

nové synovství (8,14n) a přimlouvá se za nás ve shodě s Boží vůlí (8,26n). Křesťanský život tedy neznamená, že se podřídneme určitým normám, ale že se necháme vést Duchem na základě nového zákona, který zahrnuje takové vlastnosti jako spravedlnost, pokoj, radost, naději a lásku (sr. 5,3n; 12,11; 14,17; 15,13.30).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře: R. Haldane, 1874, 1958; C. Hodge, 1886, 1951; H. C. G. Moule, *EB*, 1893; J. Denney, *EGT*, 1900; W. Sanday a A. C. Headlam, *ICC*, 1902; C. H. Dodd, *MNT*, 1932; K. Barth, 1933; O. Michel, *KEK*¹², 1963; C. K. Barrett, 1957; J. Murray, *NLC*, 1960, 1965; F. F. Bruce, *TNTC*, 1963; F. J. Leenhardt, 1957; M. Black, 1973; C. E. B. Cranfield, *ICC*, 1, 1975; T. W. Manson, „St. Paul's Letter to the Romans-and Others“, *BJRL* 31, 1947-8, str. 224nn; D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 1970, str. 393nn. D.G.

ŘÍMSKÉ IMPÉRIUM Tento dnešní termín není biblický ani antický a vůbec nevystihuje výjimečnost a složitost římského způsobu vlády nad národy Středomoří. Slovo imperium především označovalo svrchovanou autoritu, kterou římský lid svěřil svým zvoleným úřadům zvláštním výnosem (lex curiata). Imperium bylo vždy kompletní a zahrnovalo všechny formy výkonné moci: náboženské, vojenské, soudní, legislativní a volební. Realizace moci byla vázána na kolegialitu magistrátů a také na zvyková nebo právní omezení konkrétní provincie nebo sféry povinností. Tím, jak se římské zájmy prosazovaly v cizině, nabývaly provincie stále více geografického charakteru, až nakonec systematické používání úředního imperia pro vládu v „říši“ vedlo k tomu, že se termín začal používat pro označení geografického a administrativního celku. V NZ dobách však tento systém ještě zdaleka nebyl tak propojený a pevný, jak by název mohl naznačovat.

I. Charakter římského imperialismu

Obecně lze říci, že vytvoření ří. *provincie nevedlo ani k sesazení existující vlády, ani nerozšířilo římský stát. „Místodržitel“ (v tehdejší době takový obecný termín neexistoval, používal se patriční úřední titul) spolupracoval s místními spřátelenými silami na zachování vojenské bezpečnosti Říma a pokud se nevedla žádná válka, hrál především diplomatickou úlohu. Působil spíše ve funkci podobné veliteli ozbrojených sil v oblasti, která je členem vojenského paktu, jenž slouží zájmům nadřazené síly, než jako koloniální guvernér se svou monarchickou autoritou. Soudržnost „říše“ pramenila především z převahy římské moci než z přímé centralizované administrativy. Zahrnovala stovky satelitních států, z nichž každý byl bilaterálně spojen s Římem a požíval práv a výsad, jež si individuálně s Římem projednal. Přestože Římané očividně mohli prosadit své a prorazit si cestu pavučinou smluv a tradic, neměli k takovému jednání sklony a ani to nebylo v jejich zájmu. Dokonce zjišťujeme, že se snažili přesvědčovat své podrobené spojence, aby v rámci podřízení využívali svých svobod. Zároveň probíhala postupná asimilace prostřednictvím udělování ří. občanství jednotlivcům a společenstvím, čímž si nadřazená moc získávala podporu místní šlechty.

II. Růst provinčního systému

Umění diplomatického imperialismu (viz výše) se v Římě rozvíjelo v počátcích navazování vztahů s římskými sousedy v Itálii. Jeho genialita spočívala v zásadách politiky vyjednávání (v jejím čele stál sbor kněží, z nichž jeden zastával funkci herolda či vyjednávače pro případ války), která prosazovala striktní respektování pomezích hranic a nepřipustila jiné důvody pro vedení války. Dále spočívala ve velkorysém přejímání principů dávných římských dohod a na římských ideálech ochrany, které vyžadovaly přísnou loajalitu přátel a těch, kdo o ochranu požádali. Ať už byl důvod jakýkoli, Řím brzy získal vedoucí postavení ve svazu latinských měst a potom, o několik století později, pod vlivem ojedinělých galských a germánských nájezdů a po bojích se silami ze zámoří, např. s Kartáginci a některými helénistickými králi, navázalo smluvní vztahy se všemi italskými státy na J od údolí Po. Nicméně římské občanství se těmto národům nabízel až od r. 89 př. Kr., kdy se staly městskými a samosprávnými státy republiky. Mezitím probíhal stejný proces ve Středomoří. Na konci první punské války vznikla provincie Sicílie (241 př. Kr.) a hrozba ze strany Kartága vedla k dalším obdobným krokům na Sardinii a Korsice (231 př. Kr.), v Hispánii (197 př. Kr.) a nakonec vedla k vytvoření provincie Afrika po porážce Kartága r. 146 př. Kr. Oproti tomu se Římané nejdříve zdráhali podmanit si helénistické státy na V a až po opakovaném neúspěšném mírovém vyjednávání vznikla provincie Makedonie (148 př. Kr.) a Achaja (146 př. Kr.). Přes určité násilí ze strany Říma v Kartágu a Korintu r. 146 př. Kr., poražení brzy uznali výhody ří. provinčního systému i za mořem, což je zřetelné z toho, že tři panovníci odkázali své státy Římu v závěti, čímž vznikly provincie Asie (133 př. Kr.), Bithynie a Kyrena (74 př. Kr.). Římané měli mnoho práce s řešením vlastních záležitostí a nebezpečné pirátství, které ohrožovalo komunikace, vedlo v této době k vytvoření provincií pro galskou Narbonese (č. Galii), Illyricum a Kilikii.

Zároveň začal hrát klíčovou úlohu kariérismus ří. vojevůdců. Pompeius připojil Pontus k Bithynii, a ustavil tak největší nově vzniklou provincii Sýrii jako výsledek svého tažení proti Mithridatovi r. 66 př. Kr. V následujícím desetiletí dobyl Caesar celou Galii a Římané se mohli usadit na Rýnu od Alp k Severnímu moři. Egypt, poslední z velkých helénistických států, se stal provincií poté, co Augustus r. 31 př. Kr. porazil Antonia a Kleopatru. Od této chvíle můžeme označit ří. politiku jako konsolidační, a ne již expanzivní. Augustus posunul S hranici až k Dunaji a vytvořil provincie Raetii, Noricum, Pannonii a Moesii. V dalších generacích postupně v mnoha oblastech nahradili místní vládce římskými guvernéři. Po Galicii (25 př. Kr.) následovala Kappadokie, Judsko, Británie, Maurétánie a Thrácie (46 po Kr.).

V NZ době bylo připojování provincií k ř. státu dovršeno a celé Středomoří ovládala jediná moc. Původní vlády, které se dosud někde udržely, měly jen malé naděje do budoucna. Proces přímého začleňování do římské republiky pokračoval až do r. 212 po Kr., kdy Caracalla rozšířil občanství na všechny svobodné občany Středomoří. Od té chvíle se provincie staly imperiálním územím v moderním smyslu slova.

III. Správa provincií

Do I. stol. př. Kr. spadaly provincie pod ří. magistráty, kteří vykonávali tuto funkci po dobu jednoho roku a v následujícím roce se mohli stát vykonavateli *imperia* jako promagistráti. Řím. aristokraté měli velký smysl pro zodpovědnost a dlouhodobou praxi v politice a právu, a proto každý krok, který magistrát ve své provincii podnikl, v hlavním městě pozorně sledovali. V Římě vznikl první stálý soud, kde probíhala soudní přelíčení s provinčními místodržiteli, kteří se dopustili vydírání. Dokud postavení úředníků nic neomezovalo, vytvoření tří, pěti či desetiletého vedení situaci jen zhoršovalo. Stal se základnou neskrývaných pokusů o vojenský převrat a satelitní státy se dostávaly do svízelné pozice. Zvykly si bránit své zájmy proti nevypočitatelným místodržitelům tím, že se snažily dostat pod ochranu mocných rodů v senátu, aby mohlo být dosaženo spravedlnosti. Během 20 let, které následovaly po překročení Rubikonu (49 př. Kr.), již provincie nemohly zůstat nestranné a musely riskovat bohatství a svobodu v konfliktu s nejistým koncem. 3x se ohromné zdroje Východu zmobilizovaly k invazi do samotné Itálie, ale pokaždé utrpěly porážku. Vítěznému Augustovi nezbylo než během své 45leté vlády škody napravit. Nejdříve přijal darem provincií pro sebe a zabral oblasti, v nichž dosud chyběla velká posádka, konkrétně Galii, Hispánii, Sýrii a Egypt. Tato donace se periodicky obnovovala až do konce jeho života (tento zvyk se udržel i u Augustových nástupců). Jmenoval velitele oblasti, a tak vznikla třída profesionálních administrátorů a poprvé se přistoupilo k dlouhodobému plánování.

Zbývající provincie se i nadále přidělovaly těm, kdo toužili po kariéře magistráta. Zneužívání tohoto postu zcela eliminovala obrovská moc císařů, jimž se tyto nezkoušené jedinci museli podrobít, takže se císařský typ správy všeobecně rozšířil.

V případech krize mohly být špatně spravované provincie přiděleny císaři, což se stalo v případě Bithynie za Pliniova spravování.

NZ dobře ilustruje tři hlavní úkoly vlády. Prvním bylo zajistit vojenskou ochranu a veřejný pořádek. Strach z vojenského zásahu Říma vedl ke zrizení Ježíše (J 11,48-50), Pavla uvěznil Římané na základě sdělení, že vyvolává v Jeruzalémě nepokoje (Sk 21,31-38). Představitelé Tesaloniky (Sk 17,6-9) a Efezu (Sk 19,40) byli zcela ochromeni obavami z vojenského zásahu. Na druhé straně násilné zásahy ve fénických státech (Sk 12,20) a v Lystře (Sk 14,19) nesvědčí o strachu z ří. vlády. Druhým hlavním zájmem vlády byly příjmy z daní a poplatků. Císařové rozšířili daňový systém a založili jej na nestranném sčítání lidu (L 2,1). Ježíš (L 20,22-25) a Pavel (Ř 13,6n) bránili ří. zájmy v této věci. Třetí a nejtěžší povinností vlády byla jurisdikce. Na ří. tribunály se valily soudní pře, které sem posílaly místní úřady (Sk 19,38), i odvolání proti jejich rozhodnutím (Sk 25,9n). Docházelo k velkým zpožděním, protože takový postup byl drahý a složitý. Místodržitelé, na něž doléhaly velké tlaky, se snažili přenést tíživé břemeno zpět na místní zodpovědnost (L 23,7; Sk 18,15). Křesťané však dobrovolně podporovali ří. justici (Sk 24,10; Ř 13,4).

IV. Římská říše v NZ myšlení

Všechny spleť vztahy mezi místodržiteli, panovníky a republikami, patrné z celého NZ a jisté důvěrně

známé jeho pisatelům, jsou prostoupeny imperiální atmosférou císařské nadvlády. Císařským výnosem byl Josef povolán do Betléma (L 2,4). V Ježíšových výrocích představuje císař protiklad Boha (L 20,25). Jeho neosobní zášť zpečetuje rozsudek smrti nad Ježíšem (J 19,12). Císař vzbuzuje křivopřísežnou loajalitu u Židů (J 19,15), falešně spojenectví u Řeků (Sk 17,7) a bláhovou důvěru u apoštola (Sk 25,11). On je „Císař“, jehož křesťané musí poslouchat (1 Pt 2,13). Přílišné vynášení jeho osoby se však stalo loajálním křesťanům osudným. V některýchchých narážkách je to zcela zřetelné (J 19,12; Sk 17,7; 25,8). Nakonec křesťanům nezbude než jím opovrhout. Ruce tohoto svévolného samovládců ukřižovaly Ježíše (Sk 2,23). Spravedlnost, kterou se Řím tak chlubil, musel svůj odmítnout (1 K 6,1). Když císař sáhl po odvetě (Zj 17,6), jeho rouhavé požadavky předznamenaly jeho záhubu z rukou Pána pánů a Krále králů (Zj 17,14).

Zatímco římský imperiální mír odrazil cestu evangeliu, římská imperiální zpupnost představovala pro křesťany smrtelné nebezpečí.

BIBLIOGRAFIE. *CAH*, 9-11; G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration*, 1949; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; F. E. Adcock, *Roman Political Ideas and Practice*, 1959; F. Millar, *The Roman Empire and its Neighbours*, 1967; H. Mattingly, *Roman Imperial Civilization*, 1957; J. P. V. D. Balsdon, *Rome: The Story of an Empire*, 1970; E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, 1960. E.A.J.

SAANÁN Místo zmíněné v Mi 1,11, jehož obyvatelé zůstali ve svém městě, když útočící vojska postupovala zemí. Možná je totožný se judským Senanem v Přímořské nížině (Joz 15,37). J.D.D.

SAANANÍM, SAANAJIM (hebr. *ša' ananím*). Místo na J hranici území Neftaliovců, blízko Kádeše (Joz 19,33). Zde měl své ležení Kéníjec Cheber (Sd 4,11). Možná, že jde o Elón („Dub“) v Saananim, sr. G. F. Moore, *ICC, 1903 a C. F. Burney, Judges, 1918*, ad loc.

Chan et-Tuggar, 4 km na SV od Táboru, uchovává toto jméno v jeho arab. ekvivalentu („cestující“). Chan Leggun poblíž Tell abú Kedés, 4 km S od Taanaku, je považován za pravděpodobnější místo Sise- rova útočiště (Sd 4,17), ale to by leželo na nesprávné straně rozvodného Kíšonu. J.P.U.L.

SÁBA Země (*š' bā'*), jejíž panovnice (*KRÁLOVNA ZE SÁBY) navštívila Šalomouna (1 Kr 10,1nn; 2 Pa 9,1nn), byla se vši pravděpodobností domovem Sabejců v JZ Arábii. J. A. Montgomery (*ICC, Kings, 1951*, str. 215nn) tvrdí, že Sabejci sice ovládali obchodní cesty z J Arábie, ale ještě v 10. stol. př. Kr. žili v Arábii severní. Naopak J. Bright (*History of Israel*², 1972, str. 211) uznává, že Sabejci byli původně kočovníky s vbloudy, uvádí však, že v době Šalomounově již sídlili ve V oblasti dnešního Jemenu, což je pravděpodobnější. Viz též G. W. Van Beek, *IDB, 4*, str. 145.

Vztah mezi Sabejci a třemi Šeby, o nichž se píše v Gn, není nikterak jasný. Možná že šlo o odlišné kmeny, ale podobnost mezi těmito skupinami je až

zarážející: Raemovi synové (Gn 10,7), Hamité, se jmenují stejně jako Abrahamovi vnuci – Šeba a Dedán (25,3); Hamita Kúš (10,7) a Semita Joktán mají potomky, kteří nesou jména Šeba a Chavila (10,28n). Soupis *národů v Gn 10 snad odráží semitský původ Sabejců i skutečnost, že sídlili v těsné blízkosti hamitských skupin, tj. Egyptanů a Etiopanů. Je pravda, že klasická habešská kultura svědčí o prolínání hamitských a semitských prvků, a role, kterou při vzniku této kultury hráli J Arabové, jež jako obchodníci a kolonisté překročili Bab al-Mandab, je veliká.

SZ zmiňuje Sabejce nejčastěji jako obchodníky nebo nájezdníky (Jb 1,15; ačkoli E. Dhorme, *Job*, 1967, str. xxv, zde Sábu ztotožňuje s oblastí blízko Témy a Dedánu, oáz daleko na S od sábské mateřské vlasti). Na S trhy se v jejich karavanách (Jb 6,19) dopravovalo zlato (1 Kr 10,2; Ž 72,15; Iz 60,6), kadidlo (Iz 60,6; Jr 6,20), koření a drahokamy (1 Kr 10,2; Ez 27,22). Za účelem zisku se podle Jl 4,8 nevyhýbali ani trhu s otroky. Tato rozsáhlá obchodní činnost vedla Sabejce k zakládání kolonií v různých oázách v S Arabii. Svědectví o vzájemných stycích mezi Sábou a Kenaanem poskytují jihoarabská hliněná pečeta (asi 9. stol. př. Kr.) nalezená v Bét-elu (*BASOR* 151, 1958, str. 9–16).

