše. Divy naznačují jiný řád skutečnosti, než je současný; dosud nenastal čas, kdy demony pohltní věčná temnota (Mt 8,29). Evangelium Království se zatím zjevuje jen jako rozsvěcené semeno. Vše se odehrává skrytě a právě o těchto aspektech Království Ježíš učí své učedníky (podobenství o rozsvětači, koulou mezi pšenici, hořčičné semeno nebo kvas). Sám Syn člověka, vybavený Bohem veškerou mocí, ten, který přijde v nebeských oblacích, je rozsvětač, který rozsvěta Boží slovo. Bible ho líčí jako člověka závislého na ostatních – jeho dílo mohou překaziti ptáci, tmi či lidé. Musí čekat a uvidí, co z jeho setby vzejde. Ve skutečnosti

je skrytost Království ještě větší. Král sám přichází jako služebník. Ptáci nebesí mají hnízda, ale Syn člověka (Dn 7,13) nemá, kde by hlavu sklonil. Aby všechno získal, musí se napřed všeho vzdát a dát svůj život jako výkupné. Jako trpící Hospodinův služebník z Iz 53 má být počten mezi přestupníky. Království přichází, Království přijde. Přichází však cestou kříže a než Syn člověka nastolí svou autoritu nad všemi královstvími světa (Mt 4,8; 28,18), musí jít cestou poslušnosti Otci, aby naplnil všechno, co Bůh žádá (Mt 3,15). Manifestace Království má tedy na tomto světě své dějiny. Musí být zvěstováno každému stvoření. Jako podivuhodné semeno musí vypučet a růst, ačkoli nikdo neví, jak (Mk 4,27). Má vnitřní moc, kterou si razí cestu přes všechny druhy překážek a nic je nemůže zastavit. Pole, do něhož se semeno zasévá, je svět (Mt 13,38). Evangelium Království se šíří ke všem národům (Mt 28,19), protože král Království je také dárce Ducha. Jeho zvláštní otvírá novou dobu, zvěstování Království a krále dosahuje do posledních končin země. Rozhodnutí už padlo, ale splnění se zatím odkládá do budoucnosti. Co zpočátku vypadá jako jediný příchod Království, co je ohlášeno jako neviditelná aktuální a blízká skutečnost, se rozšiřuje a zasahuje nová období a vzdálenosti. Vždyť hranice tohoto Království se nekryje s hranicemi ani dějinami Izraele. Království zahrnuje všechny národy a prochází všemi věky až do konce světa.

## III. Království a církev

Království tak zasahuje do dějin církve i světa. Mezi Královstvím a církví existuje souvislost, ale nejsou identické, dokonce ani v přítomném věku. Království představuje komplexní Boží vykupitelské dílo v Kristu na tomto světě, církev je shromáždění těch, kdo patří Ježíši Kristu. Snad je to možné znázornit pomocí dvou soustředných kruhů, kde církev je menším, Království větším a Kristus středem obou. Vztah církve ke Království lze formulovat mnoha způsoby. Církev je možné chápat jako společenství těch, kteří přijali ve víře evangelium Království a mají podíl na spasení v Království; znamená to odpuštění hříchů, přijetí Bohem, naplnění Duchem svatým a vlastnictví věčného života. Jedná se o lidi, v jejichž životech se Království viditelně projevuje (jsou světlem světa a solí země), o ty, kteří na sebe vzali jho Království, žijí podle příkazů svého krále a učí se od něho (Mt 11,28–30). Církev jako společenství Království má vyznávat Ježíše jako Krista a plnit svůj misijní úkol – kázat evangelium světu. Je také společenstvím těch, kdo očekávají příchod Království ve slávě, služebníkům, kteří přijali obdarování svého Pána s výhledem na jeho návrat. Církev přejímá své zřízení od Království, řídí se zjevením, postupem a budoucím příchodem Božího království, ale nikdy není sama Královstvím a také se s ním netotožňuje.

Proto se Království neomezuje na hranice církve. Kristus kraluje nade všim. Kde převládá a je uznávána jeho vláda, tam nejen každý jednotlivec prožije osvobození, ale mění se celý způsob života a mizí kletba démonů i strach z nepřátelských sil. Nejlepším důkazem obecného a vše zahrnujícího významu Království je změna, kterou přináší křesťanství mezi lidmi ovládané přírodními náboženstvími. Působí nejen zevně jako hořčičné semeno, ale i zevnitř jako kvas. Razí si cestu do světa svou vykupující mocí. Poslední kniha Bible, která vykresluje Kristovo kralování v dějinách světa a jeho závěrečný vítězný postup, osvět-

luje zejména protiklad mezi triumfujícím Kristem – králem (sr. např. Zj 5,1nn) a mocí satana a Antikrista, která na zemi dosud přežívá a bojuje proti Kristu a církvi. I když Království vstupuje do dějin světa svým zehňáním a vysvobozováním a ukazuje se jako spásná moc proti tyranii bohů a sil nepřátelských lidstvu, musí dojít ke konečné a všeobecné krizi, aby Království jako viditelná a vše přemáhající vláda pokoje a spásy nastolila v plném rozkvětu nové nebe a novou zemi.

## IV. V ostatních NZ knihách

Výraz „království nebeské“ nebo „království Boží“ se v NZ mimo synoptická Evangelia neobjevuje tak často. Jde však pouze o terminologickou záležitost, neboť Království jako znamení velkého obratu v dějinách spasení, které se do světa vlomilo Kristovým příchodem, a zároveň očekávané vyvrcholení a dokončení celého Božího díla, představuje ústřední téma celého NZ zjevení.

## V. V teologickém myšlení

Na teologické pojetí nebeského království působila během různých období řada vlivů a názorů i směrů teologického myšlení. Římskokatolická teologie ztotožnila Boží království s církví v pozemské podobě, a to především díky Augustinovi. V církevní hierarchii je Kristus zpřítomněn jako král Božího království. Rozsah Království se kryje s hranicemi církevní moci a autority. Království Boží se šíří misíí a rozmachem církve ve světě.

Reformátoři ve svém odporu vůči římskokatolické hierarchii kladli hlavní důraz na duchovní a neviditelnou povahu Království. Aby tuto myšlenku podpořili, pohotově (a špatně) se odvolali na L 17,20n. Nebeské království ztotožnili s duchovní svrchovaností, kterou Kristus uplatňuje kázáním svého slova a působením Ducha svatého. Zatímco reformátoři zpočátku neztráceli ze zřetel velkolepý rozměr spasitelné historie Království, vlivem osvícenců a pietismu nabývalo Boží království stále více individualistický smysl, tj. jako panství milosti a pokoje v lidských srdcích. V pozdější liberální teologii se toto pojetí vyvíjelo moralistickým směrem (zvláště vlivem Kanta); Boží království je královstvím pokoje, lásky a spravedlnosti. Zpočátku se dokonce i v pietismu a sektářských kruzích podporovalo očekávání příchodu Božího království, ale nebyl brán zřetel na jeho pozitivní význam pro pozemský život. Kromě tohoto víceméně dualistického chápání Království existovalo sociální pojetí, které kladlo důraz na jeho viditelný a obecný význam. Tato koncepce se u některých spisovatelů vyznačuje sociálním radikalismem („křesťanství podle Kázání na hoře“ u Tolstého a dalších nebo „nábožensko-sociální“ výklad, např. Kutter a Ragaz ve Švýcarsku), u jiných virou v pokrok prostřednictvím evoluce („sociální evangelium“ v Americe). Příchod království spočívá v prosazování sociální spravedlnosti a v rozvoji společnosti.

NZ badatelé, na rozdíl od těchto spiritualizujících, morálních a evolučních výkladů Království, opět správně kladou důraz na původní význam Království v Ježíšově kázání, které úzce souvisí s historií spasení a eschatologií. Zakladatelé tohoto novějšího směru navrhovali extrémní výklad myšlenky království nebeského, takže neponěkudali prostor pro pronikání Království do přítomného světového řádu (Johannes Weiss, Albert Schweitzer, tzv. „radikální“ eschatolo-

gie). Později se věnovalo více pozornosti významu Království v přítomnosti, takže se na ně začalo pohlížet z perspektivy historie spasení a postupu Boží dynamické aktivity v dějinách, která směřuje ke konečnému cíli.

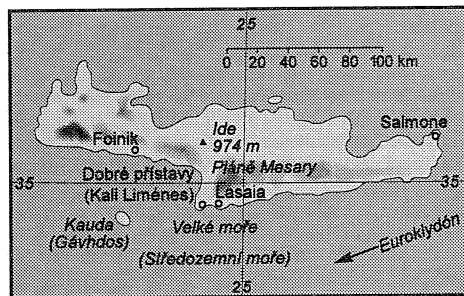
BIBLIOGRAFIE. Literatura o Božím království je velice rozsáhlá. Užiti termínu v Evangelích: G. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902; *SB*, str. 172–184. Výklad království v historii dřívější teologie: A. Robertson, *Regnum Dei* (Bampton Lectures), 1901. Starší liberální přístup: E. von Dobschütz, „Die Eschatology of the Gospels“, *The Expositor*, 7. série, 9, 1910. „Sociální“ interpretace: N. J. van Merwe, *Die sosiale prediking van Jezus Christus*, 1921; L. Ragaz, *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, 1941. Novější eschatologická interpretace (od J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892; Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910), H. M. Matter, *Nieuwere opvattingen omtrent het koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de synoptici*, 1942. Všeobecnější díla: F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936; H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, 1931; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, 1929; J. Jeremias, *Jesus der Weltvollender im Neuen Testament*, 1929; *idem*, *New Testament Theology*, 1, 1970; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935; W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien*, 1936; *idem*, *Promise and Fulfilment*, 1957; R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, 1943; W. A. Visser 't Hooft, *The Kingship of Christ*, 1947; S. H. Hooke, *The Kingdom of God in the Experience of Jesus*, 1949; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951; G. Vos, *The Teaching of Jesus concerning the Kingdom and the Church*, 1951; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1959; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, 1962; G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 1963; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1964; *idem*, *A Theology of the New Testament*, 1974; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, 1968; R. Hiery, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, 1970; W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, 1971; K. L. Schmidt *et al.*, *TDNT* 1, str. 564–593; B. Klappert, *NIDNT* 2, str. 372–390. H.R.

KRESCENS Pavlův spolupracovník (2 Tm 4,10) ve službě v „Galacii“. Jinde Pavel používá tento termín o anatolské Galacii, ale zde může jít i o evropskou Galii, jak udává většina starých vykladačů a některé rukopisy. Je-li tomu tak, pak to spolu s odkazy na Titovu dalmatskou misií může ukazovat na pronikání pomocníků uvězněného Pavla na Z. Jméno je latinské a v řečtině není časté.

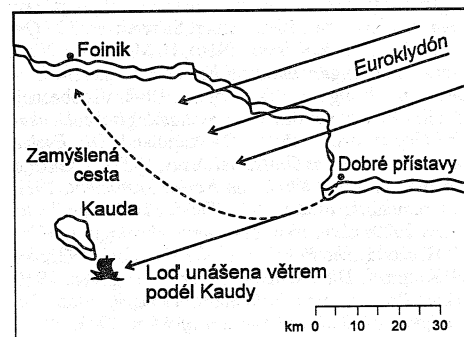
BIBLIOGRAFIE. Zahn, *INT*, 2, str. 25n. A.F.W.