V 1. polovině 1. tis. př. Kr. byla Sába nejvýznamnějším arabským státem (včetně Hadramautu, Ma'inu a Katabánu). Vládli v něm mukaribové, kněží a králové v jedné osobě, kteří dohlíželi jak na politické záležitosti, tak i na polyteistické uctívání božstev Slunce, Měsíce a hvězd. Při výzkumu, který zde prováděla Lovaňská univerzita v čele s H. St. J. Philym (1951–2) a Americká nadace pro výzkum člověka (1950–3), byly objeveny některé vynikající ukázky sábského umění a architektury, zejména chrám boha Měsíce v Maribu (hlavní město), který pochází ze 7. stol. př. Kr., a odtokové kanály vykopané v pevné skále u přehrady poblíž Maribu (asi 6. stol. př. Kr.).

BIBLIOGRAFIE. R. L. Bowen ml. a F. P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, 1958; *GTT*; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, str. 181–194; G. Ryckmans, *Les religions arabes pré-islamiques*², 1951; J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, 1951; G. W. Van Beek in *BA* 15, 1952, str. 2–18; *ibid.*, „South Arabian History and Archaeology“ in G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Near East*, 1961; A. K. Irvine in *POTT*, str. 299nn. D.A.H.

SABAT (hebr. *šabbāt*, z kořene *šabāt* = přestat, ustát). V Bibli nacházíme ustanovení, že jeden ze sedmi dní v týdnu bude oddělen Hospodinu jako svatý. Z toho, jak dodržování sabatu zdůvodňuje Desatero, se dozvídáme, že příklad odpočívání sedmého dne dal člověku sám Bůh při stvoření světa. Sabat je proto řádem stvoření (Ex 20,8–11).

Ve zprávě o stvoření se výraz „sabat“ nevyskytuje, ale objevuje se zde kořen, z něhož je odvozen (Gn 2,2). Práce na stvoření trvala šest dní; sedmého dne Bůh odpočinul (dosl. „ustat“) od své práce. Týden se tedy dělí na 6 pracovních dnů a 1 den odpočinku. To platí, i kdyby šest dní práce tvořilo jednotky delší než 24 hodin. Písmo používá antropomorfního jazyka, neboť Hospodin se nemůže unavit, aby si potřeboval odpočinout. Nicméně člověk se má tímto příkladem řídit. Ex 20,11 uvádí, že Bůh sedmého dne „odpočinul“ (hebr. *wajjānah*), a Ex 31,17 říká, že přestat pracovat

a „byl občerstven“ (*wajjimāpaš*). Tato záměrně silná slova mají člověka poučit o nutnosti považovat sabat za den, kdy si má odpočinout od své každodenní práce.

V rozporu s výše uvedeným existuje názor, že ustanovení o sabatu pochází z Babylónie. Je pravda, že babylónské *šabbatum* je přibližně obdobnému hebrejskému termínu, avšak náplň obou pojmů je zcela odlišná. Babylóňané měli mj. pětidenní týden. Zkoumání tabulek se smlouvami odhaluje, že v případě *šabbatum* nešlo o dny, kdy se nepracovalo. Smlouvy z Mari (Tell el-Hariri) ukazují, že někdy se pracovalo více dní za sebou bez pravidelného odpočinku každého 7. dne. Bible původ sabatu jasně připisuje Božímu příkladu.

O dodržování sabatu hovoří 4. přikázání. V knize Genesis o sabatu kromě zprávy o stvoření žádné zmínky nejsou. Mluví se zde však o sedmidenních časových úsecích (sr. Gn 7,4,10; 8,10,12; 29,27nn). Také ve vyprávění o Jóbovi čteme, že sedm synů pořádko hostinu každý ve svůj den a vzápětí následovaly Jóbovy modlitby a oběti za jeho děti (Jb 1,4n), což se nekonalo jen jednou, nýbrž pravidelně. Možná, že jde o náznak bohoslužby prvního dne cyklu. Přinejmenším se zdá, že jeden ze sedmi dnů je zasvěcen Hospodinu.

V Ex 16,21–30 se o sabatu výslovně hovoří v souvislosti se sesláním many. Sabat zde figuruje jako dar od Boha (v. 29), aby si lid mohl odpočinout a občerstvit se (v. 30). O sabatu se nemuselo pracovat (tj. sbírat manu), protože 6. dne obdrželi dvojnásobné množství.

Izraelci tedy sabat znali a příkaz pamatovat na něj byl pochopitelný. Desatero jasně říká, že sabat patří Hospodinu. Fakt, že mu tento den náleží, je základním důvodem dodržování sabatu, který Bůh požehnal a oddělil. Desatero v Dt 5,12nn s tím není v rozporu. Lidu se zde říká, aby dodržoval sabat tak, jak mu to Hospodin nařídil (s odkazem na Ex 20,8–11), a znovu se opakuje, že sabat patří Hospodinu (v. 14). Pro plnění tohoto přikázání však tento text uvádí ještě další dodatečný důvod, který rozhodně neodporuje předchozímu. Izrael má sobotní den dodržovat proto, „aby odpočinul tvůj otrok a tvá otrokyně tak jako ty“. Humánní akcent vyplývá z pozice Izraele, který byl vysvobozen z eg. otroctví. Proto musí Izraelci prokázat milost sabatu i svým služebníkům.

Celým Pentateuchem se prolíná zákonodárství týkající se sabatu. Je zajímavé sledovat, jak se o sabatu hovoří v posledních čtyřech spisech Pentateuchu. Genesis vypráví o Božím odpočínutí, zatímco zbývající knihy zdůrazňují zákony o sabatu. To svědčí o důležitosti tohoto ustanovení. Zákony o sabatu lze hodnotit jako podstatnou a nezbytnou součást základního zákona SZ a Pentateuchu (sr. Ex 31,13–16; 34,21; 35,2nn; Lv 19,3,30; 23,3,38).

V této souvislosti se závaznost ustanovení o sabatu odráží i v tvrdosti trestů, které postihnou ty, kdo sabat porušují. Člověka, který by o sabatu sbíral větve, stihne podle Božího zjevení trest smrti (sr. J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, str. 83nn). Takto provinilý totiž popřel základní princip sabatu, podle něhož tento den patří Hospodinu a má být zachovávan jedině tak, jak to nařídil Hospodin (sr. Nu 15,32–36).

Na zákonech Pentateuchu stavěli i proroci. Jejich výroky odpovídají nařizením v Pentateuchu. „Sabaty“ se často připomínají v souvislosti s „novolunímí“ (2 Kr 4,23; Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13; Ez 46,3). Když proroci, např. Ozeáš (2,13), vynášeli Boží soud nad

novolunímí, dny odpočinku a dalšími svátky, neznamenalo to ztracení sabatu jako takového, ale odsouzení jeho zneužívání, což se týkalo i dalších mojžíšovských ustanovení.

Na druhé straně proroci poukazují na pozhánání, která plynou z řádného zachování sabatu. Existovali lidé, kteří sabat narušovali a páchali toho dne zlo (Iz 56,2–4). Od takových věcí bylo nutné se odvrátit. V klasickém textu (Iz 58,13) Izajáš hovoří o pozhánání, která přinesou správné zachování tohoto dne. O sabatu nemá člověk dělat co se mu líbí, nýbrž konat Boží vůli. Způsob trávení sabatu musí určit Bůh, ne člověk. Uznání, že tento den je zasvěcen Hospodinu, přinese pravé uspokojení ze zaslíbení.

Dodržování 7. dne se začalo opět zdůrazňovat v perském období. Předexilní zákaz účastnit se o sabatu obchodních jednání (Am 8,5) nebo nosit břemena (Jr 17,21n) začal znovu prosazovat Nehemjáš (Neh 10,31; 13,15–22). V intertestamentárním období se však chápání účelu sabatu pozvolna a nenápadně měnilo. V synagogách se 7. dne studoval Zákon. Mezi Židy postupně sílila ústní tradice a pozornost se zaměřovala na jeho úzkostlivé dodržování. Podrobný návod, jak dodržovat sabat, najdeme ve dvou traktátech Mišny, *Šabbat* a *Erubin*. Právě proti tomuto zatěžování Božích přikázání lidskou tradicí důrazně vystupoval náš Pán. Jeho poznámky nemyšlící proti ustanovení o sabatu jako takovému ani proti SZ učení. Stavěl se však proti farizeům, kteří svou tradici zभावovali Boží slovo účinnosti. Kristus o sobě řekl, že je Pánem nad sabatem (Mk 2,28). Tímto výrokem důležitost a význam sabatu nesnižoval a ani neodporoval SZ předpisům. Poukazoval jen na skutečný význam sabatu ve vztahu k člověku a na své právo takto mluvit, protože on sám byl Pánem sabatu.

Jako Pán sabatu šel Ježíš podle svého zvyku 7. dne do synagogy (L 4,16). Jeho zachování předpisů bylo v souladu se SZ ustanovením o sabatu jako svatém Hospodinově dnu.

Kristus svým nesouhlasem s farizeji (Mt 12,1–14; Mk 2,23–28; L 6,1–11) Židům ukázal jejich naprosté nepochopení SZ příkazů. Snažili se 7. den zachovávat přísněji, než jim Hospodin nařídil. Nebylo chybou sedmého dne jíst, i když se zrna muselo získat mnutími klasů, stejně tak nebylo chybou konat dobro. Uzdravení bylo skutkem milosrdenství a Pán sabatu je milosrdný (sr. též J 5,1–18; L 13,10–17; 14,1–6).

Kristus vstal z mrtvých prvního dne v týdnu, a proto se brzy nejvýznamnějším stal právě tento den – „den Páně“ (Zj 1,10) – kdy se křesťané scházejí k bohoslužbě (sr. Sk 20,7; též *Didachē* 14. 1; Justin, *První apologie* 67. 3).

BIBLIOGRAFIE. J. Orr, *The Sabbath Scripturally and Practically Considered*, 1886; N. H. Smith, *The Jewish New Year Festival*, 1947; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, str. 30–35; W. Rordorff, *Sunday*, 1968; F. N. Lee, *The Covenantal Sabbath*, 1972; R. T. Beckwith a W. Stott, *NIDNTT* 3, str. 405–415; A. Lamire, *RB* 80, 1973, str. 161–185; S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: An Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, 1977. E.J.Y. F.F.B.

SABTA Třetí syn Kúšův (Gn 10,7, *sabta*; 1 Pa 1,9, *sabta*), jehož jménem jsou označeni také jeho potomci. Vzhledem k tomu, že mezi dalšími *Kúšovými

potomky se vyskytují i jména později spojovaná s J Arabii, je pravděpodobné, že Sabta se vztahuje k nějakému kmenu v této oblasti.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 42. T.C.M.

SABTEKA Pátý Kúšův syn (Gn 10,7 = 1 Pa 1,9), jehož jménem jsou označeni také jeho potomci. Další Kúšovi potomci se stali nositeli jmen, která se později objevovala v souvislosti s jihoarabskými kmeny, což naznačuje, že Sabtekoví potomci žili pravděpodobně v této oblasti. Jinak toto jméno neznáme. T.C.M.

SAD Sady ovocných stromů, zejména marhaníků, dobře znali ve starověku v různých biblických zemích (Kaz 2,5 a Pis 4,13, kde se jako „sad“ překládá hebr. *pardēs*). *Pardēs* v Neh 2,8 poskytoval dřevo, a proto se zde překládá jako „obora“ (EP) nebo jako „Jes“ (KP). K.A.K.

SÁDOK (hebr. *šādōq* = spravedlivý?).

1. Syn Achitúbův, který byl podle 1 Pa 5,27nn.35nn. potomkem Eleazara, třetího Aronova syna. Působil spolu s knězem Ebjátarem na Davidově dvoře (2 S 8,17) a měl na starost schránku smlouvy (2 S 15,24n). Účastnil se pomazání Šalomouna za Davidova nástupce, zatímco Ebjátar podporoval Adónijáša (1 Kr 1,7nn). On a jeho potomci plnili kněžské povinnosti v Šalomounově chrámu až do jeho zničení r. 587 př. Kr. Ezechiel omezuje kněžské výsady ve svém novém společenství se Sádokovci na základě toho, že jedině oni v době královské neodpadli od Hospodina (Ezd 44,15nn). V druhém chrámu si Sádokovci své velekněžství podrželi až do r. 171 př. Kr., kdy Antiochos IV. tento úřad svěřil Menelaovi. Potom stáli sádokovští kněží v čele židovského chrámu v Leontopolu v Egyptě, dokud ho brzy po r. 70 Vespasianus nezavřel. Kumránská komunita zůstala kněžstvem Sádokovců věrná a těšila se na jeho obnovu.

2. Sádokův potomek, děd Chilkijáše (1 Pa 6,12; 9,11; Neh 11,11).

3. Tchán krále Uzijáše a děd Jótama (2 Kr 15,33; 2 Pa 27,1).

4, 5. Dva stavitelé hradeb za Nehemjáša (Neh 3,4,29); jeden z nich je snad signatář smlouvy (Neh 10,21) a „znalec Zákona Sádok“ (Neh 13,13).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „Zadok and Nehushtan“, *JBL* 58, 1939, str. 113nn; *idem*, „Melchizedek and Zadok“ in *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner), 1950, str. 461nn; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 372–405; J. R. Bartlett, „Zadok and his successors at Jerusalem“, *JTS* n. s. 19, 1968, str. 1–18. F.F.B.

SADUCEOVÉ Pro vytvoření přesné představy o nich nám dostupné zdroje nestačí. Patří k nim:

1. Josephus, *BJ* 2. 119, 164–166; *Ant.* 13. 171–173, 293–298; 18. 11, 16–17; 20. 199; *Vit.* 10–11;
2. Mišna, *Erubin* 6. 2, *Hašaga* 2. 4, *Makkot* 1. 6, *Para* 3. 3, 7, *Nidda* 4. 2, *Jadaim* 4. 6–8;
3. NZ, Mt 3,7; 16,1–12; 22,23–34; Mk 12,18–27; L 20,27–38; Sk 4,1n; 5,17; 23,6–8.

Údaje o názvu a původu této strany jsou rovněž nejisté. Název byl údajně odvozen od Sádoka, Šalo-

mounova současníka, jehož potomci byli považováni za čisté kněžský rod (sr. Ez 44,15n; 48,11), nebo od hypotetického zakladatele či dávného vůdce skupiny (tvrzení z *Avot Rabbi Natana 5*, že Antigonos ze Soko měl dva učedníky, Sádoka a Boethia, kteří upadli do kacířství, pravděpodobně není historicky dostatečně podložené). Avšak vládnoucí velekněžský rod Hasmonejců sádokovský nebyl (1 Mak 2,1; 14,29) a pokud by tento název pocházel od Sádoka, těžko by se mohlo vysvětlit zdvojené „d“ v jeho hebr. i ř. tvaru. T. W. Manson předpokládá jeho odvození z ř. *syndikoi* (=peněžní dozorcí, přičemž zdvojené „d“ vysvětluje asimilací „n“). Spojení tohoto slova se *saddiq* (=spravedlivý) může představovat pozdější asonanci.

O původu saduceů existují čtyři teorie. M. H. Segal ve shodě s Wellhausenem vystoupil s myšlenkou, že byli zejména politickou stranou, vzniklou v podstatě z judských helénistů. G. H. Box souhlasil s Geigerem a domníval se, že šlo o náboženskou skupinu a že někteří ze zákoníků v Evangelích byli zákoníci saducejské. L. Finkelstein zastával názor, že původně tvořili venkovskou aristokratickou skupinu jako protějšek městským farizeům. T. W. Manson předpokládá, že byli na začátku městskými úředníky (sr. výše).

Pokud jde o vystupování, saduceové se chovali dosti necitlivě. Ke svým krajanům se projevovali hrubě jako k cizincům a pokládali za ctnost přít se s vlastními učiteli. Mezi lidem žádné následovníky neměli, omezovali se pouze na bohatší vrstvy. Ve svých soudech byli tvrdší než ostatní Židé. Z řad saduceů pocházelo mnoho kněží (nikoli však všichni), zdá se však, že téměř všichni saduceové byli kněžími, zejména z nejmocnějších kněžských rodů. Za prvních Hasmonejců zastávali někteří saduceové úřad v *gerisita* („senát“ či Sanhedrin). Jóchanan Hyrkános, kterého popudila žádost Eleazara, člena farizejské delegace, aby se vzdal svého velekněžského úřadu, přenesl svoji loajalitu z farizeů na saduceje. Přízní Hasmonejců se saduceové těšili až do doby vlády Salome Alexandry (76–67 př. Kr.), která dávala přednost farizeům. Za vlády Heroda a Římanů měli saduceové v Sanhedrinu menšinu. Strana zanikla spolu se zničením chrámu r. 70 po Kr. Josephus říká, že i v době, kdy byli saduceové u moci, museli spolupracovat s farizeji, protože se báli lidu.