KRÉTA Hornatý ostrov ve Středozeří, ležící na J konci Egejského moře. Je dlouhý asi 250 km a jeho šířka kolísá od 56 do 11 km. V SZ se jeho název neobjevuje, ale pravděpodobně odtamtud pocházeli \*Kereteci, příslušníci Davidovy tělesné stráže. S ostrovem a přilehlým pobřežím, které spadalo pod jeho moc v 2. tis. př. Kr., patrně souvisí místní jméno \*Kařtor. NZ uvádí Kréťany (*Krētes*) mezi těmi, kdo byli přítomni o letnicích (Sk 2,11) v Jeruzalé-





Ostrov Kréta v NZ době. Šipka ukazuje směr větru od SV.



Diagramatická představa, jak byl Pavel na své plavbě z Dobrých přístavů zahánán silným větrem z kurzu okolo ostrůvku Kauda.

mě a později se ostrov (Kréte) připomíná ve zprávě o Pavlově cestě do Říma (Sk 27,7–13,21). Jeho loď plula okolo Salmóny na V cípu ostrova a zakotvila v Dobrých přístavech poblíž města Lasaia uprostřed J pobřeží. Pavel radil, aby tam přezimovali. Ostatní ho však přehlasovali a loď se vydala dále do Foiniku na JZ, ale zvedl se silný vítr a zahnal ji na moře a nakonec k Maltě. Po svém uvěznění v Římě Pavel zřejmě znovu Krétu navštívil, protože tam nechal \*Tita, aby pokračoval v jeho díle. Nelichotivý popis Kréťanů v Tt 1,12 je citát z Epimenida Krétského (jeho další citace se objevuje i ve Sk 17,28a).

Naše znalosti historie ostrova pocházejí hlavně z archeologie. Již ve 4. a 3. tis. př. Kr. tam existovaly neolitické osady, ale teprve v době bronzové se setkáváme s vyspělou a mocnou civilizací. Svě centrum měla v Knóssu, který objevil Sir Arthur Evans. Raná doba bronzová (raná minojská I–III, asi 2600–2000 př. Kr.) byla obdobím postupné hospodářské expanze, která pokračovala i ve střední době bronzové (střední minojská I–III, asi 2000–1600 př. Kr.). V této pozdější době se již používalo písmo (na hliněných a měděných tabulkách), např. obrázkové (asi 2000–1650 př. Kr.) a potom zjednodušená forma, tzv. lineární A (asi 1750–1450 př. Kr.). Ani jedno z nich se nepodařilo rozluštit (C. H. Gordonova představa, že lineární A se užívalo k psaní akkadštiny, nebyla přijata).

Krétská civilizace dosáhla svého vrcholu v první části mladší doby bronzové (mladší minojská II–III, asi 1600–1400 př. Kr.). Nadále se v tomto období používalo lineární A písmo, ale v Knóssu se objevilo třetí písmo, lineární B (pozdní minojské II, známé jen z Knóssu). To nakonec rozluštil r. 1953 M. Ventris

a zjistil, že je založeno na starořeckém (mykénském). Došel k názoru, že pozdně minojské období II spadá do doby, kdy Kréťané podlehlí řecky mluvícím vetercům. Podobné tabulky se také našly v Mykénách a v Pylosu na řecké pevnině, kde se písma dále užívalo po pádu minojské civilizace. Ten uspišila násilná zkáza většiny krétských měst kolem r. 1400 př. Kr., kterou měli uskutečnit piráti. Úpadek na konci doby bronzové (pozdně minojská III, asi 1400–1125 př. Kr.) pokračoval. V závěru tohoto období přišli na ostrov doráti Řekové a tím na něm začala doba železná.

Objevy v Egyptě a Ras Šamra (sr. pojmenování krále *kr* na klinopisných tabulkách), Byblos a Alalah ukazují, že uprostřed II. středního minojského období (1. čtvrtina 2. tisíciletí) krétský obchod zasahoval až do Z Asie a od těch dob tyto aktivity pokračovaly až do stěhování národů, v nichž sehráli svou roli \*Pelíštejci a které vrcholilo vpádem „mořských národů“ ve 14. stol. V železném době byl ostrov rozdělen na několik feudálních městských států, až si jej nakonec r. 67 př. Kr. podmanil Řím.

BIBLIOGRAFIE. J. D. S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete*, 1939; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962; H. J. Kantor, *The Aegean and the Orient in the Second Millennium BC*, 1947; J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, 1958; A. Hopkins, *Crete: Its Past, Present and People*, 1978; C. H. Gordon, *HUCA* 26, 1955, str. 43–108; *JNES* 17, 1958, str. 245–255.

T.C.M.

**KREV** Nejprve je třeba rozhodnout, zda se výraz „krev“ používá v Bibli především v souvislosti se životem, nebo se smrtí. Někteří tvrdí, že „krev“ představuje v obětním systému SZ život, osvobození z hranic těla a uvolnění k dalším účelům. Obřadná manipulace s krví pak podle tohoto pojetí znázorňuje odevzdání života Bohu, tj. život odevzdání, zsvěcený, proměněný. Smrt nemá v tomto uvažování důležité postavení, možná nemá vůbec žádné. Z tohoto hlediska by „Kristova krev“ neznamenal o mnoho víc než „Kristův život“. Fakta však, jak se zdá, uvedený názor nepotvrzují.

V prvé řadě zvážíme statistické skutečnosti. Ze 362 SZ oddílů, v nichž se hebr. *dam* vyskytuje, se 203 týká násilné smrti. Jen v šesti pasážích je krev spojena se životem (v 17 případech se jedná o požívání masa s krví). Z toho je dostatečně patrné, že užitý termín spíše vyvolává asociaci smrti.

Kromě toho chybějí důkazy, které by teorii „života“ podpořily. Její zastánci se domnívají, že důkaz vyplývá z textů, jako je Lv 17,11 – „v krvi je život těla“. Tyto oddíly Písma lze však interpretovat jak ve smyslu života odevzdaného smrti, tak života vysvobozeného.

Na některých místech se jasně hovoří o tom, že vykoupení je zaručeno smrtí, např. Nu 35,33: „krev poskvňuje zemi, a země nemůže být zproštěna viny (dosl. zem nebude vykoupena) za krev, která na ní byla prolita, jinak než krví toho, kdo krev prolil“. Viz též Ex 29,33; Lv 10,17.

SZ tedy neposkytuje podklady pro závažná tvrzení, která někdy badatelé obhajují. \*Vykoupení je zajištěno spíše smrtí obětí než jejím životem, což nás uvádí do NZ. I zde se pojmu „krev“ užívá častěji ve smyslu násilné smrti než v jakémkoli jiném. Přistoupíme-li k výrazu „krev Kristova“, nacházíme některé oddíly, jež tím nejprostším způsobem naznačují, že je míněna smrt. Máme na mysli zmínky o „ospravedlnění jeho

krví“ (Ř 5,9; paralela k „smíření ... smrti jeho Syna“ ve v. 10), „krvi jeho kříže“ (Ko 1,20), a zmínku o příchodu „skrze vodu a krev“ (1 J 5,6) a další.

Někdy NZ chápe Kristovu smrt jako obět (např. krev smlouvy). Bližší zkoumání všech těchto pasáží však naznačuje, že se uvedený termín používá stejným způsobem jako ve SZ, tj. účinek obětí tkví opět ve smrti obětovaného. „Kristovou krví“ tedy máme rozumět vykupující smrt Spasitele.

BIBLIOGRAFIE. *TDNT* 1, str. 172–177; S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*<sup>2</sup>, 1953; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*<sup>3</sup>, 1965; F. J. Taylor in *TWBR*; H. C. Trumbull, *The Blood Covenant*, 1887; A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word „Blood“ in Scripture*, 1947.

L.M.

**KREVNÍ MSTITEL** (hebr. *go'el haddām* = vykupitel krve). Již před dobou Mojžíšovou byl základním rysem primitivního života systém krevní msty za osobní ublížení. Souhlasně se o něm vyjadřuje Gn 9,5. Všichni členové rodu se považovali za lidi jedné krve, nicméně hlavní zodpovědnost pomstít prolitou krev připadala na nejbližšího příbuzného obětí. Toho také mohli za jiných okolností zavolat, aby vykoupil osobní majetek chudého nebo zajatého příbuzného (Lv 25,25,47–49; Rt 4,1nn, ačkoli v tomto případě hrály roli i jiné faktory). Mojžíšův trestní zákoník povoloval pomstu na vrhovi, ale na nikom jiném (Dt 24,16; 2 Kr 14,6; 2 Pa 25,4), a stanovil opatření ohledně náhodného zabítí. Zdá se, že krevní msta přetrvávala až do doby vlády krále Davida (2 S 14,7n) a Jósafata (2 Pa 19,10). (\*PŘIBUZNÝ, \*MĚSTA ÚTOČIŠTNÁ) J.D.D.

**KRISPUS** *Archisynagōgos* (\*SYNAGOGA) v Korintu. Významné bylo jeho obrácení s celou rodinou. Většina korintských Židů se vůči němu chovala nepřátelsky (Sk 18,5–8), a tedy možná proto ho pokřtil sám Pavel (1 K 1,14). Jeho osobou se snad zabývají *Pilátovy skutky* 2. 4.

Jméno „kadeřavý“ je latinské, ale Židé ho i přesto užívali (sr. TJ *Jebchamot* 2. 3; 12. 2; Lightfoot, *HHT* in 1 K 1,14). Peš., Goth. (v. l.) uvádí v 1 Tm 4,10 „Krispus“ místo „Krescens“.

A.F.W.

## KRRK

1. Hebr. *ōreṣ* označuje krk nebo týl, šiji; užívá se ho také tehdy, hovoří-li se o obrácení nepřítele na útěk (Ex 23,27). Obvykle se překládá „šije“. Vyjadřují se jím různé myšlenky v souvislosti s určitým konfliktem (Gn 49,8; Jb 16,12) a vyskytuje se také v popisných metaforách, kde tvrdá šije naznačuje zatvrzelost nebo vzpurnost (Dt 31,27; 2 Kr 17,14; Iz 48,4).

2. V Iz 3,16 překládá EP slovem „šije“ také hebr. *gārōn*, které však znamená přední část krku. Na ostatních místech je toto slovo přeloženo jako „hrdlo“ (Z 5,10; Jr 2,25; Iz 58,1; Ez 16,11).

3. Nejběžnější hebr. výraz s tímto významem je *sawwār*, jenž označuje krk obecně. Šije obtížná jhem symbolizuje poddanství (Gn 27,40; Jr 30,8); může na ní být náhrdelník (Gn 41,42); lidé si mohou navzájem padnout kolem krku (Gn 33,4); vítěz může stoupnout na šiji poraženého (Joz 10,24).

4. Ř. *trachēlos* se užívá v souvislosti s objetím (L 15,20), poddanstvím (Sk 15,10) nebo mlýnským kamenem (velký plochý kámen s dírou uprostřed) k za-

tížení lidského těla (Mt 18,6). Apoštol Pavel také mluví o nasazení hrdla (Ř 16,4, KP), čímž poukazuje na zvyk popravit. Z *trachēlos* pochází sloveso *trachēlizō* = odhalit krk nebo hrdlo, jež se vyskytuje v Zđ 4,13 v participiu perfekta pasiva ve významu „odhalené“.

B.O.B.

## KŘEST

### I. Křest Janův

Původ křesťanského křtu byl spatřován v obřadném omývání Židů, očištných rituálech v kumránském společenství, ve křtu proslutých, a v Janově křtu. Poslední z nich, tedy obřad, z něhož pochází Janovo přízvisko „Křtitel“, nám nabízí nejpravděpodobnější možnost: jelikož je Jan předchůdcem Ježíšovým, pak i jeho křest lze pokládat za předchůdce křesťanského křtu. Přímé spojení existuje díky tomu, že se Ježíš nechal od Jana pokřtít. Jan také téměř jistě pokřtil některé z prvních Ježíšových učedníků (J 1,35–42). Zdá se, že Ježíš nebo někteří z jeho učedníků v Janově praxi na počátku Kristova veřejného vystoupení pokračovali (J 3,22n,26; kromě 4,1n). V případě učedníků o letnicích a Apolla očividně nebylo zapotřebí nahradit Janův křest křtem ve jménu Ježíše (Sk 2; 18,24–28). S největší pravděpodobností církev tuto ranou praxi převzala a konala na základě Kristova pověření a v jeho jménu až po letnicích (Mt 28,19; Sk 2,38 atd.). Janův křest zřejmě vznikl z židovského rituálního omývání pod vlivem kumránského společenství.

Janův křest byl předně křtem *pokání* (Mt 3,11; Mk 1,4; L 3,3; Sk 13,24; 19,4). Přijetím křtu z Janových rukou vyjadřovali křtěnci své pokání (Mt 3,6; Mk 1,5) a touhu po odpuštění.

Byl to též *přípravný a symbolický akt* – připravoval křtěnce pro službu „toho, který přichází“, a symbolizoval soud, který přinese. Jan tento soud připodobnil prořezávání stromu či oddělování zrna od plev (Mt 3,10,12; L 3,9,17) nebo křtu Duchem a ohněm (Mt 3,11; L 3,16). Považujeme za velmi nepravděpodobné, že by tu Jan Křtitel mluvil o dalším obřadu, jako byl tento jeho. Spíše čerpal z působivých metafor SZ biblických oddílů, např. Iz 4,4; 30,27n; 43,2; Da 7,10 (možná opět pod vlivem Kumránu – sr. IQS 4. 21; IQH 3. 29nn). Kdyby se Boží soud dal přirovnat k proudu Božího ohnivého dechu (= Duch – totéž slovo v hebr. i ř.), pak bychom mohli službu soudu „toho, který přichází“ charakterizovat jako ponoření do tohoto proudu. Ti, kdo se podrobili aktu, jenž tento soud symbolizuje, aby tak veřejně vyjádřili své pokání, zakusili, že je tento soud očistil. Ti, kteří Janův křest spolu s pokáním odmítli, zakusí „ohnivý křest“ toho, který přichází, a budou jako neplodné stromy a plevy spáleni (Mt 3,10–12).

### II. Janův křest Ježíše

Skutečnost, že Ježíš podstoupil křest pokání, působila prvním křesťanům určité potíže (sr. Mt 3,14n; Jeroným, *Contra Pelag.* 3. 2). Pro Ježíše to přinejmenším musel být výraz odevzdání se Boží vůli a službě, možná i opravdové ztotožnění s lidmi před Hospodinem.

Po křtu na Ježíše sestoupil *Duch* (Mt 3,16; Mk 1,10; L 3,21n). Mnozí to chápou jako archetyp křesťanského křtu – křest vodou a Duchem. Ačkoli evangelisté spojují sestoupení Ducha s křtem Ježíše (nastává okamžitě po jeho křtu), nečiní mezi nimi

rovnítko ani je neslučují pod jeden termín „křest“. Kromě toho žádný NZ pisatel nedává Ježíšův křest za vzor ostatním křesťanům. Evangelisté soustředějí pozornost čtenáře na pomazání Duchem a na hlas z nebe (J 1,32n dokonce ani Ježíšův křest nezmiňuje; sr. Sk 10,37n; 2 K 1,21 – Bůh nás staví na pevný základ v Kristu a posvětil si nás; 1 J 2,20,27).

Proč Ježíš nepokračoval v Janově křtu, Písmo nevyssvětluje. Snad proto, že jako symbol soudy byl méně vhodný pro Ježíšovu službu, která zdůrazňovala naplnění a eschatologické pozhnutí a soud spíše odročený než nastávající (sr. např. Mt 11,2–7; Mk 1,15; L 4,16–21; 13,6–9). Křest ohnivým soudem, kalich Božího hněvu, představoval něco, čím musel Ježíš sám projít (kvůli ostatním) až k smrti (Mk 10,38; 14,24,36; L 12,49n).

### III. Křest v prvotní církvi

Ať už vypadá pozadí křtu jakkoli, jistě byl integrální součástí křesťanství od samého počátku (Sk 2,38,41). Pavel, který se obrátil 2 či 3 roky po vzkříšení, považuje křest za počátek křesťanského života (viz níže IV). Z NZ neznáme jediného křesťana, který by nebyl pokřtěn – ať už Janem, či ve jméno Ježíše.

Křest prvních křesťanů byl podobně jako Janův křest výrazem *pokání a víry* (Sk 2,38,41; 8,12n; 16,14n,33n; 18,8; 19,2n; sr. Žd 6,1n). Mnozí soudí, že představa odpuštění hříchů prostřednictvím křtu byla přítomna od samého počátku (Sk 2,38; 10,43; 22,16; 26,18). Jiní tvrdí, že nejstarší křesťanský křest se chápal spíše jako křtěncova „proba za čisté svědomí“ (1 Pt 3,21), přičemž dar Duchu svědčil o Božím činu přijetí a obnovy (obzvláště Sk 10,43–45; 11,14n; 15,8n). Jistě to však byl pro nastávajícího křesťana rozhodující krok, kdy se cele oddal Bohu, což jistě často vedlo k jeho vyloučení ze světské společnosti a dokonce k pronásledování ze strany bývalých přátel.

Křesťané se na rozdíl od Janova křtu od počátku křtili „ve jméno Ježíše“ (Sk 2,38; 8,16; 10,48; 19,5). Tato fráze naznačuje, že se ten, kdo křtil, považoval za zástupce vyvýšeného Ježíše (sr. obzvláště 3,6,16 a 4,10 s 9,34), nebo že křtěnec chápal svůj křest jako akt rozhodnutí k následování Ježíše (sr. 1 K 1,12–16 a níže IV). Možná, že uvedená formulace zahrnovala oba aspekty.

Křest ve jméno Ježíše tedy zřejmě od začátku představoval *vstupní rituál* či iniciaci do nového společenství lidí, kteří vyzývali jméno Ježíš (Sk 2,21,41; 22,16; sr. Ř 10,10–14; 1 K 1,2). Jistě též vyjadřoval vstřícný postoj společnosti ke křtěnci, který stejně jako oni věřili v Ježíše, což se někdy vyjadřovalo vzkládáním rukou (Sk 8,14–17; 10,47n; 19,6; Žd 6,2).

O vztahu mezi křtem a *darem Duchu* ve Skutcích se stále diskutuje. Někteří tvrdí, že Duch je dán:

1. skrze křest, nebo
2. prostřednictvím vzkládání rukou, anebo
3. skrze obojí; obě části obrádu se chápou jako jeden svátostný celek. Každý z těchto postojů nachází pro sebe oporu ve Sk: 1. 2,38; 2. 8,17; sr. 9,17; 3. 19,6. Bez pádnějších důkazů však velmi těžko obhájíme názor, že v rané církvi byli v této věci zajedno nebo že se Lukáš pokoušel prosadit určitý pohled. Mnohem pravděpodobnější je, že pro Lukáše a první křesťany představoval dar Duchu klíčový faktor při demonstraci skutečnosti, že se člověk poddává Bohu a že ho Bůh přijímá; přítomnost Duchu se dala okamžitě rozpoznat podle účinku, jaký jeho příchod na člověka měl (Sk 1,5; 2,4; 2,38; 4,31; 8,17n; 10,44–46; 11,15–

17; 19,2). Při tomto setkání Boha a člověka hrál křest (a někdy vzkládání rukou) důležitou roli, minimálně jako výraz pokání a vydání se, jako znamení, že křtěnec vykročil na cestu následování Ježíše a vstupuje do společenství jeho učedníků, a obvykle jako kontext setkání Boha s člověkem, při němž byl dán a přijat Duch. Je toho překvapivě málo, na čem by mohlo stát „vyšší“ pojetí křtu.

### IV. Křest v Pavlových epistolách

Jediné Pavlovy zmínky o křtu nacházíme v Ř 6,4; 1 K 1,13–17; 15,29; Ef 4,5 a Ko 2,12. Nejsrozumitelnější z nich je K 1,13–17, kde apoštol zřejmě považuje za jisté, že se křest dává „ve (eis) jméno Ježíše“. Užívá zde pravděpodobně formule známé z tehdejšího účetnictví, kde „ve/do jméno/jména“ znamenalo „na účet“. Křest byl tedy chápán jako smlouva, převod, akt, při němž křtěnec předával sám sebe do vlastnictví či účetnictví jmenované osobě. V Korintu zápasili s problémem, kdy se lidé chovali, jako by se stali učedníky Pavla, Kéfyse nebo Apolla, tedy jako kdyby byli pokřtěni v jejich jména, a ne ve jméno Ježíšovo.

Ef 4,5 potvrzuje, že křest představoval jeden ze základních kamenů křesťanského společenství. 1 K 15,29 zřejmě ukazuje na praxi zástupného křtu, kdy některý křesťan podstupoval křest za někoho již mrtvého (Pavel tu neříká, zda s tím souhlasí, či ne).

Velmi zajímavé jsou texty Ř 6,4 a Ko 2,12. Oba mluví o křtu jako o prostředku či nástroji pohřbení s Kristem nebo jako o kontextu, v němž by budoucí křesťan s Kristem pohřben. Apoštol zde zřetelně využívá silné symboliky křtu (pravděpodobně ponořením), čímž znázorňuje pohřbení (odstranění) starého života. V Ř 6,4 nezotožňuje symbol vynoření z vody se vzkříšením – vzkříšení s Kristem je stále věcí budoucnosti (6,5). Možná má toto spojení na mysli Ko 2,12, kde na vzkříšení s Kristem pohlíží jako na minulost (Ko 3,1), řečtina ve v. 2,12 to však nevyžaduje. Měli bychom si též uvědomit, že Pavel nechápe umírání s Kristem jako jedinou událost v minulosti; ztožnění s Kristem v jeho utrpení a smrti je celoživotní proces (Ř 6,5; 8,17; 2 K 1,5; 4,10; Ga 2,20; 6,14; Fp 3,10). Pavel tedy možná uvažoval o křtu jako o kontinuálním symbolu tohoto aspektu křesťanské existence, zatímco Duch označoval nový život v Kristu (Ř 8,2,6,10n,13; 1 K 15,45; 2 K 3,3,6; Ga 5,25; 6,8).