V náboženství saduceové reprezentují konzervatismus. Popírali trvalou platnost kteréhokoli zákona vyjma zákonů zapsaných v Pentateuchu. Odmítali novější učení o duši a jejím posmrtném životě, vzkříšení, odměnách a trestech, andělech a démonech. Věřili, že žádný osud neexistuje, že si lidé mohou svobodně zvolit dobro, zlo, blahobyt, či naopak bídu a že vše záleží jen na nich.

BIBLIOGRAFIE. *HJP*², 2, str. 404–414; M. H. Segal, *Expositor* 8, 13, 1917, str. 81nn; G. H. Box, *Expositor* 15, 1918, str. 19nn, 401nn, a 16, 1918, str. 55nn; L. Finkelstein, *HTR* 22, 1929, str. 185nn; T. W. Manson, *BJRL* 22, 1938, str. 144nn; J. Z. Lauterbach in *Studies in Jewish Literature in honour of Prof. K. Köhler*, 1913, str. 180–190; J. W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus*, 1923, str. 5–178. Viz též L. Finkelstein, *The Pharisees*, 1938; J. Le Moyne, *Les Sadducees*, 1972; J. Lightstone, „Sadducees versus Pharisees: The Tannaic Sources“ in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, 3, 1975, str. 206–217.

A.G.

SAFENAT PANEACH Egypt. jméno, které faraon dal Josefovi při jeho uvedení do úřadu (Gn 41,45). Pokusy o rekonstrukci jeho eg. originálu přinesly mnoho velice rozdílných teorií. Steindorffovo *D(d)-p'-n(r)-iw.f- 'nh* je foneticky správné, avšak pozdního data a neodpovídá významově kontextu. Většina dalších návrhů je buď foneticky nepřijatelná, nebo nemá žádné reálné eg. období. Hebr. souhlásková podoba *š-p-n-t p'-n-h* však s drobnou změnou (kvůli libozvukčnosti v hebr.) na *š-t-n-p p'-n-h* může znamenat (*jósēp*) *dd-nf 'Ip- 'nh* = (Josef), který je nazýván 'Iš- 'anch. *dd-nf* by byla dobře známá konstrukce uvozující druhé jméno, takže vlastní jméno by bylo 'Iš- 'anch, běžné v době střední říše a v hyksóském období, tj. v době praotců a Josefově. K.A.K.

SAFIRA (ř. *sapfeira*, přepis aram. *šappirā* = nádherná). Ve Sk 5,1nn manželka *Ananiáše, člena rané církve v Jeruzalémě. Toto jméno v ř. a aram. bylo objeveno r. 1923 na jedné umě v Jeruzalémě, ale teorii J. Klausnera (*From Jesus to Paul*, 1944, str. 289n), že jde o Safiru z knihy Skutků, by bylo nutno ještě potvrdit. F.F.B.

SAFÓN Město, o němž se zmiňuje Joz 13,27 a Sd 12,1, ležící na území Gádovců v Jordánském údolí. Jeruzalémský Talmud ho považuje za Josephův Amathus, který je údajně totožný s Tell 'Ammata, což však není pravděpodobné. Dalšími možné lokalitami jsou Tell al-Sa'idijé a Tell al-Kos. D.F.P.

SÁÍR 2 Kr 8,21 uvádí, že král Joram vytáhl do Sáíru, aby potlačil vzpuru Edómců, takže pravděpodobně ležel na hranicích Edómu. Některé rukopisy a LXX zde čtou S(e)ior, takže Sáír lze snad ztotožnit se *Siorem v Judském pohorí (Joz 15,54). R.A.H.G.

SALAMIS Město na V pobřeží centrální nížiny *Kypru. Nelze jej zaměňovat se známým ostrovem u pobřeží Attiky. V důležitosti soupeřilo s Páfem, římským hlavním městem celého ostrova, a nakonec jej předstihlo. Přístav, který Salamis proměnil ve velké obchodní centrum, je nyní zcela zanesen naplavinami a bahnem. V 1. stol. po Kr. zde existovala tak početná židovská obec, že mohla mít více než jednu synagogu (Sk 13,5). Město zničilo zemětřesení, ale ve 4. stol. po Kr. bylo znovu vystavěno a dostalo jméno Konstancie. Jeho trosky se nacházejí 5 km od Famagusty. K.L.McK.

SALIM Známe místo (ř. *Saleim*) blízko Ainonu na řece Jordán, kde působil Jan Křtítel (J 3,23). Z mnoha možností určení jeho polohy se zdá nejpravděpodobnější Salim (Salumias) či Tell Abú Sús, asi 12 km J od Bésanu (*Bét-seán; Skytopolis). Trosky Tell Ridžhy či Tell Šejk Selimu, nazvané podle místní svatyně, leží blízko několika pramenů, které se možná jmenovaly Ainon (arab. 'ain = pramen). Toto místo zřejmě patřilo ke Skytopoli. O Salimu se zmiňuje Eusebius a je zachycen na mapě z 6. stol. po Kr z Médeby. Salim V od Nábulusu, s nímž Samařané ztotožňují *Šálem z Gn 14,18, leží v centru Samařska. Země Saalim

je oblast v hornatém Efrajimu, zřejmě mezi Ajalónem a Rámou (1 S 9,4). Sr. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, str. 247; *idem in The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies a D. Daube), 1956, str. 159. (*ŠAALIM) D.J.W.

SALKA Místo na V okraji *Bášanu (Dt 3,10; Joz 12,5; 13,11). Ačkoli Bášan připadl Manasesovcům, patřila Salka k území obývanému Gádovci (1 Pa 5,11). Pravděpodobně ležela v oblasti, kterou dobyl David, ale po době Šalomounově se nacházela mimo izraelské území. Je možné, že jde o dnešní Salchad (nabatejsky *šlha*) na J výběžku Hauránu, ale toto určení není přijímáno všeobecně. Viz *LOB*, str. 383. T.C.M.

SALMÓN

1. Judejec (Mt 1,4n; L 3,32). Syn Nachšóna a otec Bóaza, manželka Rút a praděda Davidova, syna Jišajova (Rt 4,20; 1 Pa 2,11). Podle Mt 1,5 se oženil s Rachabou (z Jericha).

2. Rovněž Judejec. Syn Káleba (nikoli Káleba, syna Jefúnova) a otec Betlémanů, Netófanů a dalších skupin spojených s Kinejí (1 Pa 2,51–54).

3. Jeden z Davidových bojovníků, údajně Achóchejč (2 S 23,28). 1 Pa 11,29 ho nazývá Ilaj.

4. Název hory v blízkosti šekemské věže (Sd 9,48). Její určení zdaleka není jisté; v úvahu přichází jak hora Gerizim, tak Ébal.

5. Hora, o níž se zmiňuje Ž 68,15. Někteří ji považovali za 4, ale zdá se, že tato leží na V od Jordánu a obvykle se ztotožňuje s Džebel hauránem. C.H.D.

D.F.P.

SALMÓNA Nejvýchodnější bod Kréty, nyní známý jako mys Sidero. Když Pavel plul do Říma, SZ vtrv ztotožnil jeho lodi cestu kolem Knidu podél S pobřeží Kréty, a proto obeplula Salmónu, chráněna závětrím ostrova (Sk 27,7). K.L.McK.

SALOME (hebr. *šālóm* = pokoj, s ř. příponou).

1. Podle Mk 15,40 a 16,1 jedna ze tří žen, které viděly ukřižování a ráno o Velikonocích šly k hrobu, přičemž dvě jsou uvedeny jako Marie a třetí jako Salome. Mt 27,56 hovoří o dvou ženách jménem Marie a o matce synů Zebedeových, kterou lze pravděpodobně ztotožnit se Salome. J 19,25 se zmiňuje o dvou ženách jménem Marie a o matce Ježíšově a sestře jeho matky, které stály u kříže. Pokud sestru jeho matky ztotožníme se Salome, pak Jakub a Jan, synové Zebedeovi, byli Ježíšovými bratrance. Je však stejně tak možné, že si Jan z „mnoha dalších žen“, jež se podle Mk 15,41 zúčastnily Kristova ukřižování, vybral jiná jména než ostatní evangelisté.

2. Dcera Herodiady a jejího prvního manžela Heroda Filipa (Josephus, *Ant.* 18. 136n). V evangelijních zápisech sice její jméno nefiguruje, ale většinou je ztotožňována s dívkou, která tančila před Herodem (Mk 6,22; Mt 14,6). Vdala se za nejmladšího bratra svého otce, tetrarchu Filipa. D.R.H.

SAMAŘANÉ V SZ se o Samařanech hovoří pouze

v 2 Kr 17,29 v souvislosti s popisem synkretistického náboženství národů, které asyrský král přesunul na území S království Izraele poté, co odtud po pádu Samařa odvelkl původní obyvatelstvo (722/721 př. Kr.).

Josephus a po něm mnozí další tuto skupinu ztotožňovali se Samařany známými z NZ (Mt 10,5; L 9,52; 10,33; 17,16; J 4,9.39n; 8,48; Sk 8,25), jejichž někteří potomci dodnes žijí ve dvou malých komunitách v Nábulusu a Holonu, avšak proti hovoří několik důvodů:

1. Použitý výraz (*haššōmrōnīm*) zřejmě označuje pouze „obyvatele (města či provincie) Samařa (*šōmrōn*)“, což kontextu 2 Kr 17 odpovídá nejlépe.

2. Neexistují žádné důkazy o tom, že by pozdější Samařané žili v Samaři. Všechny nejranější spolehlivé zmínky o nich naopak jasně poukazují na jejich domov v Šekemu (Sir 50,26; 2 Mak 5,22n; 6,2; sr. J 4,5n.20) a jeden z Josephových zdrojů o nich hovoří jako o „Šekemcích“ (sr. *Ant.* 11. 340–347; 12. 10).

3. Nic z toho, co víme o náboženství a praktikách pozdějších Samařanů, nenásvědčuje pohanským vlivům z 2 Kr 17 či Ezd 4.

Původ Samařanů v NZ jako odlišné skupiny zřejmě nesahá dále než na počátek helénistického období (konec 4. stol. př. Kr.), kdy byl zničený Šekem po dlouhé době znovu vybudován. Nepřátelé židovské komunity v dřívějším perském období (viz Ezd a Neh) pak mohli pocházet z obyvatel S provincie, jejichž odpor proti obnově Jeruzaléma byl motivován hlavně politicky. Nepřekvapuje, že někteří sdíleli s Izraelci stejnou víru (Ezd 4,2), protože samotný SZ uznává, že ř. 721 př. Kr. nebyli do zajetí odvelčeni všichni obyvatelé S království (2 Pa 30), a někteří z nově přichozích mohli snadno splynout s těmi, kdo zůstali.

Nevíme přesně, které faktory ovlivnily znovuosídlení Šekemu a následnou krystalizaci samařské komunity. Přijatelnou teorií je, že po úplné helénizaci Samařa, zprostředkované výboji Alexandra Velikého, se skupina náboženských puristů (k nimž se patrně připojili někteří kněží, jejichž manželství s ženami ze S jim znemožňovalo další pobyt v Jeruzalémě) rozhodla pro nový začátek v místě, kde by své náboženství mohli praktikovat zcela nerušeně. Nález více než 200 koster (spolu s papýry pocházejícími ze Samařa) ve vzdálené jeskyni ve Vádi ed-Dáljje asi 14 km S od Jericha napovídá, že jiní uprchlíci zřejmě neměli takové štěstí.

V každém případě, jakmile komunita získala své charakteristické rysy a na hoře Gerizim byl postaven chrám, vzájemné vztahy mezi Židy v Jeruzalémě a Samařany se nevyhnutelně začaly přístřívovat (Josephus, *Ant.* 11. 321nn [přes všechny další problematické body jeho vyprávění v tomto ohledu] i archeologické doklady [pokud jsou určeny správně] se shodují na tom, že to bylo v helénistickém období). Nelze patrně mluvit o nějakém konkrétním střetu, ale je jasné, že Ben-Sira (asi 180 př. Kr.) Samařany považoval za zcela izolovanou skupinu (Sir 50,26), což by potvrzovala jejich kapitulace v době makabejského povstání, když byl jejich chrám zasvěcen Diovi Xeniovi. Tato roztržka snad skončila, když r. 128 př. Kr. Jóchanan Hyrkános dobyl Šekem a zničil gerizimský chrám, čímž rozšířil panství Hasmonejců i na tuto oblast.

V žádném případě to však neznamenalo konec nepřítel. Ze skrovných zdrojů, které jsou k dispozici, se dozvídáme, že v letech 6–9 po Kr. někteří Samařané o Velikonocích v jeruzalémském chrámu rozhazovali

kosti (= znesvěcení). R. 52 po Kr. Samařané v Én-ganímu povraždili skupinu galilejských pouťníků, nicméně v následně při uskutečněné před Claudiem, k níž došlo po židovském odvetném nájezdu, bylo rozhodnuto ve prospěch Židů. Samařané nadále trpěli v područí římských vládců: r. 36 po Kr. shromáždil jeden samařský fanatik zástup na hoře Gerizím a sli-boval, že shromážděným odhalí posvátné nádoby, které tam prý ukryl Mojžíš. Na Pilátův rozkaz bylo povražďeno mnoho Samařanů. Skupina Samařanů se připojila k povstalcům rok po zahájení Židovské války (66–70 po Kr.), ale brzy nato je na hoře Gerizím pobil Vettulenus Cerealis.

Poněvadž hlavní teologické spisy Samařanů (např. *Memar Marka*, samařská liturgie známá jako *Defier* a také řada letopisů) pocházejí až ze 4. stol. po Kr. a často ještě z doby pozdější, je téměř nemožné podrobně rekonstruovat jejich víru v období NZ. Z tohoto důvodu musíme k pokusům o rekonstrukci výlučně samařského pozadí (např.) J, Sk 7 či Žd přistupovat velice opatrně.

Samařané považovali za kanonické spisy pouze pět knih Pentateuchu v jejich samařské verzi (2. stol. př. Kr.), což se odráží v jejich vyznání víry, jehož prvky jistě pocházejí z nejstarších dob: víra v jednoho Boha, v proroka Mojžíše, v Zákon, v horu Gerizím jako místo Bohem určené k obětování (což je v Samařském Pentateuchu uvedeno jako 10. přikázání), v den soudu a odplaty a v návrat Mojžíše jako *Taheba* („obnovi-tele“ či „toho, který se vrací“).

Stanovisko židovské Mišny a Talmudu k Samařanům je podobné jako Josephovo dvojnásobné. To může odrážet přejný postoj, který uznával podstatnou přibuznost rasy a náboženství se Samařany, ale poté byl výrazně zatížen pozdější polemikou, již podporovaly rostoucí rozpory a která se opírala o 2 Kr 17 a Ezd 4.

Stojí proto za pozornost, že NZ k nim má téměř všude kladný vztah (viz odkazy uvedené výše) a že Samařany představuje jako lid horlivě přijímající samotného Ježíše i kázání rano křesťanské církve.

BIBLIOGRAFIE. Podrobnosti o redakcích samařských textů a další bibliografii viz in J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, 1964. Hodnotu si dodnes uchovává J. A. Montgomery, *The Samaritans*, 1907, 1968. Novější studie: G. E. Wright, *Shechem*, 1965, k. 10; J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; R. J. Bull, *BA* 31, 1968, str. 58–72; H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 1971; C. H. H. Scobie, *NIS* 19, 1972–3, str. 390–414; R. Bergmeier, *Journal for the Study of Judaism* 5, 1974, str. 121–153; J. D. Purvis, *NovT* 17, 1975, str. 161–198; R. J. Coggins, *Samaritans and Jews*, 1975; K. Haacker, *NIDNTT* 3, str. 449–467.

H.G.M.W.

SAMAŘI Název hlavního města S Izraele a jeho okolí.

I. Dějiny

Po šestileté vládě v Tirse se Omri rozhodl vybudovat pro S království nové hlavní město. Leželo na kopci 11 km na SZ od Šekemu a ovládalo hlavní obchodní cesty v Esdraelonské nížině. Pozemek koupil za 2 talenty stříbra a pojmenoval ho po jeho majiteli Šemero-ovi (1 Kr 16,24). Toto místo je jinak neznámé, pokud nejde o Šamír, odkud pocházel Tóla (Sd 10,1; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, str. 444). 100 m

vysoký kopec, z něhož lze obhlédnout okolní celou rovinu, mohl být dobyt pouze obléháním (2 Kr 6,24) a jméno města (*šom*ron*) snad souvisí s hebr. výrazem „strážní stanoviště“.

Omri dovolil Syřanům z Damašku, aby si v jeho nové metropoli postavili ulice (1 Kr 20,34). Na výstavbě Samaří pracoval 6 let a v budování pak pokračoval Achab, který nechal postavit dům zdobený či obložený baalovinou (1 Kr 22,39). V chrámu pro sídonského Baala (Melkart), boha, jehož uctívání podporovala Jezábel (1 Kr 18,22), postavil Achab blízko oltáře sloup (*āšerā*), který později odstranil Joram (2 Kr 3,2). Další svatyně a budovy pro účely modlářských kněží se zřejmě užívaly od této doby až do zahájení Jehúovy reformy (2 Kr 10,19). Samaří proroci dlouho považovali za středisko modlářství (Iz 8,4; 9,9; Jr 23,13; Ez 23,4; Oz 7,1; Mi 1,6).

Samaří obléhal syrský král Ben-hadad II. Napoprvé neúspěšně (1 Kr 20,1–21), ale později zde způsobil hrozivý hladomor (2 Kr 6,25). Ten polevil až díky panice a náhlému odchodu obléhatelů. Jejich ústup zjistili malomocní, kteří o tom také podali zprávu (2 Kr 7). Byl zde pohřben Achab i řada dalších izraelských králů (1 Kr 22,37; 2 Kr 13,9,13; 14,16). V Samaří rovněž zahynuli Achabovi potomci (2 Kr 22,9), včetně Achazjáše, který se v zaldiněném městě marně ukrýval (2 Pa 22,9). K dalším obléhání a zážračnému vysvobození došlo za Eliši (2 Kr 6,8nn).

*Menacher III. město před útokem uchránil tím, že *Tiglat-pileserovi III. zaplatil tribut (2 Kr 15,17–20). Avšak jeho syn *Pekach způsobil svým útokem na Judsko, které tehdy bylo vazalským spojencem Asýrie, že se asyrské vojsko vrátilo. Samaří, v asyrských análech nazývané *Samerina* či *Bit-ḥumri* = Dům Omriho, obléhal v letech 725–722 př. Kr. také asyrský panovník Šalmaneser V. 2 Kr zaznamenává, že město dobyl, což odbovídá Babylónské kronice, ale než ho plně zajistil pro Asýrii, zemřel. Obyvatelé z popudu Jaubi'di z Chamátu odmítli platit tribut a následujícího roku (721 př. Kr.) začal nový asyrský král Sargon II. uskutečňovat masové deportace celého území. Podle Sargonových vlastních záznamů odvekl 27 270 nebo 27 290 zajatců, čímž S království Izraele přestalo jako homogenní a nezávislý stát existovat. Odvečené zajatce rozptýlil do různých míst v Sýrii, Asýrii a Babylónii a v jejich zemi se usadili kolonisté z dalších neklidných částí asyrské říše (2 Kr 17,24).

V důsledku toho se přestaly odlehlé oblasti obdělávat, což vedlo ke stále častějším útokům lvů (v. 25). Někteří Izraelci, nazývaní *Samařané (v. 29), část města obývali i nadále a chodili do Jeruzaléma uctívat Hospodina (Jr 41,5). Podle klinopisných nápisů (*HES*, 247) a dalších záznamů město spravoval asyrský místodržitel. Esarchadón (Ezd 4,2) i Aššurbanipal (Ezd 4,9n) sem přivedli další národy z Babylónie a Élamu. Soupeření mezi Samařím a Judschem, které se datovalo již z doby dřívější, postupně nabývalo na intenzitě, přestože se význam samotného Samaří zmenšoval.

Zdá se, že objev papýrů ze Samaří v jeskyni Vádí ed-Dálíje 14 km S od Jericha potvrzují zprávy starověkých historiků, že Samaří bylo původně příznivě nakloněno Alexandrovi, který ho dobyl r. 331 př. Kr. Když však byl Alexandr v Egyptě, zabil tam jeho syrského prefekta. Při svém návratu Alexandr Samaří zničil, tamější předáky povraždil v jeskyni, do níž uprchli, a oblast osídlil Makedonci. Informace obsažené v papýrech umožňují sestavit seznam samařských správců počínaje Sanbalatem I. (asi 445 př. Kr.).

Samaří obléhal také Jóchanan Hyrkános; k devastaci jeho okolí došlo zhruba v letech 111–107 př. Kr. S přestavbou města začali Pompeius a Gabinius (Jos., *Ant.* 14, 75), ale nákladnou přestavbu provedl až Herodes, který je na počest svého císaře přejmenoval na Sebastē (Augusta). Přesídlil do něj 6 000 veteránů, včetně Reků. Když zemřel, stalo se Samaří součástí Archelaova území a později římskou kolonií pod správou Septima Severa. Přes vnitřní rozpory mezi Judschem a Samařskem šel Ježíš do Galileje kratší cestou přes Samařsko (L 17,11) a odpočinul si v samařském Sycharu blízko Šekemu (J 4,4). Filip v Samaří kázal, ale v jeho případě jde možná spíše o oblast než o město, protože ve Sk 8,5 chybí určitý člen.

II. Archeologický výzkum

Lokalita byla osídlena již v rané době bronzové, ale poté zůstala až do doby železné opuštěna. Výpravy z Harvardské univerzity (1908–10) a později společné expedice Harvardské a Hebrejské univerzity a Britské školy archeologie v Jeruzalémě (1931–5) zde určily 16 vrstev osídlení. Další výzkum zde r. 1965 provádělo jordánské Oddělení starověku a r. 1968 Britská škola archeologie v Jeruzalémě. V lokalitě se pracuje obtížně, neboť byla hustě a trvale obydlena, přičemž se neustále přestavovalo. Z prozkoumaných období osídlení se jich 7 připisuje Izraelcům. Vrstvy I–II = Omri–Achab (28 let). Pahorek obklopovala vnitřní (1,5 m silná) a vnější (6 m silná) hradba, kterou dokončil Achab. Zdá se, že hlavní brána měla vstupní dvůr se sloupy. Palác (později přestavěný Jarobeámem II.) měl široké nádvoří s vodní nádrží či bazénem (10 x 5 m), v němž pravděpodobně umyli Achabův vůz potřísněný krví (1 Kr 22,38). V přílehlém skladu archeologové objevili více než 200 tabulek či úlomků ze slonoviny. Svědčí o fénickém a pseudoegyptském stylu a vlivu a je možné, že jde o materiál, jímž měl být vytvořen nábytek v Achabově slonovinovém domě (1 Kr 22,39) (*SLONOVINA). 65 stěpů s nápisy ve staré hebrejštině zaznamenává objem a původní vlastnický nádob na víno a údaje o jejich plnění (*DOTT*, str. 204–208; *PISMO). Ty spadají patrně do doby vlády Jarobeáma II.

Vrstva III označuje dobu Jehúovu, kdy se prováděla adaptace budov ze starších období. Později, po určité přestávce, následují vrstvy IV–VI z izraelského období, které pokrývá vládu Jarobeámovu a 8. stol. př. Kr. V posledních desetiletích předtím, než Samaří r. 722 př. Kr. dobyli Asyřané, bylo město opravováno. Jeho zničení dokládá vrstva VII.

Zbytky helénistických budov se zachovaly v dobrem stavu, včetně kulaté věže z 19 řad kamene, pevnosti a městských hradeb (blízko Západní brány). Z této doby máme i mince, ucha nádob s pečetiemi a řeckou keramiku.

Rímské město z doby Herodovy bylo pozoruhodné svým velkým chrámem zasvěceným Augustovi a postaveným nad izraelskými paláci. K dalším památkám se řadí hradba a Západní brána s třemi kulatými věžemi, 820 m dlouhá kolonáda lemovaná sloupovadím a obchody, Isidin chrám, později zasvěcený Kóre, bazilika (68 x 32 m) rozdělná korintskými sloupy do tří lodí, fórum, stadion a akvadukt. Mnohé z viditelných zbytků pocházejí pravděpodobně z dob pozdějších přestavování města, zejména za vlády Septima Severa (193–211 po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. A. Parrot, *Samaria*, 1958; J. W. Crowfoot, K. Kenyonová atd., *Samaria 1, The Bul-*

dings at Samaria, 1943; 2, *Early Ivories at Samaria*, 1938; 3, *The Objects from Samaria*, 1957; *BA* 26, 1963; str. 110–121; J. B. Hennessy, „Excavations at Samaria-Sebaste 1968“, *Levant* 2, 1970, str. 1–21; P. W. a N. L. Lapp, *Discoveries in the Wādi ed-Dāliyah*, *AASOR* 41, 1974.

D.J.W.

SAMGAR-NEBÚ (hebr. *samgar-n*ḥō*; v ř. mnoho variant, např. *Samagoth*, *Eissamagath*). Jr 39,3 vyjmenovává Nebúkadnesarovy velmože, kteří se usadili uprostřed brány Jeruzaléma po jeho dobytí r. 587 př. Kr.: „Nergal-sareser, Samgar-nebú, Sarsekim, přední z dvořanů, Nergal-sareser, přední z mágů“. Protože v seznamu Nebúkadnesarových dvořanů figuruje také Nergal-šar-ušur s titulem Sinmagir (*ANET*, str. 308), uvažuje se o tom, že text je zde chybný a má se správně číst „Nergal-sareser, Simmagir“. Následující Nebú by pak patřilo k *Sarsekimovi jako jméno *Rabsarovo, vzniklé možná z chybného přepisu jména Nebúšazbán, jak je uvedeno ve v. 13. Jde však zatím pouze o dohady.

A.R.M.

SAMOS Jeden z větších ostrovů v Egejském moři při pobřeží Malé Asie, JZ od Efezu. V době iónského osídlení to byl důležitý námořní stát. Za vlády Římanů se stal součástí provincie Asie a status svobodného státu mu opět udělil až Augustus r. 17 př. Kr. Pavel se mezi Samem a pevninou plavil na zpáteční cestě do Judska ze své třetí misijní cesty (Sk 20,15).

K.L.McK.

SAMOTHRÁKÉ (dnešní Samothraké). Malý hornatý ostrov na S Egejského moře při pobřeží Thrákie se stejnojmenným městem na S straně. Jeden z jeho vrcholů dosahuje výšky přes 1 700 m a tvoří zde nápadný orientační bod. SZ od Troady musel Pavlovi na jeho cestě do Neapole vát příznivý vítr, když se za jeden den dostal do Samothráké a hned dalšího dne do Neapole (Sk 16,11; sr. 20,6).

Ostrov Samothráké se stal známým střediskem mysterijního kultu Kabeirů, starověkých bohů plodnosti, kteří údajně chránili lidi v nebezpečí, zejména na moři.

K.L.McK.

SAMSON Samsonovi věnuje Písmo největší pozornost ze všech soudců před Samuelem (Sd 13–16). Jeho jméno *šimšón* (Sd 13,24) je odvozeno z hebr. *šemeš* = slunce, což některé badatele vedlo k hledání souvislosti se sluneční mytologií a k ztotožňování Samsonových pozoruhodných výkonů s „dvanácti úkoly“ Gilgameše či Hérakla. K podepření této teorie předkládají tyto argumenty: blízkost Bét-šemeše a Soreje, Samsonova rodiště; fakt, že se jeden z jeho slavných činů síly odehrál „ve dnech, kdy se žala pšenice“ (Sd 15,1), tj. krátce před letním slunovratem; jeho smrt mezi sloupy pelištejského chrámu, snad symbolizující západu slunce. Avšak o zásadní historické věrnosti biblického záznamu lze stěžii pochybovat. Samsonovo narození a smrt jsou pečlivě doloženy a úzce se vážou k tehdejší historické situaci. Odvozením jména Samson se vyskytují v ugaritských textech ze 14. a 15. stol. př. Kr. a s největší pravděpodobností tohoto běžného kenaanského jména užívají i Izraelci.

I. Historické pozadí

Příběhy o Samsonovi poskytují velmi cenné dobové pozadí pro starší fázi pelištejského útlaču. Pelištejci se usadili na pobřeží rovině kolem r. 1200 př. Kr., jednu generaci po obsazení zaslíbené země, a hned nato se pokoušeli proniknout do izraelských hor. Dočasnou úlevu zřejmě přineslo úsilí Šamgarova (Sd 3,31), ale společný tlak Pelištejců a Emorejců (Sd 1,34) přinutil část Samsonova kmene (Danovce) přestěhovat se na S (Sd 18), zatímco Danovci, kteří zůstali s Judou, se Pelištejcům stále více podrobovali. V této fázi nebyla pelištejská nadvláda příliš tíživá a Juda ji přijímal bez námitky (Sd 15,11). Realizovala se spíše přirozenou infiltrací než násilím a podřízeným národům slibovala zřejmě ekonomické výhody. Zákešnost tohoto panství představovala pro další nezávislost Izraele velké nebezpečí. V tomto světle byla Samsonova činnost velmi významná. Od jeho krajanů mu ozbrojená pomoc nepřicházela, ale jeho individuální zápas poukázal na tuto hrozbu a odhalil celý konflikt. I tak však Izrael Pelištejce přemohl jen s velkými obtížemi. Samson žil pravděpodobně v období přímé pelištejské agrese kolem r. 1070 př. Kr., ve stejné době jako Jifách, který bojoval s agresí ze strany Amónovců (sr. Sd 10,7), a asi 20 let před dvojí porážkou Izraele u Afeku (I S 4,1–11).

II. Samsonův život

1. Samson byl synem Manóacha, jehož manželka byla podobně jako Sára, Chana a Alžběta neplodná. Samsonovo narození předem ohlásil anděl (Sd 13,3), stejně jako v případě Izáka a Jana Křtitele. Měl se hned od narození stát *nazorejcem (hebr. *názir* = oddělený, zasvěcený). Nazirský slib býval dobrovolný a přijímal se jen na určitou dobu (Nu 6,1–21). Z podmínek nazirského slibu vzal Samson vážně jen jednu, která se týkala vlasů. S mrtvými těly se dostával do styku poměrně často (např. 14,8n) a patrně se nevyhýbal ani pití opojných nápojů.

Samsonovi rodiče žili v Soreji, na hranicích mezi Danem a Judou, v Přímořské nížině asi 22 km na Z od Jeruzaléma.

2. *Samsonova první láska* (14,1–15,8). Když spatřil Samson pelištejskou ženu v Timně, 6 km JZ od Soreje, požádal své rodiče, aby vystrojili svatbu. Ti si pochopitelně tento sňatek nepřáli a trápilo je, že si Samson našel nevěstu mimo vlastní, smlouvou vázané společenství. Při svatební hostině položil hádanku 30 mužům, kteří zřejmě plnili spíše funkci ochránců před Samsonem než hostů (14,11). Odpověď na ni získali nátlakem na Samsonovu nevěstu, načež rozružený Samson oněch třicet Pelištejců pobil u Aškalónu, aby splatil svůj dluh, a pak odešel (14,13–19). Rodiče nevěsty chtěli svou dceru uchránit před pohanou, a tak jí dali jednomu z družbů (14,20). Zmíněný typ svatby nezahmloval trvalé soužití partnerů, ale když se Samson na počátku léta vrátil s darem, obvyklým pro tento vztah (15,1), nedovolili mu vejít. Pomstil se tak, že pochytil 300 „lišek“, pravděpodobně šakalů, kteří na rozdíl od lišek nežijí osaměle a lze je snáze chytit, přivázal jim k ocasům hořící dřevo a pustil je do polí (15,2–5). O žních to znamenalo značnou ztrátu. Pelištejci se na oplátku stejně zachovali vůči Timnatským a jeho rodině (15,6). Při dalším stupňování násilí se jim Samson odplatil tím, že dotírající Pelištejce pobil (15,7n).

3. *Pokus zajmout Samsona v Lechi* (15,9–20).

Když Samson hledal útočiště ve skalní strži Étamu, vzalo ho do zajetí 3 000 mužů z Judska, kteří nesouhlasili s tím, že narušil jejich mír pod pelištejskou nadvládou (15,9–13). Jeho abnormální síla mu umožnila osvobodit se a zaútočit na překvapeně Pelištejce oslí čelistí, hrozivou zbraní v ruku odhodlaného muže (15,14–17). Po tomto obdivuhodném úspěchu Samsona oslabila žízeň a Hospodin jeho potřebu zázračně uspokojil (15,18n). V. 20 se svou formální poznámkou o Samsonově soudcovství pravděpodobně označoval konec jednoho vyprávění o jeho životě.