Vykладаči tvrdí, že v Pavlových dopisech najdeme mnohem více zmínek o křtu. Většina naznačuje, že výraz „pokřtění v Krista“ se přímo týká křtu (Ř 6,3; 1 K 10,2; 12,13; Ga 3,27). Hodně jich zastává názor, že „v Krista“ představuje zkrácení „ve jméno Krista“. Je-li tomu tak, pak apoštol chápal křest jako záležitost velkého svátostného významu a účinku. Další dokazují, že „pokřtění v Krista“ je zkratka vazby „pokřtění v Duchu v Krista“ (jak výslovně uvádí 1 K 12,13). V tomto případě by Pavel opakoval metaforu, jejíž počátky jsou spjaty s Janem Křtitelem. Tim by tento výraz již neoznačoval rituální akt, ale jednotu s Kristem (v jeho smrti), kterou křest (ponořením) tak živě symbolizuje (sr. Mk 10,38; L 12,50).

Další pasáže, o nichž se často tvrdí, že souvisí s křtem, jsou slova o umývání z 1 K 6,11; Ef 5,26; Tt 3,5 a slova o pečeti Duchu z 2 K 1,22; Ef 1,13; 4,30. Pokud by Pavel chápal křest silně svátostně, byly by narážky na křest přesvědčivé, ještě více pak, jestli apoštol v této věci ovlivnil mysterijní kultu. Na druhé straně v 1 K 1,13–17 a 10,1–12 vidíme, že se

Pavel k takovému sakramentalismu staví odmítavě. Navíc, oproti těm, kteří trvají na tom, že se křesťané mají obřezat, neuvádí (jako účinnější křesťanskou alternativu) křest, ale jejich víru a skutečnost Duchu, kterého přijali vírou (Ga 3,1–4,7; Fp 3,3). Apoštol tedy mohl klidně chápat omývání přímo duchovně, a ne svátostně (sr. Sk 15,9; Tt 2,14; Žd 9,14; 10,22; 1 J 1,7,9). Uvědomíme-li si konkrétní, viditelný charakter přítomnosti Duchu v raném křesťanství, nelze „pečet Duchu“ chápat jinak než jako samotný dar Duchu.

### V. Křest v janovských spisech

Určit Janovy názory na křest není snadné, protože bohatá symbolika Evangelia umožňuje různé výklady. Někteří vidí sakramentální náznaky všude (v každé zmínce o „vodě“), jiní tvrdí, že Jan je antisakramentalista (např. 6,63 jako narážka na Večeři Páně v 6,51–58).

V J 3,5 („kdo se narodí z vody a Duchu“ – nejpravděpodobnější narážka na křest) se počátek nového života v Kristu pojímá buď jako důsledek křtu vodou a daru/moci Duchu, nebo tak, že vzniká z očišťující, obnovující moci Duchu (sr. Iz 44,3–5; Ez 36,25–27); nabízí se i další možnost, že vyžaduje narození z Duchu (3,3,6–8) navíc k přirozenému narození (3,4). Nicméně dominantní myšlenkou je zde očividně dílo Duchu. Z hlediska kontrastu mezi křtem vodou a křtem Duchem v 1,33 bychom si neměli dovolit zaměňovat výrazy „pokřtěn v“ a „narozen z“ ve v. 3,5. Nic totiž nenaznačuje, že pro některého NZ pisatele existovalo rovnítko mezi křtem a novým narozením (sr. Jk 1,18; 1 Pt 1,3,23; 1 J 3,9).

U Jana „voda“ vždycky symbolizuje buď Duchu, kterého poslal Ježíš (4,10–14; 7,37–39; 19,34 – jediná možná narážka na křest), nebo starý věk v kontrastu s novým (1,26,31,33; 2,6n; 3,23–36; 5,2–9). V 1 J 5,6–8 se „voda“ vztahuje k Ježíšovu vlastnímu křtu jako trvalému svědectví o realitě Ježíšovy inkarnace.

### VI. Křest nemluvnat

Praktikoval se mezi křesťany 1. stol. *křest nemluvnat*? NZ se o něm přímo nevyjadřuje, přestože možnost, že děti byly pokřtěny v rámci domácností ve Sk 16,15,33; 18,18; a 1 K 1,16 nelze s konečnou platností vyloučit. To, že děti věřících představují součást domácích víry, lze pohotově dokázat na základě 1 K 7,14, nemluvě o Mk 10,13–16. Na druhé straně Pavel v Ga 3 tvrdí, že účast na Kristu není odvozena z tělesné posloupnosti ani není závislá na rituálním aktu (obřízce), ale přichází skrze víru a nezavislá na ničem jiném než na víře a daru Duchu, kterého člověk přijímá vírou.

Stručně řečeno, čím více chápeme křest jako výraz víry křtěnce, tím méně budeme souhlasit s křtem nemluvnat. Čím více jej pokládáme za výraz Boží milosti, tím snadněji křest nemluvnat obhájíme. V každém případě by si křesťané měli dát pozor na to, aby nepřeceňovali křest tak, jako judaisté obřízku. (\*POHŘEB A SMUTEK, \*OBRÍZKA, \*VÍRA, \*SOUD, \*VZKLÁDÁNÍ RUKOU, \*POKÁNÍ, \*SVÁTOSTI, \*DUCH SVATÝ, \*VODA).

BIBLIOGRAFIE. K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* 1963; J. Baillie, *Baptism and Conversion*, 1964; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/4, 1970; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; *Baptism Today and Tomorrow*, 1966; C. Buchanan, *A Case for Infant Baptism*, 1973; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; A. George et al., *Baptism in the New Testament*, 1964; J. Jeremias,

*Infant Baptism in the First Four Centuries*, 1960; *The Origins of Infant Baptism*, 1963; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1967; J. Murray, *Christian Baptism*, 1962; J. K. Parratt, „Holy Spirit and Baptism“, *ExpT* 82, 1970–71, str. 231–235, 266–271; A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 1976; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St Paul*, 1964; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; G. Wainwright, *Christian Initiation*, 1969; G. R. Beasley-Murray, R. T. Beckwith in *NIDNTT* 1, str. 143–161. J.D.G.D.

**KŘESŤAN** Trojí výskyt (Sk 11,26; 26,28; 1 Pt 4,16) ukazuje na to, že šlo o obecně uznávané NZ pojmenování, ačkoli je zřejmé, že existovala i jiná označení, která křesťané užívali a jimž snad dávali přednost (sr. H. J. Cadbury, *BC*, 5, 1933, str. 375nn).

### I. Původ jména

Zdá se, že se jedná o latinský tvar, neboť tam mohou pomnohá jména končící na *-iani* označovat vojáky určitého generála (např. *Galbani* = Galbovi muži, Tacitus, *Dějiny* 1. 51), a tedy přívržence nějakého jednotlivce. Oba prvky se zkombinovaly v kvazivojenském *Augustiani* (viz níže). Prinejmenším na konci 1. stol. se název *Caesariani* užíval o Caesarových otrocích a služebnících. V Evangelii se setkáváme s *Herodianoi*, asi přívrženci nebo služebníky Heroda (\*HERODIANI).

*Christianoi* tedy původně mohlo znamenat „Kristovi vojáci“ (Souter), „Kristovi služebnící“ (Bickerman) nebo „přívrženci Krista“ (Peterson). H. B. Mattingly nedávno dospěl k názoru, že *Christiani* představovaly satirické označení, jež vzniklo ze srovnání s *Augustiani*, organizovanou skupinou zpěváků, kteří vedli veřejné pochlebování Neronovi Augustovi. Obývatele Antiochie se tak posmívali oddanosti věřících i směšnému holdu císařových přívrženců. Název „křesťan“ však může být starší než instituce *Augustiani*.

### II. Místo a doba vzniku

Lukáš, který jistě dobře znal církev, píše, že se termín „křesťan“ poprvé objevil v Sýrské Antiochii (Sk 11,26). Latinizovaný tvar tomu není na překážku. Kontext popisuje události 40. let 1. stol. po Kr. a Peterson tvrdí, že název *Christian(o)i* vznikl za Heroda Agrippy I., jenž pronásledoval křesťany (Sk 12,1), jako paralela k jejich nepřátelům, *Herodian(o)i*. Pokud by jako model sloužilo označení *Augustiani*, pak by se titul nemohl používat před r. 59, takže ani Sk 11,26 by nenaznačovaly datování pojmenování. Máme však dobrý důvod spojovat zmíněnou událost s tím, co předcházelo, protože, jak Lukáš ukázal, v Antiochii vznikl první sbor, jehož členové byli výhradně pohanského původu, tj. zde poprvé mohli pohané vidět křesťanství jako něco jiného než židovskou sektu. Na příhodné jméno pro obrácené by se potom nemuselo dlouho čekat.

V každém případě se již v 60. letech označení „křesťan“ běžně používalo. Např. „bystrý“ Herodes Agrippa II. (Sk 26,28) tímto pojmem operuje při rozpravě s apoštolem Pavlem (Mattingly): „Mámle bsm mě přesvědčil, abych se dal zapsat jako *Christianus*“. Petr nabádá „vyvolené“ v Malé Asii (snad z Říma, právě před nerozumným pronásledováním), aby se nestyděli, když jako křesťané trpí (1 Pt 4,16 nemusí

znamenat formální obvinění na soudu. Nero podle Tacita (*Letopisy*, 15. 44) zosnoval osočení sekty, „kte-rou obyčejný lid nazýval (*appellabat*) křesťané“.

III. Podklad názvu

Sloveso *chrēmaisai* ve Sk 11,26 se vykládá různě. Bickerman překládá „oslovovali se“ a zastává názor, že název „křesťan“ vytvořil sbor v Antiochii. Jeho překlad je možný, ale ne nutný a zdá se pravděpodobnější, že označení iniciovali pohané. I jinde totiž užívají tohoto titulu nekřesťané – Agrippa, osočovatelé v 1 Pt, „obyčejný lid“ u Tacita. Sloveso se mnohokrát překládá „byli tak veřejně nazváni“ (sr. Ř 7,3), tj. při oficiální registraci nové sekty pod jménem „křesťané“. (Registrace by snadno odpovídala latinskému názvu.) Sloveso však lze užít i volněji a možná, že tím Lukáš nechce říct nic jiného, než že se označení začalo lidově užívat ve městě, kde to bylo zapotřebí. Odtud mohlo brzo a snadno přejít do úředního jazyka a rozšířit se do vzdálených končin.

IV. Následné používání

Pokud byl název „křesťan“ původně přezdívka, ti, jichž se týkala, ji přejali, podobně jako později „metodisté“. Věřící stále častěji museli odpovídat na otázku „Jsi křesťan?“ a nevdalo jim, že se stali nositeli tohoto původně hanlivého označení, protože obsahovalo jméno Vykupitele (1 Pt 4,16). Šlo o jisté privilegiování. Soustředěovalo pozornost na skutečnost, že nové vyznání obsahuje odlišný prvek – zaměření na osobu Ježíše Krista. Přestože jménu *Christos* většina pohanů nerozuměla a někdy ho zaměňovali s obyčejným jménem *Chrestos* = dobrý, laskavý, byla to *paronomasia*, která se mohla obrátit v dobré. A tak na začátku 2. stol. uvedený název užívá v literatuře bez rozpaků křesťanský biskup Ignatios (v Antiochii) i pohanský místodržitel Plinius (v oblasti, o níž píše 1 Pt).