4. *Samsonův pád a smrt* (16,1–31). Nakonec Samsona do neštěstí přivedla jeho nespoutaná sexuální touha, kterou uspokojoval i s cizími prostitutkami. Na svou zranitelnost v těchto situacích byl upozorněn v Gáze, ale jeho jedinečná síla mu umožnila uniknout (16,1–3). Gáza, nejsevernější z pěti pelištejských měst, ležela od Chebrónu 60 km, ale vyprávění může naznačovat, že Samson městskou bránu vynesl pouze na kopec směrem k Chebrónu.

Po této události Samsona zaslepila Delíla, jejíž domov v Hroznovém úvalu se nacházel hned pod Sorejí (16,4). Společila se s Pelištejci a s nelostnou houževnatostí na Samsonovi vymámila tajemství jeho síly (16,5–20). Oslepený a ponížný Samson se měl na pelištejské slavnosti stát terčem posměchu (16,21–27). Poprvé zaznamenáváme ze Samsonovy strany duchovní čin. Díky Boží odpovědi na modlitbu a tomu, že mu Pelištejci nechali dorůst vlasy, dokázal Samson zničit pravděpodobně velmi důležitý chrám, čímž zabil více Pelištejců než za celý svůj život. Přitom usmrtil i sám sebe (16,28–31). Vzhledem k tomu, že Pelištejci tvořili vládnoucí třídu, nadřazenou domorodému obyvatelstvu, mohla mít tato zkáza dalekosáhlé důsledky.

5. *Morální problémy ve vyprávění o Samsonovi*. Morální a duchovní nedostatky měla většina soudců, ale obzvláště silně vynikají u Samsona, jehož smyslnost, nezodpovědnost a nedostatek zájmu o náboženství jsou zcela zřejmé. Přesto jej NZ zařazuje do seznamu hrdinů víry (Žd 11,32). Nejvíce nás u Samsona překvapuje vztah mezi darem Božího Ducha na straně jedné a jeho charakterem na straně druhé. Klíčem k významu k. 13–16 je skutečnost, že v nich chybí duchovní interpretace (jinde v Sd dost častá), jako by pisatel další komentář považoval za nadbytečný, protože vyprávění samo jasně dosvědčuje převážně nízkou duchovní úroveň. Měli bychom rozlišovat mezi rovinou hodnocení očima průměrného dobového Izraelce, který by naprosto schvaloval porážku nenáviděných Pelištejců, a rovinou hodnocení z hlediska zbožných mužů, kteří uchovávali tradice Izraele a zřejmě si Samsonovy vady dobře uvědomovali. Tomuto vyprávění také nesmíme přisuzovat jasný NZ vztah mezi obdařením Duchem a svatostí – charakteristické pomazání v období SZ nemuselo nutně vést k čistotě života. Hospodin mohl člověka používat bez ohledu na kvalitu jeho života. K jeho stěží předpokládaným nástrojům patřili Bileám (Nu 22–24), Nebúkadnesar (Jr 25–9; 27,6; 43,10) a Kýros (Iz 44,28; 45,1–4). To, že si Hospodin vybral i takového člověka, jakým byl Samson, v nás může vyvolávat otázky, podrobnosti nás mohou uvádět do rozpaků, ale Bůh je svrchovaným a Samsona v „temném věku“ doby soudců použil pro splnění osamělého, avšak nezbytného úkolu.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, „Judges“, *NBCR*, 1970, str. 269–272; R. G. Boling, *Judges*, *AB*, 1975, str.

I. Jeho život

Samuel se narodil v efrajimské rodině z Rámy (i když podle 1 Pa 6,33nn pocházel z lévíjského rodu). Jeho rodiči byli Elkána a Chana; Chana byla dlouho neplodná, a ještě než se Samuel narodil, zasnětila ho jako *nazorejce. Proto ho po odstavění vychovával v šilském chrámu Élí (1 S 1). Již jako chlapec prožil prorocké povolání a v pravý čas „byl ustanoven jako Hospodinův prorok“ (1 S 3).

Pelištejci po svém velkém vítězství nad Izraelem odcizili schránu smlouvy. Élí v té době zemřel a kně-

217–253; A. E. Cundall a L. Morris, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968, str. 153–181; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, *CB*, 1967, str. 342–362; J. D. Martin, *The Book of Judges*, *CBC*, 1975, str. 153–181; J. C. Moyner, „Samson“, *ZPEB*, 5, str. 249–252. A.E.C.

SAMUEL (hebr. *š'mû'el* = [?]jíméno Boží). Prorok, současník Saula a Davida. O jeho životě se píše v 1 S a jsou po něm pojmenovány dvě biblické knihy. Sk 3,24 ho považují za prvního z proroků, Sk 13,20 za posledního ze soudců.



Izrael a Juda v době Samuelově.

SAMUELOVY KNIHY

ží opustili *Šilo (1 S 4). Samuelovy osudy nejsou zaznamenány. Později svolal izraelské vojsko do Misy a Pelištejce porazil (*EBEN-EZER). Zastával v té době roli soudce v Izraeli a obcházel města – Bét-el, Gilgál, Míspu a Rámu (1 S 7).

Ve stáří ohrožili jeho vůdčí postavení kmenoví starší, kteří požadovali krále. Samuel tomuto tlaku nejdříve odolával, ale Hospodin ho vedl k tomu, aby s tím souhlasil (1 S 8). Pak se setkal se *Saullem a Bůh mu přikázal, aby ho pomazal. V řadě událostí Samuel dohlížel na ustavení izraelského království, i když neprestal krále a lid přísně varovat (1 S 9–12).

Zanedlouho došlo mezi Saullem a Samuelem k rozporu, když král před bitvou neoprávněně obětoval místo proroka (1 S 13). Konflikt dosáhl vrcholu, když Saul později porušil slavnostní přísahu a ušetřil život amalekovského krále Agaga. Agaga potom zabil Samuel sám, načež odešel do Rámy. Saula výslovně odmítl a dále už s ním nikdy nejednal (1 S 15). Samuelovým posledním činem bylo neveřejné pomazání Davida za příštího krále Izraele (1 S 16). Zemřel v Rámě, kde jej také pohřbili (1 S 25,1). Dokonce i po jeho smrti se zoufale Saul snažil skrze něho zjistit Boží vůli (1 S 28).

II. Kritické hodnocení

Nejnovější kritická hodnocení Samuela jsou spíše negativní. Minimalistický názor ho na základě 1 S 9,6.18 chápe jen jako místního proroka, kterého Saul vůbec neznal. Nicméně několik badatelů popírá nejen to, že řídil proces formování království, ale i pozdější rozchod se Saullem a jeho zavržení. Saulova nejistota však hovoří jasně ve prospěch biblického líčení Samuela jako muže mocného a vlivného.

Hlavními argumenty proti historické věrnosti tohoto podání jsou

1. „legendární“ charakter některých příběhů (např. vyprávění o jeho dětství),
2. Samuelovo vystupování v mnoha různých rolích (prorok, soudce, vojevůdce, vůdce národa a snad i kněz), a
3. obtížnost spojení těchto rozdílných úřadů a funkcí s předpokládanými literárními prameny či nepsanými tradicemi, jež s 1 S souvisí.

Vzhledem k tomu, že mimobiblické prameny o Samuelovi chybějí, nepřipouští první argument žádná objektivní kritéria. Pro vyřešení třetího problému navíc neexistuje žádný bezpečný základ, protože zdroje užívané v knihách *Samuelových jsou značně nespolehlivé. Nejzávažnější je tedy problém druhý. O úlohách, které Samuel údajně plnil, lze říci dvojí.

1. Je možné sice připustit, že různé literární vrstvy mohly zdůrazňovat či osvětlovat různé role, ale pravdou je, že nebyly tak neslučitelné, jak by se mohlo zdát: kniha Soudců ukazuje, že funkce vojevůdce, vůdce národa a soudce (v právním smyslu) mohly ve starověkém Izraeli splývat, a navíc existují vnitřní i vnější důkazy o tom, že *prorocví čas od času zahrnovalo i obětování a že proroci někdy také jmenovali a zavrhovali krále.

2. Samuel žil v kritickém a přechodném období. Vzhledem k absenci jiné osobnosti jej izraelské kmeny mohly přijímat jako muže plnicího výjimečný úkol. V zásadě spojuje úřad soudce a proroka, přičemž méně významnou analogii představuje Debóra (sr. Sd 4,4).

BIBLIOGRAFIE. A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Ausgabe und religiöse Bedeutung* (FRLANT 81),

1962; J. L. McKenzie, „The Four Samuels“, *Biblical Research* 7, 1962, str. 3–18. Viz též standardní dějiny Izraele a komentáře. D.F.P.

SAMUELOVY KNIHY Dvě knihy Samuelovy původně tvořily jediný spis, který byl v hebr. Bibli rozdělen až v 15. stol. Dělení na dvě knihy se datuje od LXX. České označení „Samuelovy knihy“ je stejné jako hebr.; LXX spojila knihy Samuelovy a *Královské jako 1.–4. knihu „Království“, zatímco Vulg. je nazývá 1.–4. „Královská“. V hebr. Bibli stojí kniha Samuelova jako třetí z „předních proroků“, tj. čtyřdílných dějin Jozue-Soudců-Samuelovy-Královské. Mnozí moderní badatelé předpokládají, že tyto čtyři knihy představovaly od začátku jediné, vzájemně související vyprávění (nazývané jako „Deuteronomické dějiny“). Přinejmenším je pravda, že knihy Samuelovy tvoří přechod mezi dobou soudců a dobou království a že dělení do knih je zde v některých ohledech provedeno nezávisle na nějakých přesných pravidlech.

Název „Samuelova“ rozhodně neodpovídá obsahu, neboť Samuel je pouze první ze tří hlavních postav, o jejichž životě se v těchto knihách píše, přičemž dalšími dvěma jsou Saul a David. Samuelovu smrt zachycuje 1 S 25,1, a proto nemohl být autorem, nehledě na tradici v TB (Baba Batra 14b). Pramenem, z něhož pisatel čerpal, mohou být „příběhy Samuela, vidoucího“ (1 Pa 29,29), ale určitě zde nejde o naše knihy Samuelovy.

I. Základní obsahová linie

Knihy Samuelovy zachycují období dlouhé asi 100 let, přibl. 1050–950 př. Kr. Obsahují šest úseků:

1. Samuelovo mládí (1 S 1,1–7,14)

- a) Samuel a Élí (1,1–3,21)
- b) Válka s Pelištejci (4,1–7,14)

2. Samuel a Saul (7,15–15,35)

- a) Saul králem (7,15–12,25)
- b) Válka s Pelištejci (13,1–14,52)
- c) Porážka Amáleka (15,1–35)

3. Saul a David (16,1–31,13)

- a) David na královském dvoře (16,1–17,58)
- b) David a Jónatan (18,1–20,42)
- c) David na útěku (21,1–26,25)
- d) David na pelištejském území (27,1–30,31)
- e) Porážka a smrt Saula a Jónatana (31,1–13)

4. První roky Davidova králování (2 S 1,1–8,18)

- a) Davidova reakce na zprávu o Saulově smrti (1,1–27)
- b) David a Íš-bóšet (2,1–4,12)
- c) Davidovo vítězství nad Pelištejci (5,1–25)
- d) David, schránka a dům Boží (6,1–7,29)
- e) Další vítězství (8,1–18)

5. Král David a jeho dvůr (9,1–20,26)

- a) David a Mefibóšet (9,1–13)
- b) Válka s Amónovci a její důsledky (10,1–12,21)
- c) David a jeho nejstarší syn (13,1–18,33)
- d) Davidův návrat a Šebovo povstání (19,1–20,26)

6. Dodatek (21,1–24,25)

- a) Hladomor a války (21,1–22)
- b) Dva Davidovy žalmy (22,1–23,7)
- c) Davidovi spolumojníci (23,8–39)

d) Sčítání lidu a mor (24,1–25)

II. Prameny a skladba textu

Je nepochybné, že autor knih Samuelových použil některých starších dokumentů, i když jejich počet nelze určit. Dobu Samuelovu, Saulovu a Davidovu nemohl svým životem obsáhnout jeden člověk a výroky, v nichž se objevuje slovo „dodnes“ (např. 1 S 27,6), naznačují delší časové údobí, které předcházelo vlastní autorův život. Výsledkem pokusů izolovat jednotlivé zdroje, z nichž autor čerpal, je řada zcela odlišných teorií.

Někteří badatelé (zejména K. Budde a O. Eissfeldt) tvrdili, že tytéž vrstvy dokumentů, které jsou základem *Pentateuchu, lze vysledovat i v knihách Samuelových. S tím by dnes mnoho badatelů nesouhlasilo. Současný trend bádání považuje knihy Samuelovy za soubor jednotlivých vyprávění, která byla postupně propojena (viz např. Weiser, Fohrer). Hlavní zájem se soustřeďuje na snahu starší jednotky či dokumenty izolovat. A. R. S. Kennedy již na počátku století vystoupil (CB, 1904) s názorem, že autor Samuelových knih použil 5 textů: vyprávění o Samuelově mládí, o schráně smlouvy, pozitivní výklad království, negativní výklad království, a vyprávění o Davidově dvoře. Britští badatelé tuto hypotézu většinou přejímali (např. Anderson, Rowley); jako nejpravděpodobnější se Kennedymu jeví druhý a pátý textový okruh. Všeobecně se soudí, že vyprávění o schráně smlouvy se stalo základem 1 S 4,1–7,1, a mnozí badatelé se shodují také v tom, že 2 S 9–20 tvoří spolu s 1 Kr In samostatnou jednotku (známou obvykle jako Nástupnické vyprávění), i když některé nedávné studie tento názor zpochybňují (Delekat, Würthwein). Další vyprávění prý sepsal nebo alespoň inspiroval očitý svědek. V tomto úseku se nevyskytují „dublety“, které jsou jinak pro Samuelovy knihy charakteristické; toto „dvojí vyprávění“ mnoho vědců zdůrazňuje při obhajobě různosti (a protikladnosti) zdrojů. Přestože byl tomuto argumentu přikládán příliš velký význam (viz D. F. Payne, „Duplicate Accounts“ in *NBCR*, str. 284n), lze na druhé straně připustit, že tyto dublety mohou naznačovat odlišnost zdrojů: historicit je (nebo by měla být) něco jiného než kritika pramenů. 1 S 16,14–23 vypráví, jak se Saul s Davidem poprvé setkal jako s hudebníkem; odjinud zřejmě čerpal text 1 S 17,55–58, kde jsou okolnosti prvního králova zaregistrování Davida dány Goliášovou výzvou. Je-li tomu tak, potom ten, kdo tuto knihu sepsal, vycházel z obou raných zdrojů a učinil jasné rozhodnutí, co z toho se odehrálo dříve; „zdvojení“ nepopírá historickou věrnost ani jednoho z příběhů.

Počet i povaha pramenů Samuelových knih tedy zůstávají tajemstvím a jsou stále předmětem diskusí. Bezpochyby přidal svůj materiál i sám autor, jak o tom svědčí např. zmínky o jeho době (1 S 27,6) a vysvětlivky (1 S 9,9). Obecně se však má za to, že jeho činnost byla velmi nenápadná; kromě drobných zásahů se za jeho vlastní výtvoř většinou považují jen 1 S 7,12 a 2 S 7. Za pozornost stojí, že zřetelné redaktoreské rukopisné formulace knih *Soudců a *Královských v *Samuelových knihách nejsou. Tyto skutečnosti podporují teorii nezávislého původu Samuelových knih a hovoří proti hypotéze jednotných deuteronomických dějin od Jozua do knih Královských. Nelze však vyloučit, že ke konečné a již jen dílčí redakci došlo v době, kdy už byly knihy Samuelovy a Královské spojeny, tedy v době poexilní nebo

krátce po ní.