BIBLIOGRAFIE: T. Zahn, *INT* 2, 1909, str. 191nn; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, str. 64–87; E. J. Bickerman, *HTR* 42, 1949, str. 109nn; H. B. Mattingly, *JTS* n. s. 9, 1958, str. 26nn. A.F.W.

KŘÍŽ, UKŘIŽOVÁNÍ (ř. *stauros*, sloveso *stauroō*;

lat. *crux, crucifigo* = upevňuji na kříž). Původně označuje rovný kůl nebo trám a sekundárně kůl užívaný jako prostředek trestu a popravy. V tomto významu se objevuje v NZ. Podstatné jméno se vyskytuje 28x a sloveso 46x. Křížování živých zločinců SZ neznal (*stauroō* v LXX z Est 7,10 je hebr. *šālā* = pověsit). Popravy se prováděly kamenováním. Mrtvá těla se však někdy věšela na kůl pro výstrahu (Dt 21,22n; Joz 10,26) a byla považována za zlořečnou (proto Ga 3,13), proto bylo třeba je sundat a pochovat, než na- dešla noc (sr. J 19,31). Tato praxe vysvětluje NZ označení Kristova kříže jako „dřevo“ (Sk 5,30; 10,39; 13,29; 1 Pt 2,24 viz poznámky pod čarou), symbolu potupy.

Křížování prováděli Féniciáné a Kartáginci, později často Římané. K tomuto trestu odsuzovali pouze otroky, venkovany a nejhorší typy zločinců. Tradice, že Petr byl ukřižován jako Ježíš, ale Pavel s'tat, souhlasí se starověkou praxí.

Kromě jednoduchého sloupu (*crux simplex*), na který byla oběť přivázána nebo naražena, existovaly tři typy křížů. *Crux commissa* (kříž sv. Antonína) měl tvar T a někteří se domnívali, že se odvozoval od symbolu boha Tammuze, písmene *tau*. *Crux decus-*

*sata* (kříž sv. Ondřeje) se podobal písmenu X. *Crux immissa* byly známé dva trámy ve tvaru †, na jakém zemřel i Pán Ježíš (Irenaeus, *Haer.* 2. 24. 4). Potvrzují to také texty všech čtyř Evangelii (Mt 27,37; Mk 15,26; L 23,38; J 19,19–22) zprávou, že nad Ježíšovu hlavu přibili nápis.

Stalo se zvykem, že po odsouzení zločince oběť zbičovali důtkami (*flagellum*) s koženými řemínky, což v případě Pána Ježíše nepochybně přispělo k jeho oslabení a uspišilo jeho smrt. Pak musel nést příčné břevno kříže (*patibulum*) jako otrok až k místu svého mučení a smrti. Právě *patibulum* už nemohl Ježíš pro slabost unést, a tak mu pomohl Šimon z Kyrény. Popravivší se vzdycky nacházelo vně města a hlasatel před odsouzcenec nesl jeho „titulus“, napsané obvinění. Odsouzeného obnažili, položili na kříž tak, aby měl příčné břevno pod rameny, a nakonec mu paže nebo ruce k němu přivázali nebo přibili (J 20,25). To to příčné břevno pak zvedli a zřípevali na svíslý trám, takže nohy, které také byly přivázané nebo přibité, měla oběť nad zemí, ale ne tak vysoko, jak se často kreslí. Hlavní váhu těla nesl zpravidla vyčnívající kolík (*sedile*), na němž oběť seděla. Pak odsouzenec nechal zemřít hladem a vyčerpáním. Smrt někdy uspišili zlámáním nohou (*crurifragium*), jako tomu bylo v případě obou lotrů, ale neudělali to Ježíšovi, protože již nežil. Přesto však ho bodli kopím do boku, aby se přesvědčili, že je mrtev, a tělo mohlo být snato před sobotou, jak to Židé požadovali (J 19,31nn).

Zdá se, že se způsob křížování v různých částech Římského impéria lišil. Tehdejší spisovatelé se od- podávání podrobných zpráv o tomto nejkrutějším a nejvíce ponižujícím způsobu trestu distancovali. Archeo- logické bádání v Judsku však vrhlo na celou záležitost nové světlo. V létě 1968 odkryl tým archeologů pod vedením V. Tzaferise čtyři židovské hroby v Giv'at ha-Mivtaru (Ras el-Masaref), Muničním pahorku poblíž Jeruzaléma. V jednom z nich objevili také umu s několika kostmi (mladého) ukřižovaného muže s ná- pisem Jehochanan. Podle herodóvské keramiky, kte- rou tam objevili, je lze datovat do let 7–66 po Kr. Odborníci provedli zevrubný průzkum příčin a pova- hy jeho smrti, což může značně přiblížit způsob smrti Pána Ježíše.

K *patibulu* byly přibity paže mladíka (ne dlaně), takže v L 24,39 a J 20,20.25.27 by se patrně mělo překládat „paže“. Váhu těla asi neslo prkno (*sedecula*) přibité k *simplexu*, svíslému trámu, jako opora pro trup. Nohy měl v kolenu ohnuty a zkrouceny tak, že lýtka ležela rovnoběžně s *patibulem* a kotníky byly pod zadkem. Jeden železný hřeb (dosud *in situ*) probil obě paže tak, že pravá byla nad levou. Obě nohy mu přerazili, zřejmě silnou ranou, jako tomu bylo u obou Ježíšových spolutrpitelů v J 19,32. Dřevěný úlomek dokazuje, že kříž zhotovili z olivového dřeva.

Pokud Ježíš zemřel podobně, pak neměl plně nata- žené nohy, jak to pojímá tradiční křesťanské umění. Zkroucené svaly na nohou asi způsobovaly občasnými stahy i ztmulými křečemi velkou bolest, což spo- lu s předchozím bičováním nepochybně přispělo ke zkrácení doby umírání na 6 hodin a uspišení jeho smrti.

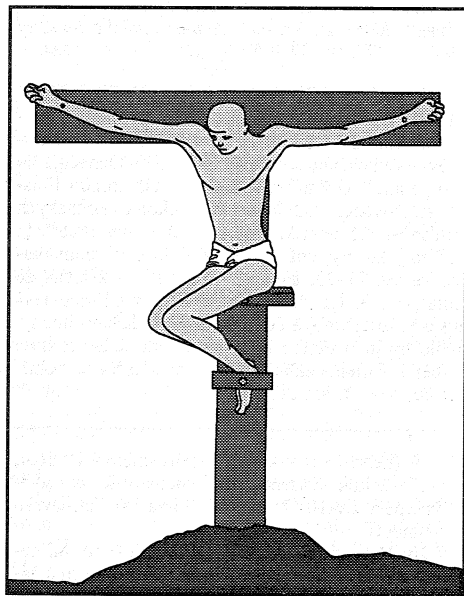
Současní spisovatelé popisují ukřižování jako nej- bolestivější způsob smrti. Evangelia však nepodávají podrobný popis fyzických bolestí Pána Ježíše, ale pro- stě konstatují „ukřižovali ho“. Podle Mt 27,34 nás Pán odmítl jakoukoli formu úlevy v utrpení, zřejmě proto, aby si zachoval až do konce jasnou mysl, když konal Otcovu vůli. Odtud skutečnost, že byl schopen potěšit

umírajícího lotra a vyslovit sedm překrásných slov z kříže.

Zájem NZ pisatelů o kříž není ani archeologický, ani historický, ale christologický. Zaměřují se na věč- ný, kosmický, soteriologický význam toho, co se odhrálo kvůli nám všem smrtí Ježíše Krista, Božího Syna, na kříži. Teologicky se slovo „kříž“ užívá jako souhmného vyjádření evangelia o spasení, že Ježíš zemřel „za naše hříchy“. Proto „kázání evangelia“ je „slovo kříže“, „kázání Krista ukřižovaného“ (1 K 1,17nn). Proto apoštol oslavuje „kříž našeho Pána Je- žíše Krista“ a mluví o snášení pronásledování „pro kříž Kristův“. Slovo „kříž“ tu očividně zastupuje ce- lou radostnou zprávou o našem vykoupení smírcí obětí Ježíše Krista.

„Slovo kříže“ je zároveň „slovem smíření“ (2 K 5,19). Toto téma se jasně vynořuje v Listu Efezským a Listu Koloským. „Skrze kříž“ Bůh usmířil Židy a pohany, zbořil zeď, která rozděluje, odstranil zákon ustanovení a předpisů (Ef 2,14–16). „Krví jeho kříže“ Bůh v něm „smířil a podřídil si všechno“ (Ko 1,20nn). Toto smíření je souděné individuální i kosmické. Přichází, protože Kristus vymazal zápis, který svědčil proti nám, i s jeho legálními požadavky „a přibil jej na kříž“ (Ko 2,14).

Kříž v NZ symbolizuje hanbu a pokoření, ale zá- roveň i Boží moudrost a slávu zjevenou skrze něj. Řím ho používal nejen jako nástroj mučení a poprav, ale i jako pranýř hanby, určený pro spodinu společ- nosti. Židé jej považovali za známku prokletí (Dt 21,23; Ga 3,13). Takovou smrti umíral Ježíš, když si ji pro něho vyžádal dav. „Podstoupil kříž, nedbaje na potupu“ (Žd 12,2). Pro Pána Ježíše znamenal fakt, že „podstoupil smrt, a to na kříži“ (Fp 2,8) největší po- koření. Proto se stal Židům „kamenem úrazu“ (1 K 1,23; sr. Ga 5,11). Podívaná na oběť nesoucí *patibu- lum* byla Ježíšovým posluchačům tak známá, že tři- krát mluvil o cestě učednictví jako o nesení kříže (Mt 10,38; Mk 8,34; L 14,27).



Kresba ukazuje pozici těla při ukřižování. Rekonstruk- ce vychází z nálezu kostry poblíž Jeruzaléma.

Kříž také slouží jako symbol našeho spojení s Kris- tem, a to nejenom v tom smyslu, že následujeme jeho příklad, ale i z toho důvodu, co udělal pro nás a v nás. Díky jeho zástupné smrti jsme zemřeli „v něm“ (sr. 2 K 5,14) a „starý člověk v nás byl spolu s ním u- křižován“, abychom skrze jeho Ducha mohli chodit v novotě života (Ř 6,4nn; Ga 2,20; 5,24nn; 6,14), pře- bývajíce „v něm“.

BIBLIOGRAFIE: M. Hengel, *Crucifixion*, 1977; J. H. Charlesworth, *ExpT* 84, 1972–3, str. 147–150; V. Tzaferis, *IEJ* 20, 1970, str. 18–32; J. Wilkinson, *ExpT* 83, 1971–2, str. 104–107; W. Barclay, *Crucified and Crowned*, 1961; B. Siede, E. Brandenburger, C. Brown in *NIDNTT* 1, str. 389–405; J. Schneider, *TDNT* 7, str. 572; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 159. J.B.T.