III. Záměr knih

Tím, že knihy Samuelovy zachycují období přechodu od volného kmenového uspořádání v čele se soudci k monarchii, nutně nabízejí zhodnocení významu království, nicméně různé pasáže předkládají odlišná stanoviska. 1 S 8 přináší ostrou kritiku královského úřadu a v 1 S 12,19 lid uznává, že se hledáním krále dopustil zla, avšak v 1 S 10,24–27; 11,14n je zřetelný pozitivní přístup. Nedávné studie zjistily podobné napětí i v Nástupnickém vyprávění, kde některé úseky hovoří o Davidovi a Šalomounovi příznivě, zatímco jiné jsou vůči nim kritické. Tato odlišná stanoviska často sloužila jako kritérium pro stanovení zdrojů a historické věrohodnosti, ale podle Brighta a dalších zde toto napětí na základě všech modernějších historických rekonstrukcí určitě existuje od počátku, a hodnota těchto kritérií je tedy pochybná. V žádném případě však autor tím, že do spisu začlenil materiál vypovídající o obou směrech, neodhaluje svůj kladný či záporný vztah k monarchii. Zaujímá spíše typický prorocký postoj, kdy království vidí jako instituci určenou Bohem, ale na jednotlivé panovníky se dívá zvláště a objektivně. J. A. Soggin správně zdůrazňuje, že se soustřeďuje zejména na jejich vyvolení a zavržení.

Nelze přehlížet ani biografické motivy. O životní osudy a úspěchy předních Izraelců se lidé velmi zajímali. Bibliční autoři byli přesvědčeni, že Hospodin zasahuje do dějin a řídí celý jejich běh, což historickým knihám SZ dodává jejich teologickou kvalitu a obsah. Teologicky orientované vyprávění ovšem nepřestává být historií.

IV. Text

V hebr. textu (MT) Samuelových knih existuje řada problematických bodů. Komentáře a překlady se o pomoc často obrací na LXX (zejména LXX^B a LXX^L). Rukopis LXX nejen osvětluje mnoho veršů, kde je hebr. text nejasný či problematický, ale také nabízí variantní čtení tam, kde je dobře srozumitelný. Nejnenápadnější odchylku nacházíme v 1 S 17n, kde je LXX^B mnohem kratší než MT (17,12–31 a 17,55–18,5 chybějí úplně). (Viz D. F. Payne, *NBCR*, str. 318.) Jako další dva zdroje důkazů slouží paralelní texty v knihách Letopisů a zlomkovité opisy knih Samuelových nalezené v Kumránu. Tam, kde se LXX liší od MT, potvrzuje kumránský materiál spíše LXX. Všeobecně se má za to, že tyto důkazy nasvědčují spíše tomu, že Samuelovy knihy existovaly v různých redakcích, než že by se jejich hebr. text špatně dochoval.

BIBLIOGRAFIE. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926; R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, 1964; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968; G. Wallis, *Geschichte und Überlieferung*, 1968, str. 45–66. Komentáře: H. W. Hertzberg, *OTL*, 1960; W. McKane, *TBC*, 1963; J. Mauchline, *NCB*, 1971; H. J. Stoebe, *KAT*, 1973. Viz též standardní úvody k SZ, zejména práce A. Weisera, O. Eissfeldta, R. K. Harrisona a J. A. Soggina. D.F.P.

SANBALAT Babylónské jméno *Simballit* = Šin (božstvo Měsíce) dal život. V Neh 2,10.19; 13,28 má přídomek Chorónický, což pravděpodobně naznačuje, že pocházel z Bét-chorónu, asi 30 km SZ od Jeruzaléma (sr. Joz 10,10 atd.). Byl jedním z Nehemjášo-

vých hlavních odpůrců. Elefantínské papýry ukazují, že r. 407 př. Kr. zastával úřad místodržitele v Samaří. Pokud tuto funkci plnil v době Nehemjášova příchodu r. 445 př. Kr. nebo ji toužil uchvátit, určitě chtěl ovládnout i Judsko. Elefantínské papýry hovoří o jeho dvou synech, Delajášovi a Šelemjášovi. Jejich jména by mohla dokazovat, že Sanbalat uctíval Hospodina. To znamená, že pocházel buď z izraelské rodiny, která r. 721 př. Kr. neošla do zajetí, nebo z některého národa, přesídleného asyrským králem do Palestiny. Jeho náboženství pravděpodobně bylo synkretistické (2 Kr 17,33), i když Hospodina kladl na první místo, čímž si získal sympatie velekněžské rodiny, do níž se přivádala jeho dcera (Neh 13,28). Josephus (Ant. 11. 302) Sanbalatovi připsuje stavbu samařského chrámu, a to za Daria II. (336–331 př. Kr.). Pokud se tak stalo, zmýšlel se Josephus v datování, neměl-li ovšem na mysli druhého místodržitele téhož jména. (V období perské říše byl mezi samařskými místodržiteli nejméně ještě jeden další Sanbalat.)

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „Sanballat and the Samaritan Temple“, *BJRL* 38, 1955–6, str. 166nn, přeřtištěno in *Men of God*, 1965, str. 246nn; F. M. Cross, „Discovery of Samaria Papyri“, *BA* 26, 1963, str. 110nn. J.S.W.

SANHEDRIN Talmudská transkripce ř. *synedrión* (odtud pochází hebr. přejaté slovo *sanhedrín*). Před dobou Kristovou i v jejím průběhu se tak nazýval nejvyšší židovský soud, který se scházel v Jeruzalémě, a také různé nižší soudy. V č. překladech se tento výraz často překládá jako „rada“. V klasických spisech jsou jeho obdobou podobné soudy v Řecku a v Římě. Josephus tímto slovem označoval radu, která spravovala pět oblastí, na něž římský Gabinus, místodržitel Sýrie v letech 57–55 př. Kr., rozdělil Judsko (Ant. 14. 90; *BJ* 1. 170). Ve vztahu k Židům tohoto pojmu užíval poprvé v souvislosti s mladým Herodem, který byl před radu předvolán kvůli obvinění z údajných přečinů (Ant. 14. 163–184). V NZ tento výraz označuje buď nejvyšší židovský soud (Mt 26,59; Mk 14,55; L 22,66; J 11,47; Sk 4,15; 5,21nn; 6,12nn; 22,30; 23,1nn; 24,20), nebo jakýkoli soudní dvůr (Mt 5,22). V několika případech se místo *synedrión* používá jiných termínů, např. *presbyterion* = sbor starších (L 22,66; Sk 22,5) a *gerúsia* = senát (Sk 5,21).

I. Dějiny

Historie Sanhedrinu není ve všech bodech jasná. Tradičně se jeho vznik spojuje se sedmdesáti staršími, kteří pomáhali Mojžíšovi (Nu 11,16–24). Předpokládá se, že po návratu ze zajetí (tento orgán obnovil Ezdráš. V místních záležitostech nechali Peršané Židy samostatně rozhodovat (Ezd 7,25n; 10,14) a je možné, že starší z Ezd 5,5,9; 6,7,14; 10,8 a „představenstvo“ z Neh 2,16; 4,14,19; 5,7; 7,5 tvořili instituci, která Sanhedrin v mnohém připomínala. Později Řekové povolili orgán známý jako *gerúsia* = senát, jenž se skládal ze starších a zastupoval národ (Jos., Ant. 12. 142; 1 Mak 12,3,6; 14,20). Za vlády Seleukovců jednala *gerúsia* s některými panovníky, např. r. 208 př. Kr. s Antiochem Velikým a Antiochem V. (Jos., Ant. 12. 128). Tehdy ji tvořili starší z řad aristokracie (1 Mak 12,6; 2 Mak 1,10; 4,44; 11,27). V době makabejského povstání se právě tato rada spojila s veleknězem a vůdcem lidu Jónatanem, když vytvářel vojskový svazek se Spartou (1 Mak 12,5nn), a právě její

členové Jónatanovi poradili, aby stávl v Judsku pevnosti (1 Mak 12,35; sr. 13,36; 14,20,28,47). Zdá se, že tomuto orgánu předsedal velekněz.

Za Římanů, s výjimkou krátkého období během vlády Gabinia, měla tato instituce rozsáhlé pravomoci. Výraz, jímž se označovaly oblastní rady, postupně přešel na mocnější *gerúsia* v Jeruzalémě a koncem 1. stol. př. Kr. byla tato rada známa jako *synedrión*, i když se občas užívalo i jiných výrazů, např. *gerúsia* a *būlē* = rada. Gabiniův plán vrátil Julius Caesar, který znovu rozšířil kompetence Sanhedrinu pro celé Judsko; ačkoli během *Herodovy vlády (37–4 př. Kr.) byly značně okleštěny. Za vlády prokurátorů (6–66 po Kr.) měl Sanhedrin velkou moc, vnitřní správa země byla v jeho rukou a svým způsobem došel uznání dokonce i v diaspoře (Sk 9,2; 22,5; 26,12). Od doby Archelaa, syna *Heroda Velikého, se však jeho působnost omezovala pouze na Judsko, protože nad Ježíšem, když pobýval v Galileji, neměla žádnou moc. V Judsku existovaly samozřejmě i lokální úřady, které případy projednávaly v místě, ale o některých podávaly zprávu ústřední mocí. Rady (*synedria*) z Mt 5,22; 10,17; Mk 13,9 a *būlai* z Jos., Ant. 4. 214 atd. byly místními soudy, v nichž zasedalo nejméně 7 a ve velkých městech až 23 starších.

Po r. 70 po Kr. byl Sanhedrin zrušen a nahrazen orgánem Bet Din (Soudní dvůr), který se údajně scházel v Jamnii (68–80 po Kr.), Use (80–116), Šafranu (140–163), Seforis (163–193) a Tiberiadi (193–220). V Talmudu se o něm sice píše, že navazoval na Sanhedrin, ale výrazně se lišil, protože se skládal ze zákoníků, jejichž rozhodnutí měla jen morální a náboženskou autoritu.

II. Složení

Složení Sanhedrinu se během let měnilo. Původně jeho základ tvořila převážně saducejská kněžská aristokracie, ale od doby královny Alexandry (76–67 př. Kr.) se s příchodem *farizeů a *zákoníků struktura jeho členů začala měnit. Způsob jmenování členů není jasný, nicméně aristokratický původ tohoto orgánu nasvědčuje tomu, že příslušníci vznešených rodů byli jmenováni přímo a jejich počet se doplnil představiteli světské správy. Za vlády Heroda, jenž upřednostňoval farizeje a přál si omezení pravomocí *saduceů a vlivu staré šlechty, začala převaha saduceů v Sanhedrinu slábnout, zatímco složka farizejská, která sílila již od dob královny Alexandry, získala ještě větší vliv. V dobách NZ se velký Sanhedrin v Jeruzalémě skládal z velekněží (tj. úřadujícího velekněze a bývalých velekněží), příslušníků privilegovaných rodů, z nichž se velekněží vybírali, starších (kmenových a rodových vůdců a kněží) a zákoníků, tj. zalců Zákona. Byli zde farizeové i saduceové (Mt 26,3,57,59; Mk 14,53; 15,1; L 22,66; Sk 4,1,5nn; 5,17,21,34; 22,30; 23,6). Jeho členové, např. Josef z Arimatie, byli označováni jako členové rady (*būlentēs*, Mk 15,43; L 23,50).

Podle Josepha a NZ stál v čele Sanhedrinu úřadující velekněz (Jos., Ant. 4. 224; 20. 224nn; Mt 26,57; Sk 5,17nn; 7,1; 9,1nn; 22,5; 24,1). Proto Kaifáš předsedal soudu nad Ježíšem a Ananiáš soudu nad Pavlem (Sk 23,2). Zdálo by se, že v dřívějších dobách měl velekněz nejvyšší moc, ale později byla poněkud omezena. Dědičné členství postupně ustoupilo do pozadí ve prospěch politického a bývalým velekněžím a jejich spojencům (např. představeným chrámu) se říkalo „přední muži“ (J 7,26; Sk 4,5–8 atd.).

III. Rozsah soudních pravomocí

Soudní pravomoci měl Sanhedrin v době Ježíšově rozsáhlé. Vykonával nejen občanskou jurisdikci podle židovského zákona, ale do určité míry i jurisdikci trestní. Disponoval správní mocí a mohl naříditi zatčení svými vlastními ozbrojenci (Mt 26,47; Mk 14,43; Sk 4,1nn; 5,17nn; 9,2). Měl právo posuzovat případy, na něž se nevztahoval trest smrti (Sk 4–5). Kauzy podléhající trestu smrti vyžadovaly potvrzení od římského prokurátora (J 18,31), jehož verdikt ve většině případů souhlasil s požadavky Sanhedrinu, který měl v židovském právu moc nad životem a smrtí (Jos., Ant. 14. 168; Mt 26,66). Římská správa propůjčovala právo rozsudku smrti v případech, kdy nějaký pohan překročil hranici oddělující vnitřní nádvoří chrámu od prostoru pro pohany (Sk 21,28nn). Je možné, že tento ústupek se rozšířil i na jiné přečiny proti chrámu, ať skutkem, nebo, jako v případě Štěpána (Sk 6,13nn), slovem. NZ Sanhedrin je spojován s trestem smrti pouze v případě našeho Pána, ale i ten byl vykonán až na rozkaz římského místodržitele. Případ Štěpánův nese určité rysy nezákonného davového násilí.

Studiem NZ získáváme reprezentativní výčet typů záležitostí, které se Sanhedrinu předkládaly. Ježíš byl např. obviněn z rouhání (Mt 26,57nn; J 19,7), Petr a Jan z toho, že lidu předkládají falešné učení (Sk 4), a apoštol Pavel z přestupování Mojžíšova zákona (Sk 22–24). Zde šlo samozřejmě o otázky náboženské. Avšak v určitých dobách, např. za vlády Florovy, Sanhedrinu příslušelo i vybírání státního důchodu (Jos., *BJ* 2. 406). Teoreticky však byly pravomoci Sanhedrinu vždy pod kontrolou, protože Římané si vyhrazovali právo zasahovat v případě nutnosti do jakékoli oblasti i nezávisle na židovském soudu. Zde jde např. o Pavlovo věznění ve Sk 23. Sanhedrin lze nejlépe chápat jako orgán s dvěma funkcemi: politickou (správní a soudní) a náboženskou. Způsob jejich realizace není vždy jasný a některé autoři dokonce předpokládali existenci dvou rozdílných institucí s názvem Sanhedrin. To pravděpodobně není nutné, ale tento názor se vyskytl, poněvadž chybějí dostatečné znalosti o metodách jeho činnosti.

IV. Procedurální otázky

Podle tradice uchované v traktátu Mišna *Sanhedrin* se důsledně dodržoval vymezený čas a místo zasedání. Místní soud se scházel vždy 2. a 5. dne v týdnu a také jeruzalémská rada zasedala v určitém (i když nám neznámou) dobu. O svátcích a sabatu Sanhedrin nezasedal.

Jeho jednání se řídilo řádně stanoveným postupem. Sanhedrin zasedal v půlkruhu a měl dva soudní úředníky, z nichž jeden zapisoval hlasy pro osvození obžalovaného a druhý hlasy pro odsouzení. Soudní jednání navštěvovali učedníci, kteří seděli vpředu. Vězni sem přicházeli skromně oblečení. V případech podléhajících trestu smrti se nejdříve předkládaly argumenty pro zproštění viny a teprve potom pro odsouzení. Pokud se někdo vyjadřoval pro osvození obžalovaného, nemohl již svůj názor měnit, ale ten, kdo prosazoval odsouzení, svůj hlas později změnit směl. Studenti se mohli vyslovit ve prospěch osvození, nikoli však pro odsouzení. Osvození obžalovaného mohlo být vyhlášeno již v den soudu, ale s odsouzením se muselo čekat až do následujícího dne. Při hlasování členové Sanhedrinu stáli, přičemž se začínalo od nejmladšího. Pro osvození stačila

prostá většina, pro odsouzení byla nutná většina dvoutřetinová. Pokud z 23 soudců hlasovalo 12 pro osvození a 11 pro odsouzení, vězně propustili. Hlasovalo-li 12 pro odsouzení a 11 bylo proti, zvyšoval se počet soudců o 2 a tento postup se opakoval až do počtu 71 soudců, dokud nebylo dosaženo osvození. Sporné případy tak představovaly vyhodnění ve prospěch obžalované osoby. Výhodu měla tedy obžalovaná strana vždy (Mišna, *Sanhedrin* 5,5).

V tomto ohledu mnoho badatelů diskutovalo o legalnosti soudu nad Ježíšem. Je zřejmé, že některé jeho momenty poukazují na justiční omyl.

BIBLIOGRAFIE. E. Schürer, *HJP*, 1901, 2, i, str. 163–195; J. Z. Lauterbach, *JewE*, 11, 1905, str. 41–44; I. Abrahams, *ERE*, 2, 1920, str. 184–185; H. Danby, *The Mishnah*, 1933, traktát *Sanhedrin*, str. 382–400; *idem*, „The Trial of Jesus“, *JTS* 21, 1919–20, str. 51–76; J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961. J.A.T.

SANCHERÍB (hebr. *sanḥērīb* [avšak možná se vyslovovalo *šnhrib* jako v Aram. papýru; *JSS* 21, 1976, str. 9]; asyr. *Šin-ahḥe-eriba* = Sin [bůh Měsíce] rozmnožil své bratry). Panoval v Asýrii v letech 705–681 př. Kr. Když byl zavražděn jeho otec, kterému sloužil jako správce S hranice, Sancherib vytáhl nejdříve do Babylónie, kde se vzbouřil Marduk-apla-iddina II. (*MERÓDOK-BALADÁN). R. 703 př. Kr. vytlačil místního Marduk-zakir-šuma a soustředil posily proti Asýrii. Pravděpodobně právě tehdy poslal Meró-dak-baladán posly k judskému králi Chizkijášovi (2 Kr 20,12–19; Iz 39). Koncem r. 702 př. Kr. Sancherib v bitvách u Kutý a Kiše porazil Kaldeje a jejich élamské a arabské spojence. Poté ho uvítali v Babylónu, kde na trůn dosadil Běl-ibniho. Asyřané vyplnili Bit-Jakin a s mnoha zajatci se vrátili do Nive. Meró-dak-baladán sám uprchl do Élamu.

Sancherib neměl velké problémy s kontrolou své S hranice, protože tuto oblast poznal již jako korunní princ. Po řadě nájездů proti horským národům na V vytáhl na Z, kde za podpory Egypta sílila protiasyrská koalice. Její vůdce, judský král Chizkijáš, zajal Padiho, proasyrského panovníka Ekrónu (2 Kr 18,8), zesílil svá opevnění, výstavbou tunelu k *Siloe zdomokonalil zásobování Jeruzaléma vodou (2 Kr 20,20) a požádal o pomoc Egypt (Iz 30,1–4).

Sancheribovo třetí tažení ve 14. roce Chizkijášovy vlády (701 př. Kr.) směřovalo proti této koalici. Nejdříve se vydal na fénické pobřeží a dobyl Velký a Malý Sidón, Sareptu, Machallibu (*ACHLÁB), Ušú, Akzib a Akko, nicméně oblehnout Týr se nepokusil. Na místo sidónského krále Lulioho (Elulauus), který uprchl a zemřel v exilu, dosadil Etha'ala (Tuba'ala). Králové Sidónu, Arvadu, Byblosu, Bét-amónu, Moábu a Edómu se vzdali, ale Áškalón se odmítl podrobit a byl vyplněn spolu se sousedními městy, včetně Bét-dágonu a Jařy. Sancherib tvrdí, že potom táhl do Elteke, kde porazil eg. vojsko. Pak vyvraždil ekrónské šlechtice za to, že Chizkijášovi vydali Padiho, a poslal zvláštní jednotky zničit v Judsku 46 opevněných měst a mnoho vesnic, v nichž zajal 200 150 lidí a získal velké množství kořisti. Sám se účastnil obléhání a dobytí *Lakiše a na reliéfech ve svém paláci je vyobrazen, jak si prohlíží kořist. Odtud také vyslal své úředníky s požadavkem kapitulace Jeruzaléma (2 Pa 32,9).

Sancheribova vlastní zpráva o tomto tažení se zmi-

ňuje o tributu od Chizkijáše (Letopisy) a popisuje, jak obléhal „Žida Chizkijáše; ... zavřel jsem ho jako ptáka v kleci v jeho královském hlavním městě Jeruzalémě. Těsně kolem města jsem rozestavěl strážě a vrátil jeho osudu každého, kdo vyšel z městské brány“ (Taylor Prism, BM). Chizkijáš zaplatil Asyřanům tribut (2 Kr 18,13–16; Iz 36,1nn), který byl později odeslán do Ninive (Taylor Prism, datováno 691 př. Kr.), a osvobodil Padiho, jemuž při té příležitosti svědčil některá z bývalých judských území.

Sancheribova zpráva se vůbec nezmiňuje o ukončení obléhání (sr. 2 Kr 19,32–34) ani o tom, jak Hospodin, snad morem (v. 39), porazil asyrské vojsko. Podle Hérodota (2. 141) šlo o „množství polních myši, které v noci pohltily všechny toulce a luky nepřítelů a všechny řemeny k upevnění štítů, ... druhý den ráno začali bojovat a mnoho vojáků padlo, protože neměli žádné zbraně, jimiž by se mohli bránit“.

Většina badatelů zastává názor, že zmínka o příchodu eg. vojska za *Tirhaka (2 Kr 19,9; Iz 37,9) je anachronismus (avšak viz K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972). Kromě toho považují 2 Kr 19,37 za náznak toho, že Sancherib zemřel brzy po svém návratu do Ninive. Proto předpokládají ještě druhé, stejně neúspěšné asyrské tažení na Jeruzalém, snad po útoku proti Arabům z let 689–686 př. Kr. Ani dochované asyrské a babylónské letopisy se však o takové výpravě nezmiňují a v. 36n nemusí nutně naznačovat délku časového úseku mezi Sancheribovým návratem z Palestiny a jeho smrti r. 681 př. Kr., který v každém případě představoval několik let. Proto je rozumné držet se i nadále teorie jednoho tažení r. 701 př. Kr.

R. 700 př. Kr. vytáhli Asyřané ještě jednou do Babylónie, kde se vzbouřil Běl-ibni. Sancherib tam na trůn dosadil svého syna Aššur-nadin-šuma; ten vládl, dokud ho nezajali Élamci. V r. 694 podnikl námořní výpravu přes Perský záliv, namířenou proti těm, kdo poskytl útočiště Meródač-baladánovi. Nejprve obsadil Ereka a nakonec r. 689 př. Kr. vyplnil i Babylón. Na V hranicích Sancherib napadl Kilikii a dobyl Tarsus a také útočil proti Arabům na J a V od Damašku.

Doma Sancheribovi pomáhala jeho energetická manželka západosemitského původu, Naki'a-Zakutu, např. při přestavbě Ninive. Budoval tam „palác, jemuž se žádný jiný nevyrovná“, zbrojnici, nové městské hrady a brány. Nový zdroj vody z řeky Gomel (Bavjan), kterou vodovodem (Džervan) směřoval do přehrady (Adžéla) V od metropole, mu umožnil zavlažovat parky a rozlehlé pozemky a také zlepšit přirozené opevnění Ninive, tvořené řekami Tigris a Chosr.

Rozsáhlé stavební projekty realizoval také v Aššuru a Kachi a zavedl mnoho technických zlepšení.

Sancheriba úkladně zavraždili jeho synové při bohoslužbě v chrámu Nisroka (2 Kr 19,37). O útoku jeho synů, zřejmě *Adrameleka a *Saresera, se snad hovoří ve zprávě o nepokojích po jeho smrti v provincii 681 př. Kr. Sepsal ji jeho mladší syn Esarchadón, jenž byl r. 687 př. Kr. zvolen korunovým princem a nyní nastoupil na trůn (v. 37). Teorie, že Esarchadón byl nejmenovaný „syn“ zmiňovaný v Babylónské kronice jako vrah nebo že zemřel v Babylónu, nemají mnoho důkazů.

BIBLIOGRAFIE. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, 1924; D. J. Wiseman in *DOTT*, str. 64–73. D.J.W.

SÁRA, SÁRAJ (hebr. *sārā* = princezna). Hlavní Abramova manželka a také jeho nevlastní sestra ze strany Abramova otce Teracha (Gn 20,12). Putovala s ním z kaldejského Uru přes Cháran do kenaanské země. Hladomor je potom příměk k odchodu do Egypta, a protože se Abram bál, že by její mimořádná krása mohla ohrozit jeho život, Sáráj se vydávala za jeho sestru. Zalíbila se faraonovi a ten si ji vzal k sobě do harému. Pak odhalil pravdu a manžele poslal pryč (Gn 12).

Podruhé se za Abrahamovu sestru vydávala na dvoře gerarského krále Abímeleka, přičemž se fídila pokyny svého manžela: „Prokazuj mi toto milosrdenství: na každém místě, kam přijdeme, říkej o mně, že jsem tvůj bratr“ (Gn 20,13) – tato slova prozrazují předem plánovanou taktiku. Tato událost dále zveštila Abrahamovo bohatství, protože jako poškozený manžel dostal náhradou dary (Gn 20,14).

Trvalým pokořením pro ni byla její neplodnost, a proto Abramovi dala jako ženinu svou služku *Hagaru. Když Hagar otěhotněla, začala na ni Sáráj žárlit a zacházela s ní tak špatně, že Hagar na čas utekla. Po jejím návratu se narodil Izmael (Gn 16).

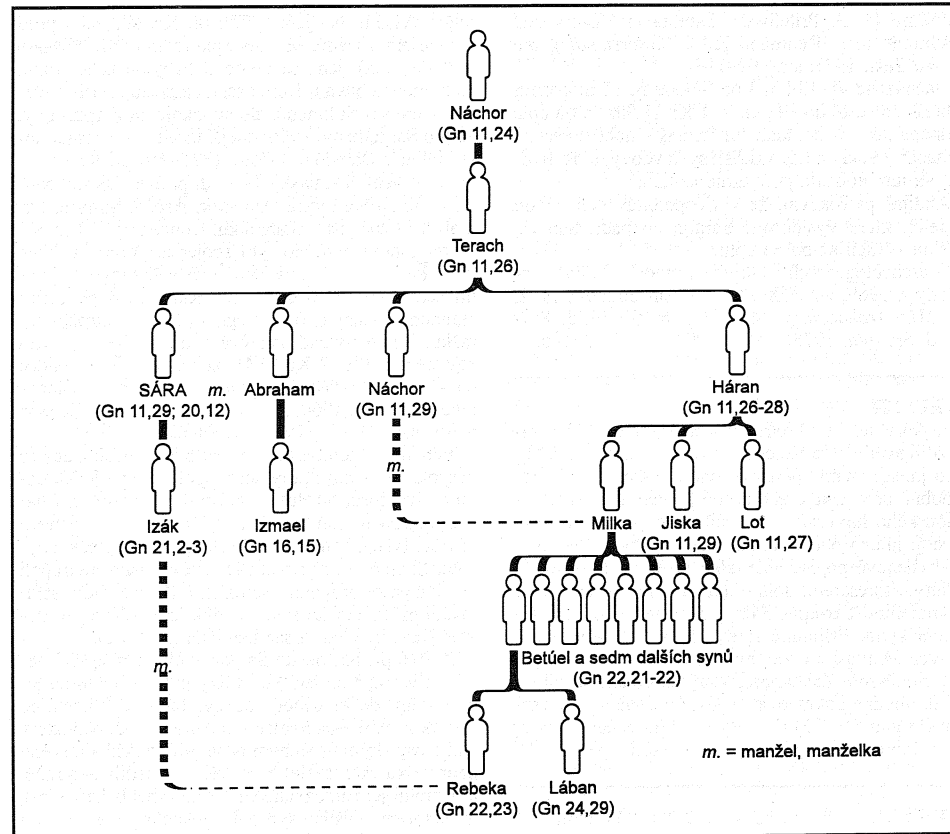
Když bylo Sáráj 90 let, Bůh ji přejmenoval na Sárú a Abram dostal nové jméno Abraham. Hospodin jí požeňnal a řekl, že porodí syna a stane se matkou mnoha národů (Gn 17).

Když Abraham přijal Boží posly, Sára pro ně měla připravit chleby. Vyslechla proctví o svém synovi a smála se tomu; pak ze strachu svůj smích popřela, když uslyšela slova: „Je to snad pro Hospodina nějaký div?“ (Gn 18,14). Izákovy narození smylo Sáráinu pohanu. Při hostině na oslavu Izákova odstavení ji Izmaelovo opovržení rozzlobilo natolik, že svého muže požádala, aby Hagaru a jejího syna vyhnal (Gn 21).

Sára zemřela ve věku 127 let v *Kirjat-arbě a byla pochována v jeskyni na poli v Makpele (Gn 23,1nn). (*CHEBRÓN)

V Iz 51,2 slouží Sára za příklad důvěry v Hospodina. V NZ zmiňuje apoštol Pavel Abrahama i Sárú mezi těmi, jimž byla víra připočtena za spravedlnost (Ř 4,19), a o Sáře píše jako o matce dětí zaslíbení (Ř 9,9). Pisatel Listu Židům radí Sárú do seznamu věrných (11,11). Je pro všechny ženy příkladem úcty ke svému manželovi (1 Pt 3,6). M.B.

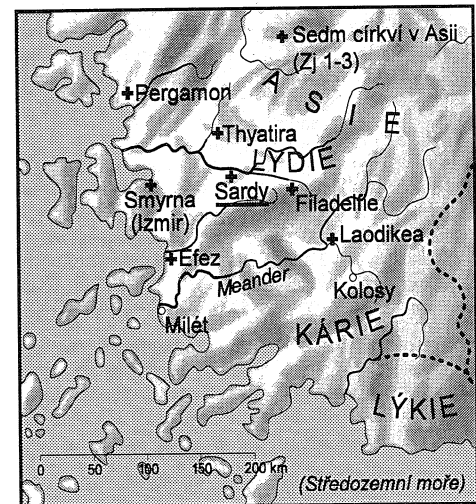
SARDY Město v římské provincii Asii, na Z dnešní asijské části Turecka. Bylo metropolí starověkého království Lydie, největší z velmocí, s níž se střetli Řekové během jejich rané kolonizace Malé Asie. Jeho počáteční rozkvět, zejména za Krésovy vlády, se stal symbolem bohatství, k němuž přispělo zlato získávané z Pactolu, zlatonosné řeky, která protékala městem. Původní město bylo téměř nedobytnou pevností. Tyčilo se nad širokým údolím Hermos a téměř ze všech stran je obklopovaly strmé štíty z velmi štěpné horniny. O svou pozici střediska lidské moci za Krésy přišlo náhle, když město oblehli perský král Kýros a dobyl pevnost (546 př. Kr.), což se podařilo zřejmě tak, že obléhatelé zlezli útesy a pod ochranou tmy zaútočili na nejslabší místo obrany. Stejná taktika vedla k pádu města ještě r. 214 př. Kr., kdy se ho zmocnil Antiochos Veliký. Přestože leželo na důležité obchodní cestě údolím Hermos, za Římanů se jeho význam z dřívějších století již nikdy neobnovil. R. 26 po Kr. byla ve prospěch jeho soupeře Smyrny zamítnuta



Rodokmen Sárý.

žádost, aby se v Sardách mohl vybudovat císařský chrám. Nyní leží v blízkosti místa, kde se toto starověké město nacházelo, pouze malá vesnice (Sart).

List „andělu církve v Sardách“ (Zj 3,1–6) napovídá, že zdejší rané křesťanské společenství žilo stejným



Sardis, jedna ze „sedmi církví v Asii“ (Zj 1–3).

duchem jako město, když spoléhalo na svou minulou slávu, aniž by se poučilo z minulosti. Žilo bez přítomných úspěchů a selhalo tak, jako se to městu stalo již dvakrát. Symbol „bílých rouch“ měl v místních podmínkách velkou váhu, neboť Sardy prosluly svým obchodem drahými látkami. Věrní, kteří budou sledování bdělými, dostanou slavnostní oblečení, aby se mohli zúčastnit vítězného příchodu svého Pána.

Při archeologickém výzkumu, který zde v současné době probíhá, vědci narazili na mnoho budov (např. nádherná pozdní synagoga). Sardy byly po celá staletí hlavním centrem židovské diaspory a lze je pravděpodobně ztotožnit se Sefaradem z Abd 20.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, k. 25, 26; D. G. Mitten, *BA* 29, 1966, str. 38–68; G. M. A. Hanfmann, pravidelné zprávy in *BASOR*; C. J. Hemer, *NIS* 19, 1972–3, str. 94–97; *idem*, *Buried History* 11, 1975, str. 119–135. E.M.B.G. C.J.H.

SAREPTA („tavírma“). Akkad. *šarīptu*; sr. *šarūpu* = pročišťovat (kovy), pálit (cihly). Malé fénické město (dnešní Sarafand), původně patřící k *Sidónu; je zmiňováno v Papyru Anastasi I z konce 13. stol. (*ANET*³, str. 477). R. 701 př. Kr. ho dobyl Sancherib (Zarebtu, *ANET*³, str. 287) a asi v letech 680–669 př. Kr. se ho zmocnil Esarchadón, který ho dal týrskému králi

Ba'alimu (J. B. Pritchard, „Sarepta in History and Tradition“ in J. Reumann [ed.], *Understanding the Sacred Text*, 1971, str. 101–114).