KUKLY (hebr. *mispāhōt*, jen v pl. Ez 13,18,21). Termín souvisí s věšteckými praktikami. Někteří ba- datelé se domnívají, že označuje dlouhé pruhy sukna nebo pokrývky přehozené přes hlavu těch, kdo se ra- dili s falešnými prorokyněmi. Tyto kukly „všech ve- likostí“ sahaly až k nohám a souvisely s uváděním nositele do magického kruhu. Jiní mají za to, že slovo označuje těsnou čapku (sr. hebr. *sāpāh* = připojit se), která také splňovala podmínku, že při určitých for- mách předpovídání nebo čarování musela být hlava pokryta. Viz též \*AMULETY, \*MAGIE A KOUZELNICTVÍ, 2, b; podrobný rozbor kontextu a možné výklady viz in G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC 1936, str. 144nn.

J.D.D.

KUMRÁN Jméno vádí a starověké zříceniny v jeho blízkosti SZ od Mrtvého moře. Původ tohoto názvu není jasný. Pokusy (např. F. de Saulcyho) spojit ho s Gomorou jsou nepřijatelné. Toto jméno zazname- nala řada cestovatelů, kteří tudy procházeli, ale místo bylo prakticky neznámé až do doby, kdy byly v ne- dalekých jeskyních r. 1947 objeveny vzácné rukopisy (\*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE). Teprve potom byl Kum- rán zanesen i na mapu. Archeologický výzkum, který v Chirbet Kumránu („zřícenině Kumránu“) probíhal v rozmezí 1951–5, je všeobecně přijímán jako důkaz, že tento komplex budov představoval sídliště komu- nity, již kumránské rukopisy patřily. Hřbitov ležící mezi Chirbet Kumránem a Mrtvým mořem (r. 1837 ho prozkoumal C. S. Clermont-Ganneau) byl pravdě- podobně místem, kde toto společenství pohřbovalo své mrtvé. Zjistilo se, že zde odpočívá více než 1 000 po- hřbených, jejichž těla leží S–J směrem, s hlavou na J.

Kumrán byl evidentně obydlen v době Judského království; do tohoto období spadá kulatá cisterna (sr. 2 Pa 26,10; \*SOLNÉ MĚSTO). K nejzajímavějším eta- pám osídlení však patří ty, které jsou spjaté se „spo- lečenstvím svitků“. Etapa Ia (asi 130–110 př. Kr.) se vyznačovala vyčištěním staré kulaté cisterny, vytvo- řením dvou nových pravouhlych cisteren a postave- ním několika místností a hrmčíské pece. Následovala etapa Ib, kterou charakterizovala důkladná a rozsáhlá přestavba sídliště, jejímž cílem zřejmě bylo uspokojit požadavky značně rozrostlé komunity. Tato fáze skončila r. 40 př. Kr., snad kvůli vpádu Parthů. V do- bě, kdy bylo místo dočasně neobydlené, budovy váž- ně poškodilo zemětřesení r. 31 př. Kr. (zminěné u Jo- sepha, *Ant.* 15. 121n). Lokality zůstala opuštěná až asi do r. 4 př. Kr., kdy byly poškozené budovy opraveny



a zpevněny. Tím začala etapa II, během níž toto místo zjevně sloužilo téměř účelu jako v etapě Ib. K stavbám, které lze jasně určit, patří shromažďovací sály, skriptorium, kuchyň, prádelna, hrnčířská dílna (vůbec nejlépe zachovaný exemplár z celé starověké Palestiny), mlýny, truhly na skladování obilí, pece, tavicí pece, kovárny a důmyslné soustavy cisteren, do nichž vodu přiváděl vodovod napájený z nádrží vytesaných ve skále v horách na SZ.

Na jednotlivé etapy osídlení dosti jasně poukazují nálezy mincí. Při archeologickém výzkumu jich bylo objeveno několik set. Tyto památky svědčí o tom, že II. etapa skončila kolem r. 68 po Kr. Jiné důkazy dokumentují, že konec II. etapy byl násilný. Došlo ke zničení hradeb, místo pokryla vrstva černého popela a celkový obraz dokresluje množství hrotů šípů. Je lákavé spojit tyto události s vyčišťovacími operacemi v této oblasti, když Římané obsadili Jericho (léto r. 68 po Kr.). To, zda kumránská komunita zůstala až do té doby majitelem zmíněných kvalitně postavených obytných budov, nebo zda je obsadila vzbuřenecká posádka, je dosud nejisté.

Na jejich troskách pak římská posádka postavila a obývala několik místností (III. etapa).

Po provedení archeologického výzkumu v Chirbet Kumránu mnozí badatelé ztotožňují toto místo s \*es-syjským sídlištěm, o němž se zmiňuje Plinius Starší (NH 5. 17) a umísťuje ho nad Ěn-gedí.

**BIBLIOGRAFIE.** Literatura uvedená pod hesly \*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE a \*ESSEJCI; dále W. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, 1972; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973; E. M. Laperrousaz, *Qoumrân: l'établissement essentiel des bords de la Mer Morte*, 1976; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, str. 239–328.

F.F.B.

## KÚŠ

1. Syn Chámův a otec lovce Nimroda (Gn 10,6–8; 1 Pa 1,8–10).

2. Oblast ohraničená řekou Gichon (Gn 2,13); pravděpodobně v Z Asii a bez jakéhokoli vztahu k 4 (dole); viz E. A. Speiser in *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, str. 473–485.

3. Benjaminovec, o němž nacházíme určité zmínky v Z 7. Hledá vysvobození a spravedlnost.

4. Oblast na J od Egypta, tedy Nubie nebo S Súdán, Etiopie antických autorů (není totožná s dnešní Etiopií). Jméno Kúš je hebr. a asyr. odvozeninou z eg. *Kš* (dříve *K's*, *K's*) = Kúš. Původně označení distriktu někde mezi druhým a třetím nilským kataktem (z doby 2000 př. Kr.). Kúš se stal pro Egyptány také obecným pojmenováním Nubie a toto širší užití převzali Hebrejové, Asyřané aj. (G. Posener in *Kush* 6, 1958, str. 39–68).

Ve 2 Pa 21,16 jsou za sousedy Kúšanů označeni Arabové – dělilo je pouze Rudé moře. Syéné (moderní Asuán; \*SEVĚNA) ležel na pomezí Egypta a Etiopie v 1. tis. př. Kr. (Ez 29,10). O vzdáleném území Kúše/Etiopie se zmiňuje Z 68,31; 87,4; Ez 29,10; Sf 2,12; 3,10 a možná Am 9,7; tvořilo jednu z hranic Achašvérošovy (Xerxovy) obrovské říše (Est 1,1; 8,9). Etiopické oddíly bojovaly v \*Šišakově vojsku proti Rechabeamovi (2 Pa 12,3) a v \*Zerachově proti Ásovi (2 Pa 14,9,12n; 16,8). Později Izajáš píše o těsném sepětí Egypta a Etiopie (11,11; 18,1nn; 20,3–5 a 43,3; 45,14), neboť za jeho života vládl „etiopská“

25. dynastie oběma zemím, např. král \*Tírhák (Iz 37,9 = 2 Kr 19,9). Na 3,9 to zmiňuje také. Nejpозději od roku 660 př. Kr. se však trůny a osady Egypta a Etiopie znovu oddělily a Ezechiel (30,4n.9) předpovídá zlý osud Egypta, aby Etiopii varoval. V Jr 46,9 představují Etiopané opět jen námeždní síly Egypta, jako tomu bylo za dnů Šišakových. Z jejich země pocházel topas (Jb 28,19) a vyznačovali se typickou tmavou pletí (Jr 13,23), což charakterizovalo Ebed-meleka na judském dvoře (Jr 38,7nn) a ministra královny Kandaky (Sk 8,27). Běžec, který Davidovi přinesl zprávu o Abšalómově smrti, byl „Kúšijec“ (2 Sa 18,21.23.31n). Etiopie figuruje v prorockých Ezechielova (38,5) a Daniela (11,43). Ohledně Nu 12,1 viz \*ETIOPSKÁ ŽENA.

K.A.K.

**KÚŠAN RIŠATAJMSKÝ** Král aramského Dvojříčí (V Sýrie – S Mezopotámie), který si podrobil Izraelce na 8 let, než je z jeho područí vysvobodil soudce Otniel (Sd 3,8–10). V hebr. i ř. jde o neobvyklé složené jméno, jinak neznámé. Odborníci se pokoušeli ho ztotožnit např. s Kúšanem, což je archaické označení \*Midjanců (Abk 3,7), kteří jako nomádi dospěli až do Sýrie (\*ARAM, ARAMEJCI), kde se nachází místo *Qsnrm* (Kúšan-róm). Někteří jej chtěli ztotožnit se sýrským Irsu, jenž vládl Egyptu 8 let kolem r. 1200 př. Kr. (JNES 13, 1954, 231–242). Starověká interpretace jména jako „Kúšan dvojnásobně bezbožný“ podtrhuje *MT* vokalizaci „rišatajím“; sr. také kassitské jméno Kašša-rišat nebo etiopské \*Kúš. D.J.W.

**KÚT** Starověké město v Babylónii (akkad. *kútu* ze sumerského *gu-du-a*), sídlo boha Nergala, jehož obyvatele deportoval Sargon do vysídleného Samari (2 Kr 17,24.30). Na místě, kde kdysi stávalo (dnešní Tell Ibrahím), prováděl v letech 1881–2 vykopávky Hormuzd Rassam, který dospěl k závěru, že zde muselo existovat mimořádně rozlehlé město.

**BIBLIOGRAFIE.** H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, 1897, str. 396, 409–411. T.C.M.

**KVARTUS** Latinské jméno, které znamená „čtvrtý“. Jmenoval se tak křesťan v Korintu, jehož pozdravy předává apoštol Pavel (Ř 16,23). Označuje ho jako „bratra“, což může znamenat buď „bratra Erasata“, zmiňovaného spolu s ním (několik korintských křesťanů mělo latinská jména), nebo „náš bratr“, tj. křesťan jako my, což by odpovídalo oslovením dalších ve vv. 21–23, anebo „váš bratr“, tj. křesťan ze Říma (sr. 1 K 1,1; \*SOSTHENES). Kdyby od sebe Tertius a Kvartus nebyli odděleni dvěma dalšími jmény, mohlo by jít o třetího a čtvrtého syna jedné rodiny. Později byl tradicí zařazen mezi sedmdesát (*Acta Sanctorum*, Nov. 1, str. 585). A.F.W.

**KVAS** (hebr. *š'vr* = kvas, kvašený chléb v Dt 16,4; *hāmēš* = cokoli kvašeného či kynutého; sr. *maššā* = nekvašené v Lv 10,12; ř. *zymē* = kvas; sr. lat. *levare* = zvednout).

V životě Hebrejů začal kvas hrát důležitou roli nejen při přípravě chleba, ale i v Zákoně, obřadech a náboženském učení. Původně se dělal ze směsi jemných pšeničných otrub hnětených s moštěm, z mouky určitých rostlin (vikev setá) nebo z ječmene smíchané

ho s vodou, jenž se pak nechal stát tak dlouho, dokud nezksyl. Časem se začal vyrábět z chlebové mouky hnětené bez soli.

## I. Při výrobě chleba

Kvasem se zřejmě rozuměl kousek těsta, které se ponechalo z předchozího pečeni, takže vykynulo a zksylo. Ten se pak buď před přidáním mouky rozpustil ve vodě v díži, nebo zapracoval do mouky (Mt 13,33) a spolu s ní hněl. Takovému \*chlebu se říkalo „kvašený“, na rozdíl od „nekvašeného“ (Ex 12,15 apod.). Nedochovalo se svědectví o jiných druzích kvasu, i když se často tvrdilo, že Židé užívali jako kvasu vinné sedliny.

## II. V Zákonu a při obřadech

Nejstarší mozišská legislativa (Ex 23,18; 34,25) zakazovala užívat kvasu v době \*Velikonoc a „svátku nekvašených chlebů“ (ř. *azymos*) (Ex 23,15; Mt 26,17 apod.). Mělo to Izraelcům připomenout jejich spěšný odchod z Egypta, kdy nemohli čekat, až hmota vykyně, a proto odnesli díže i s těstem se sebou a pekli chléb cestou (Ex 12,34nn; Dt 16,3 apod.), podobně jako to dodnes dělají beduini.

Zákaz obětovan v rámci přidavné oběti cokoli kvašeného (Lv 2,11) byl zřejmě vydán proto, že fermentaci dochází k porušení a zkažení původní látky a pro Hebrejce vše, co se nacházelo ve stavu rozkladu, představovalo nečistotu. Rabinští autoři často užívali kvasu jako symbolu zla a dědičné zkaženosti člověka (sr. též Ex 12,15–20). Ozvěna tohoto starověkého názoru zaznívá u Plútarcha, když líčí kvas jako „výhonek zkázy, kazící všechno těsto, do něhož je vmíchán“. Persius (*Sat.* 1. 24) používá slovo *fermentum* ve významu „zkažení“.

Nepochybně ze stejného důvodu byl kvas také vyloučen z obětí kladených na oltář Jahveho. Dovoleny byly jen nekvašené placky (*maššôl*, Lv 10,12). (\*PŘEDKLADNÝ CHLĚB)

Je třeba zmínit dvě výjimky z tohoto pravidla (Lv 7,13; sr. Am 4,5). „Kvašený“ chléb doprovázel děkovnou obětí a kvašené bochníky se užívaly při oběti podávání – tedy o svátku letnic.

## III. V biblickém učení

Obrazné užití kvasu v NZ do značné míry odráží předchozí pojetí, označuje tedy „zkažené a kazící“. Ježíš varoval před kvasem farizeů, saduceů a herodiánů (Mt 16,6; Mk 8,15) – farizejským pokrytectvím a přílišným zájmem o to, jak zapůsobí (Mt 23,14.16; L 12,1), saducejskou skepsí a trestuhodným ignorantsvím (Mt 22,23.29), herodiánskou nenávisť a politickou lstivostí (Mt 22,16–21; Mk 3,6).

Toto hledisko podporují dva pavlovské oddíly, v nichž se toto slovo vyskytuje (1 K 5,6nn; Ga 5,9). První z nich navazuje na kontrast „kvasu zla a špatnosti“ s „nekvašeným chlebem upřímnosti a pravdy“ a připomíná nový význam starého svátku, totiž že „byl obětován náš velikonoční beránek, Kristus“.

Nic z toho se však netýká krátkého, přesto však hlubokého podobenství (jež následuje po podobenství o skrytých rostoucím zmu). Zde Ježíš přirovnává Boží království ke „kvasu, který žena vmísí do tří měric mouky, až se všechno prokvasí“ (Mt 13,33; L 13,21). Jde o jasnou narážku na „skrytou, tichou, tajemnou, ale vše pronikající a proměňující činnost kvasu v ... těstě“ (*ISBE*, 3, str. 1862).

**BIBLIOGRAFIE.** *ISBE*; J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*,

1959, 2, str. 232–233; O. T. Allis, „The Parable of the Leaven“, *EQ* 19, 1947, str. 254–273; R. S. Wallace, *Many Things in Parables*, 1955, str. 22–25; H. Windisch, *TDNT* 2, str. 902–906; G. T. D. Angel, *NIDNTT* 2, str. 461–463. J.D.D.

**KYPR** Ostrov Kypr je dlouhý přibližně 225 km a v nejširším místě měří 100 km. Nachází se ve Středozemním moři ve vzdálenosti 100 km od sýrského i tureckého pobřeží.

Ve SZ se k němu patrně vztahuje označení \*Eliša a v pozdějších dobách se na něm usadili \*Kitejci (Gn 10). V NZ ve Skutích nese ostrov název *Kypros*. Z Kypru pocházel Barnabáš (4,36) a několik prvních učedníků. Církev na ostrově zřejmě posílili uprchlíci z doby prvního pronásledování (Sk 11,19n; 21,16). Pavel a Barnabáš prošli ostrovem od Salaminy k Páfu na začátku své první misijní cesty (Sk 13,4–13). V Páfu se setkali s kouzelníkem \*Barjesezem a prokonzulem (*anthypatos*) Sergiem Paulem. Na své druhé misijní cestě Pavel ostrov nenavštívil, ale Barnabáš tam šel sám s Markem (Sk 15,39). Na zpáteční cestě ze své třetí cesty minul Pavlova loď ostrov z JZ (Sk 21,3) a na cestě do Říma jím zabránil v přistání silný protivítr (Sk 27,4). Jinou zmínku o Kypru v Bibli nenajdeme, ale tamější církev rostla a v r. 325 vyslala na nicejský koncil tři biskupy.

Na ostrově byly objeveny stopy neolitického osídlení a kultura bronzového období svědčí o kontaktech s Malou Asií a Sýrií. V 15. stol. př. Kr. se na Kypr rozšířila minojská civilizace z \*Kréty, následující století pak poskytují důkazy mykénské kolonizace, která nahradila krétský vliv na ř. pevnině. V tomto století pravděpodobně došlo k extenzivní těžbě bohatých měděných ložisek, jimiž se Kypr velmi proslavil především v římské době. Ostrov také dal kovu jméno (lat. *cyprium*). Právě kvůli tomuto bohatství se o Kypru pravidelně zmiňují okolní národy (\*Eliša). Bez ohledu na vnější vlivy zůstala základní minojsko-mykénská kultura dominantní, což je evidentní zejména na tzv. kypro-minojských nápisech (dvě rané sbírky z 15. a 12. stol. př. Kr.), které odpovídají krétskému lineárnímu písmu. Toto písmo se používalo až do konce I. tisíciletí spolu s ř. dialektem, velmi blízkým jazyku tabulek s lineárním B písmem, který byl pravděpodobně nahrazen v J Řecku a na Krétě dórštinou.

Kypr stál v cestě „mořským národům“ a vykopávky v Enkomi a Sindé odkryly pozdní typ mykénské keramiky, která se v Palestině vyvinula v tzv. \*pelištejskou keramiku. V 9. a 8. stol. př. Kr. se na ostrově usídlili Feničané. Tehdy se objevuje značný počet bilingvních nápisů (nejvíce v období 600–200 př. Kr.) v kyperské minojské feničtině nebo řečtině. Feničané nebyli dost silní, což dokazuje tribut, který r. 672 př. Kr. zaplatili Esarchaddónovi. Je zde jmenován pouze jediný Feničan vedle devíti řeckých králů (tribut byl zaplacen také Sargonovi r. 709). V 6. stol. vládl nad ostrovem Egypt a v r. 525 se Kypr stal součástí perské říše (za Kambýsa). R. 333 př. Kr. se vzdal Alexandrovi a po krátké Antigonově vládě připadl Ptolemaiovcům. V r. 58 př. Kr. se stal římskou provincií a po různých změnách provincií Senátu (27 př. Kr.) v čele s prokonzulem (ř. *anthypatos*; sr. Sk 13,7).

**BIBLIOGRAFIE.** Sir G. F. Hill, *A History of Cyprus*, 1940; E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition* 4, 2, 1948 (geometrická, archaická a klasičká epocha); 4, 3, 1953 (helénistická a římská epocha); V. Karage-

**KYRÉNA** Přístav v S Africe, který založili Dórové, bohatý na kukuřici, vlnu a datle. Ve 3. stol. př. Kr. tvořila součást Ptolemaiovské říše. Od r. 96 př. Kr. převládá římský vliv a v r. 74 př. Kr. se Kyréna stala římskou provincií. Josephus cituje Strabónův údaj o tom, že Kyréna podporovala židovské osídlení a Židé tam tvořili uznávanou společenskou vrstvu (*Ant.* 14. 114). Josephus zmiňuje také židovské vzpoury za Sully, Dio Cassia (68) a Traiana. K židovské komunitě z Kyrény patřil Šimon, který nesl Ježíšovi kříž (Mk 15,21 a paralely), někteří misionáři v Antiochii (Sk 11,20) a antiochenský učitel \*Lucius. Kyréna měla své zástupce v davu shromážděném o letnicích (Sk 2,10) a zřejmě také svou vlastní (nebo s někým sdílenou) synagogu v Jeruzalémě (Sk 6,9).

**BIBLIOGRAFIE.** P. Romanelli, *La Cirenaica Romana*, 1943; A. Rowe, D. Buttle a J. Gray, *Cyrenaica Expeditions of the University of Manchester*, 1956; J. Reynolds, *JTS* n. s. 11, 1960, str. 284nn. J.H.H.

**KÝROS** (hebr./aram. *kôreš*; elamsky/staropersky *kūruš*; bab. *kuraš*). Perský král achajmenovské dynastie. Kýros může být rané dynastické jméno. Kýros I. byl současněkem asyrského monarchy Aššurbanipala (asi 668 př. Kr.). Zřejmě jej znal Izajáš, jenž prorokoval obnovení jeruzalémského chrámu prostřednictvím této nové velmoci, která vysvobodí Izrael z exilu (Iz 44,28). Kýros bude Hospodinovým „Pomazaným“ – vysvoboditelem a nástrojem Božího plánu (Iz 45,1).

Kýros II. (Veliký), vnuk Kýra I., nastoupil na trůn kolem r. 559 př. Kr. V r. 549 porazil svého tchána Astyaga, médského krále a svého poručníka, a založil Perskou (achajmenovskou) říši. Užíval titulu „Král Médů“ a „Král Elamu“ (A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts*, 1975, str. 31). Porazil Krósovo lydské království a r. 547 táhl Ašýrii. Již za několik málo let ohrzoval Babylónii, ale teprve 16. října 539 Peršané pod vedením Gobryase dobyli Babylón tím, že odklonili říční tok a nečekaně zaútočili vysušeným korytem řeky (Bab. kronika; *ANET*, str. 336; *DOTT*, str. 82; Hérodotos, I. 189–191; sr. Dn 5,30). O 17 dní později vstoupil do města triumfálně sám Kýros.

SZ hodnocení Kýra jako vladaře je pozitivní. V prvním roce svého panování vydal nařízení „shromáždít všechny přesídlence a umožnit jim návrat do vlasti“ a tímž dekretem potvrdil jejich právo na znovuvybudování chrámu (Kýrův hranol. *ANET*, str. 316; *DOTT*, str. 92–94; Ezd 6,1nn). Židé, kteří neměli zobrazená božstva, tedy mohli obnovit chrám a jeho vybavení (Ezd 6,3). Během prvních tří let Kýrový vlády se Danielovi v Babylónu dařilo (Dn 1,21; 6,28; 10,1), ale potom ho podle Josepha (*Ant.* 10. 249) poslali do Médie či pravděpodobněji do Šušanu, hlavního města Persie (Dn 8,2). Ohledně teorie, že Kýros mohl mít i titul „Dareios Médský“, viz \*DAREIOS. V Babylónii byl Kýrovým nástupcem jeho syn Kambýsés (II.), přičemž jistou dobu vládl společně.

**BIBLIOGRAFIE.** *Acta Iranica*, 1. série, 1974, 1–3.

D.J.W.

**LÁBAN** (hebr. *laḅan* = bílý).

1. Potomek Abrahamova bratra Náchora (Gn 22,20–23), syn Betúela (Gn 28,5), bratr Rebeky (Gn 24,47nn) a strýc a tchán Jákoba (Gn 27,43; 28,2). Lábanova větev rodu zůstala v Cháranu, Izák i Jákob s ní však přesto udržovali kontakty a oba zde našli své manželky. Mezi cháranskou a palestinskou skupinou nicméně existovaly znatelné rozdíly. Písmo označuje Lábanu jako Aramejce (Gn 28,5; 31,20). Mluvil aramejsky (Gn 31,47), praktikoval svatební zvyklosti, které Jákob neznal (Gn 29,26), a sloužil jiným bohům (Gn 31,19nn, sr. 53), i když uznal jednání Jahveho (Gn 24,50n). Ačkoli Lában projevoval pohostinnost, převládala u něho licoměrnost. Z toho, jak zacházel s Jákobem, vidíme, že sledoval především své vlastní zájmy. Využil Jákobovy lásky k Ráchel a přiměl ho k tomu, aby za svou nevěstu odpracoval 14 let. Jákob na to odpověděl svým vlastním úskokem (Gn 29,30). Když nakonec Jákob uprchl se svou rodinou do Palestiny, Hospodin Lábanu ve snu varoval, aby mu neublížil. Uzavřel tedy s Jákobem smlouvu (Gn 31,44–54). Lábanovy plány nakonec nezmařila Jákobova lstivost, ale Boží vše přemáhající milost. Přestože o manželství Rebeky rozhodoval spíše Lában než Betúel (Gn 24,50nn), nemusíme zde usuzovat na přestoupení otcovské autority (sr. Gn 31,18–28).

**BIBLIOGRAFIE.** D. Daube a R. Yaron, *JSS* 1, 1956, str. 60–62; M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, str. 239–248.

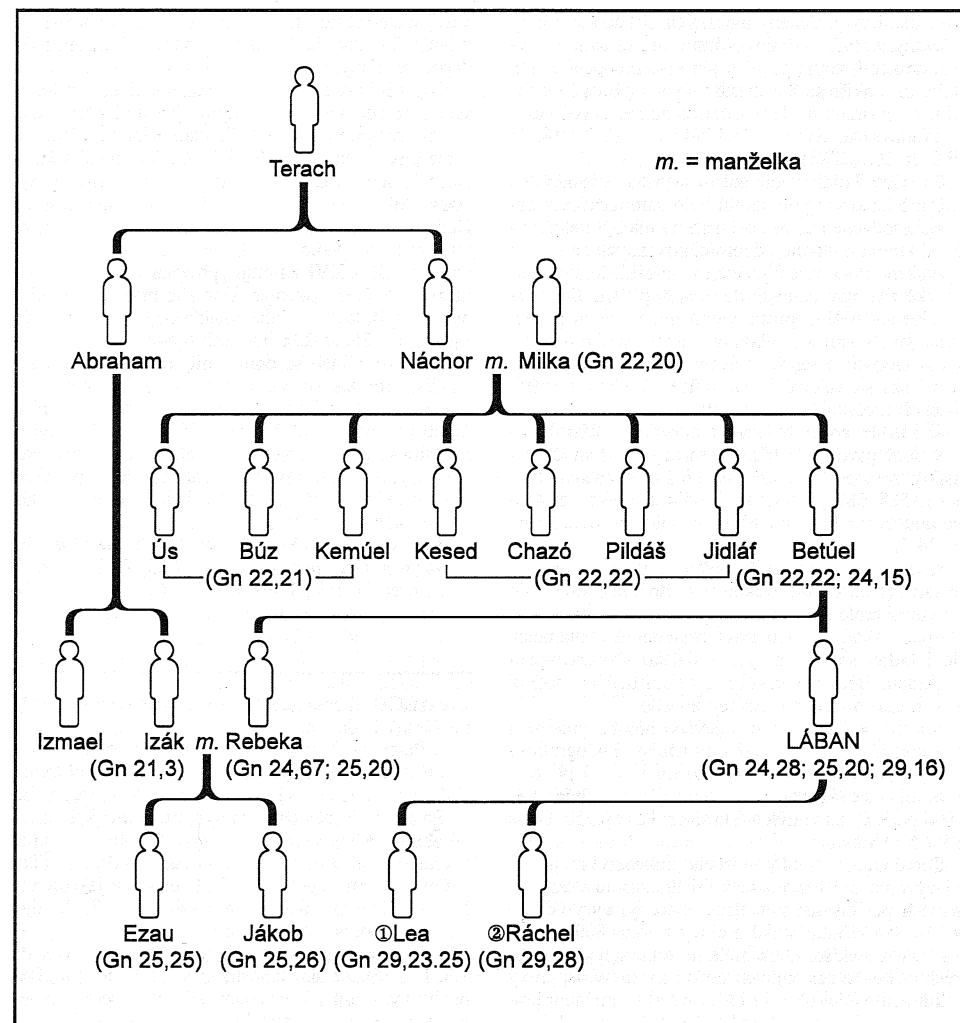
2. Neznámé místo (Dt 1,1), pravděpodobně v Moábské stepi, snad totožné s \*Libnou, kde se Izraelci zastavili při putování pouští (Nu 33,20n). M.J.S.

**LACHMÍ** Osobní jméno (1 Pa 20,5) bratra \*Goliáše Gatského. Zde o něm čteme, že ho zabil Elchánan. Není důvod to odmítat, připouštíme však, že toto čtení mohlo vzniknout chybou písaře namísto výrazu „betlémského“ (sr. 2 S 21,19) – druhá část tohoto slova se shoduje s hebrejským „lachmí“. Nicméně pro tuto domněnku neexistuje rukopisný podklad. G.W.G.

**LAKÍŠ** (hebr. *lākīš*, LXX *Lachis*). Velké opevněné město, totožné s dnešním Tell ed-Duver 40 km JZ od Jeruzaléma. Na tomto místě prováděla vykopávky Wellcome-Marstonova archeologická expedice v letech 1932–38 a od r. 1966 Tel Avivská univerzita.

Ačkoli v této oblasti žili jeskynní lidé přinejmenším již od 8. tis. př. Kr., pahorek Tell ed-Duver (nynější název) byl osídlen až asi od r. 2500 př. Kr. Opevnění města pochází zhruba z období kolem r. 1750 př. Kr. Hradby byly vybudovány na vrcholu příkrého náspu, svažujícího se do příkopu či zákopu na úpatí pahorku. V tomto období se jeskyně, které dříve sloužily k bydlení, užívaly jako hroby.

V \*Amarně se našly dopisy dvou vládců Lakiše, Jabni-ilua a Zimridy (č. 328–329). V jiném listu (č. 288) z tohoto místa obviňuje jeruzalémský král Abdichiba Zimridu ze spiknutí s Ĥapiru, zatímco dopis nalezenej v Tell el-Ĥesi říká, že uzavřel smlouvu s jiným králem, Šipti-Ba'luem. Náboženské praktiky Kenaanců dokládá řada svatyní, které se používaly v letech 1550–1200 př. Kr. Nacházely se v prolákliné na SZ straně pahorku. Oltář, k němuž se vystupovalo po schodech (sr. Ex 20,24nn), byl postaven z neopracovaných kamenů (sr. Joz 8,31). Oběti se dávaly do nádob, které se kladly na lavice ve svatyni. Bylo objeveno také více než 100 lamp, rozmístěných kolem stavby, a obrovské množství kostí mladých ovcí



Rodina Lábanova.

a koz, z nichž téměř všechny identifikované vzorky pocházely z přední nohy, jež v náboženství Hebrejů připadala při oběti pokojné kněžím (Lv 7,32).

Lakišský král Jafta se stal členem emorejské koalice, která bojovala s Jozuem v Gibeónu (Joz 10,3,5). Izraelci ho po svém vítězství zabil nedaleko Makedy (Joz 10,22–27) a Lakiš připadl Jozuovi (Joz 10,31n). Ačkoli máme důkaz o zničení města kolem r. 1200 př. Kr., SZ výslovně neříká, že by na tom měl Jozue podíl (sr. Joz 11,13). Jedním z možných vysvětlení vrstvy poleja, jež toto území pokrývá, je eg. vpád do Palestiny.

Izraelci zřejmě obývali Lakiš někdy během období soudců. Přestože z této doby nemáme k dispozici mnoho důkazů, bylo objeveno několik hrobů. V jednom z nich (kolem r. 1000 př. Kr.) ležely dvě kostry a množství předmětů, mj. i železný trojzubec, což může být ukázka „trojzubé vidlice“ (*mazlég*, I S 2,13), která se užívala při obětování. Na pahorku archeologové odkryli malou místnost (asi z r. 925 př. Kr.), kde našli velký počet různých náboženských předmětů

včetně oltáře (*maššebá*) a kadidelnic, které spolu se zlomky postavicek nalezených poblíž dokládají přítomnost kenaanského náboženství v Izraeli. O těchto praktikách v Lakiši se možná později zmiňoval prorok Micheáš (1,13), když napsal: „... tady je počátek hříchu síjónské dcery“.

Rechabeám přestavěl město (2 Pa 11,5–10) podle zcela nového plánu jako součást rozsáhlého obranného systému proti Egyptu. Nacházely se tam velké administrativní budovy. Amasjáš se v Lakiši ukrýl na útěku před jeruzalémskými vzbouřenci, kteří ho pronásledovali až do města a zabilí jej tam (2 Kr 14,19; 2 Pa 25,27). Opevnění sestávalo z dvojitéch hradeb – vnitřní zeď (6 m silná) stála na hřebeni pahorku, vnější ve svahu asi o 16 m níže. Za velkou třikomorovou branou ve vnitřní hradbě se nacházela obehzená rampa, která vedla po svahu pahorku ke druhé braně. Tento obranný systém zachycuje reliéf ze Sancheribova paláce v Ninive (nyní v Britském muzeu), jenž se vztahuje k obléhání a dobytí Lakiše r. 701 př. Kr. O této bitvě svědčí hroty šípů, šupinové brnění, pra-