Nachází se asi 13 km J od Sidónu na libanónském pobřeží na cestě do *Týru. V 1 Kr 17,9n je Sarepta zmíněna jako místo, kam šel *Eliáš v době sucha za Achabovy vlády a kde vzkřísil syna vdovy, u níž bydlel. Na tuto epizodu poukazuje L 4,26.

Abdíjáš prorokoval, že v Hospodinův den budou Izraelci, které vystěhoval Sargon po pádu Samaří, vlastnit Fénicii až po Sareptu.

O archeologických výzkumech, které zde byly zahájeny r. 1969, viz *AJA* 74, 1970, str. 202; 76, 1972, str. 216; *Archaeology* 24, 1971, str. 61–63; J. Pritchard, *Sarepta*, 1975. R.A.H.G.

SARESER

1. Adramelekův bratr. Společně r. 681 př. Kr. zavraždili svého otce Sancheriba (2 Kr 19,37; Iz 37,38). Jeho jméno známe pouze z tohoto odkazu a pravděpodobně představuje zkrácenou podobou asyrsko-babylónského *šar-ušur* = ochráněli krále, před nímž běžně stojí jméno boha. Na základě zmínky o *Nergilovi* v Abydenově popisu této události bývá ztotožňován s Nergal-sareserem. Johns toto jméno považoval za zkomoleninu *šar-erir-Aššur*, jména jednoho Sancheribova syna. Případně může jít o Nabū-šar-ušura, správce Markasí a eponyma pro r. 682 př. Kr.

2. Současník Zachariáše, který se dotazoval na to, zda je vhodné pokračovat v pštu v době výročí zničení chrámu (Za 7,2) K různým návrhům čtení tohoto obtížného textu viz EP pozn. pod čarou. D.J.W.

SARETÁN Toto město se v 2 Pa 4,17 označuje jako Sareda. O Saretánu se mluví v souvislosti s Bét-šeánem, Adamem a Sukótem. Ležel v Jordánském údolí, blízko brodu přes řeku. O jeho přesné poloze se zatím diskutuje, ale téměř jistě to bylo na Z od Jordánu. Jedna navrhovaná lokalita, Karn Sartaba, snad připomíná jméno Saretán, ale většina odborníků dává přednost Tell al-Sa'idíji. (Archeologický průzkum zde v letech 1964–7 prováděl J. B. Pritchard; viz *Expedition* 6–11, 1964–1968.) Jinou možností je Tell Umm hamád. D.F.P.

SARGON (hebr. *sargōn*; LXX *Arna*; asyr. *Šarru-ūkin* = [bůh] ustanovil král[ovství]). Panoval v Asýrii v letech 722–705 př. Kr. Jeho vládu velmi detailně zachycují nápisy v jeho paláci v Chorsabádu, který byl vystavěn v letech 717–707 př. Kr., i historické texty a dopisy nalezené v Ninive a Nimrudu. Ačkoli se toto jméno objevuje ve SZ pouze jednou (Iz 20,1), Sargonova tažení v Sýrii a Palestině mají velký význam pro pochopení historického pozadí Izajášových prorocství.

Sargon tvrdil, že dobyl Samaří, které obléhal celé 3 roky až do své smrti 20. prosince 722 př. Kr. nebo 18. ledna 721 jeho předchůdce Šalmaneser V. (2 Kr 17,5h). Je pravděpodobně, že Sargon tuto operaci dokončil a hned spěchal zpět do Asýrie, aby se tam ucházel o trůn. I když měl stejné královské jméno jako slavný Sargon I. Akkadský (asi 2350 př. Kr.; *AKKAD; *NIMROD), existují důkazy, že nebyl uzurpátorem, nýbrž zákonným následníkem trůnu.

Během prvních měsíců své vlády čelil velké domácí krizi, kterou vyřešilo až udělení privilegií obyva-

telům Aššuru. Na jaře r. 720 př. Kr. táhl na J proti kaldejskému vládci Marduk-apla-iddinovi II. (*MERÓ-DAK-BALADÁN), jenž se zmocnil babylónského trůnu. Nerozhodná bitva u Déru zastavila postup posíl z Élamu a arabských kmenů, ale nepokoje na Z způsobily, že pro Sargona bylo výhodnější ustanovit Marduk-apla-iddinu v Babylónu králem (721–710 př. Kr.).

Na Z vedl chamátský Jaubi'di protiasyrskou koalici, k níž patřila města Damašek, Arpád, Simyru, Samaří a možná ještě Chatarikkú. Koncem r. 720 př. Kr. se Sargonovi podařilo tyto spojence porazit v bitvě u Karkaru v S Sýrii, uvedená města si znovu podmanil jako vazaly a vytáhl zničit Rafii, čímž povstalec Hannon z Gázy odřízl od eg. vojska, a to utrpělo porážku. Tento výklad vyplývá z určení hebr. výrazu *Só nebo Sib'e (2 Kr 17,4) jako označení pro vůdce (*re'e*), a nikoli vlastního jména neznámého eg. panovníka (*JNES* 19, 1960, str. 49–53) či krále v Saidě (*s'w* = Só; *BASOR* 171, 1963, str. 64–67).

Během těchto operací varoval Izajáš Judsko, aby se nespojovalo s Egypty ani nespoležalo na jejich pomoc. Své poselství ilustroval osudy Karkemíše, Chamátu, Arpádu, Samaří a Damašku (Iz 10,9). Při svém návratu od eg. hranic odvěkl Sargon velkou část obyvatel Samaří, které začal přestavovat jako metropoli nové asyrské provincie Samařsko. Proces znovuosidlování města cizinci trval několik let a zdá se, že pokračoval i za vlády Esarchaddóna (Ezd 4,2).

R. 716 př. Kr. poslal Sargon svého armádního velitele (*turtan*; *,tartán*) do války proti Arabům na Sínaji. Tím získal tributy od eg. faraona Šilkanniho (Osorkon IV.) a od Samsi, královny Arabů. Navzdory těmto asyrským úspěchům odstranil lid Aššódu svého panovníka Achimelka, kterého dosadili Asyřané, a nahradil jej samozvancem Jadnou (nebo Jamanim), iniciátorem dalšího syropalestinského svazku proti Asýrii, který se nepochybně spoléhal na eg. pomoc. R. 712 př. Kr. vyslal Sargon téhož *turtana* dobýt Aššód (Iz 20,1), z něhož se poté stala asyrská provincie. Jelikož se během tohoto tažení vzdala pevnost Azaka (*Azeka nebo Tell es-Zakarije) na judské hranici blízko Lakíše, vidíme, jak těsně uniklo nezávislé Judsko dalšímu vpádu. Jamani uprchl do Núbie, ale panovník Šabaka ho vydal do Ninive.

Sargon bojoval mnoho bitev i na jiných frontách. V letech 719–714 př. Kr. porazil urytcké národy Manaja a Rusa a poražený Karchemíš věnil od své říše jako provinční centrum. R. 710 a 707 př. Kr., po nájezdech do Médie s cílem neutralizovat horské kmeny, Sargon ještě jednou vytáhl proti Meró-dak-baladánovi, který před ním uprchl do Élamu. Svá poslední léta strávil Sargon potlačováním vzpour v Kimuchu a Tabalu (kde v boji padl). Po něm nastoupil 12. abu 705 př. Kr. na trůn jeho syn Sancherib. Fakt, že „nebyl pohřben ve svém domě“, se později připisoval jeho provinění, když se přiklonil k probabylónské politice tím, že r. 709 př. Kr. „uchopil ruce boha Béla (Marduka)“ a stal se tamějším králem.

BIBLIOGRAFIE. H. Tadmor, „The Campaigns of Sargon II of Assur“, *JCS* 12, 1958, str. 22–40, 77–100; H. W. F. Saggs in *Iraq* 17, 1955, str. 146–149; 37, 1975, str. 11–20; D. J. Wiseman, *DOTT*, str. 58–63. D.J.W.

SARÍD Město na J hranici Zabalónu (Joz 19,10.12). Některé staré rukopisy LXX ho čtou jako *Sedūd*, a proto bývá ztotožňován s Tell Sadūdem, 8 km JV od Na-

zaretu (*LOB*, str. 106). Textové důkazy však mluví ve prospěch Saridu (*MT*), jehož polohu neznáme.

W.O.

SARSEKÍM Jméno babylónského úředníka, který byl v Jeruzalémě po dobytí města r. 587 př. Kr. (Jr 39,3). Dosud se nám nepodařilo jej identifikovat. Jedna teorie ho ztotožňuje s Nebušazbanem (Jr 39,13), což by vyžadovalo odejmutí Nebú od předchozího *Samgar-nebú a číst Nebú-sar-sekím jako zkomolení Nebú Nabū-šešibani (*n'ḥō-šazibōn?*). Případně může být *šar-s'kím* titulem „velitel“. D.J.W.

SATAN Jméno knížete zla, hebr. *šāṭān*, ř. *Satanas*, což v podstatě znamená „protivník“ (takto je výraz interpretován např. v Nu 22,22). V prvních dvou kapitolách knihy Jób čteme o „satanovi“, jak předstupuje před Boha mezi „syny Božími“. Někdy se zdůrazňuje, že v těchto textech satan není chápán jako zloduch, ale jen jako jeden z členů nebeského zástupu. Jistě, v tomto bodě ještě nemáme plně rozvinuté učení, ale satan každopádně podniká vůči Jóbovi nepřátelské kroky. V SZ je zmíněk o satanovi málo, ale vždy působí proti tomu, co je pro člověka dobré. Ponouká Davida k sčítání lidu (1 Pa 21,1). Stojí po pravici velekněze Jóšuy, aby „proti němu vnesl žalobu“, čímž si vyslouží Hospodinovo napomenutí (Za 3,1n). Žalmista považuje za pohromu, když satan někomu stojí po boku (Ž 109,6, KP protivník, ale sr. EP žalobce). Jan říká, že „d'ábel od počátku hřeší“ (1 J 3,8), a SZ zmínky o něm to potvrzují.

Většina našich informací však pochází z NZ, kde se o nejvyšším lzu hovoří jako o satanovi nebo d'ábelovi (*ho diabolos*), a ve stejné významu se zde někdy užívá i označení Belzebul (Mt 10,25; 12,24.27). Vyskytují se i jiné výrazy, např. „vládce tohoto světa“ (J 14,30) nebo „vládce nadzemských mocností“ (Ef 2,2). Vždy je zobrazen jako Hospodinův nepřítel, jenž usiluje o zmaření Božích plánů. Podle Matouše a Lukáše Ježíš na počátku své služby prošel těžkým obdobím zoušek, kdy ho satan pokoušel, aby začal působit v jeho duchu (Mt 4; L 4; viz též Mk 1,13). Potom ho satan opustil „až do dané chvíle“, což znamená, že souboj bude ještě obnoven. To jasně vyplývá i z tvrzení, že „na sobě zakusil všechna pokušení jako my“ (Žd 4,15). Tento střet není náhodný. Vždyť Ježíš přišel mj. na svět proto, „aby zmařil činy d'ábelovy“ (1 J 3,8; sr. Žd 2,14). NZ vidí v celém kosmu velký souboj mezi silami Boha a dobra na jedné straně a mocnostmi zla v čele se satanem na straně druhé. Nejde zde o pojetí toho či jiného autora, ale o společně stanovisko všech.

O intenzitě tohoto boje není pochyb. Petr popisuje zuřivost odporu slovy, že d'ábel „obchází jako lev řvoucí a hledá, koho by pohltil“ (1 Pt 5,8). Pavel zdůrazňuje více satanovu lstivost. „Satan se převléká za anděla světla“ (2 K 11,14), takže není divu, že se jeho pomocníci objevují v přitažlivém zevnějšku. Apoštol nabádá křesťany v Efezu, aby oblékli „plnou Boží zbroj, aby mohli odolat d'ábovým svodům“ (Ef 6,11). Hovoří se i o „d'ábových nástrahách“ (1 Tm 3,7; 2 Tm 2,26). Tyto texty mají zdůraznit, že křesťané (a dokonce i archandělé, Ju 9) jsou do tohoto nelítostného a lstivého boje vtaženi. Nejednají tak, aby se vyhuli konfliktu, ani nemohou předpokládat, že zlo bude vždy otevřeně vystupovat jako zloto. Je třeba se

cvičit v rozpoznávání i v odvaze. Nicméně rozhodný odpor vždy přinese úspěch. Petr své čtenáře vyzývá, aby d'áblu odolávali „zakotvení ve víře“ (1 Pt 5,9), a Jakub říká: „Vzepřete se d'áblu a uteče od vás“ (Jk 4,7). Pavel věřící vyzývá: „... nedopřejte místa d'áblu“ (Ef 4,27). Obléklí plnou Boží zbroj znamená, že věřící potom dokáže odolávat všemu, co ten zlý dělá (Ef 6,11.13). Pavel spoléhá na Boží věrnost: „Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobeni zkoušce, kterou byste nemohli vydržet, nýbrž se zkouškou vám připraví i východisko“ (1 K 10,13). Apoštol si velice dobře uvědomuje satanovu moc a ví, že d'ábel neustále hledá způsob, jak by nás „obelstil“. Dodává však, že „jeho úskočnost přece známe“ (2 K 2,11, KP nejsou nám myšleni jeho neznáma).

Satan neustále vystupuje proti evangelium, jak je to vidět v celé službě našeho Pána. Působil i skrze Ježíšovy následovníky, např. tehdy, když Petr odmítl myšlenku o kříži a byl pokárán: „Jdi mi z cesty, satane“ (Mt 16,23). Satan na Petrovi vyzkoušel ještě další úskoky, ale Pán se za něho modlil (L 22,31n). Konal své dílo také v Ježíšových nepřátelích, protože Kristus o svých protivnicích říká: „Váš otec je d'ábel“ (J 8,44). Všechno toto vrcholí v Ježíšově ukřižování. Satan „vstoupil“ do Jidáše (L 22,3; J 13,27), „vlozil do srdce Jidáše Iškariotského, syna Šimonova, aby ho zradil“ (J 13,2). S pohledem upřeným k blížícímu se kříži může Kristus prohlásit: „... přichází vládce tohoto světa“ (J 14,30).

Satan pokoušel lidi i potom (1 K 7,5). Čteme, jak působil v Ananiášovi, který o sobě říkal, že je věřící („proč satan ovládl tvé srdce...?“; Sk 5,3), a v otevřeném nepříteli křesťanství Elymasovi („Ty synu d'áblův“; Sk 13,10). V 1 J 3,10 nalézáme obecnou zásadu: „Kdo se dopouští hříchu, je z d'ábla“. Lidé se mohou nechat satanem ovládnout z natolik, že mu pak v podstatě patří. Stávají se jeho „dětmi“ (1 J 3,10). Proto čteme o „synagoge satanově“ (Zj 2,9; 3,9) a o lidech, kteří byli tam, „kde je trůn satanův“ (Zj 2,13). Satan brání v práci misionářům (1 Te 2,18). Odnáší dobré semeno zaseté do lidských srdcí (Mk 4,15). Rozsévá na pole tohoto světa „syny toho zlého“ (Mt 13,38n). Jeho působení může mít i tělesné účinky (L 13,16). Vždy jedná vynalézavě a pohotově.

NZ si je však jist satanovým omezením a konečnou porážkou. Jeho moc je pouze odozená (L 4,6). Dábel se smí pohybovat jen v těch mezích, které určuje Bůh (Jb 1,12; 2,6; 1 K 10,13; Zj 20,2,7). Hospodin ho může použít dokonce i k prosazení správné věci (1 K 5,5; sr. 2 K 12,7). Předobraz vítězství nad ním viděl Ježíš v misii 70 učedníků (L 10,18). Náš Pán uvažoval o „věčném ohni“, který je „připraven d'áblu a jeho andělům“ (Mt 25,41), a Jan spatřil, jak se toto slovo naplňuje (Zj 20,10). Již jsme poznamenali, že střet se satanem vrcholí v Kristově ukřižování. Ježíš o něm hovoří jako o „vyvrženém“ (J 12,31) a „odsouzeném“ (J 16,11). O porážce satana se výslovně píše v Žd 2,14; 1 J 3,8. Služba kazatelů by měla odvracet lidi „od moci satanovy k Bohu“ (Sk 26,18). Pavel může s jistotou říci, že „Bůh pokoje brzo srazí satana pod vaše nohy“ (Ř 16,20).

Svědectví NZ je tedy jasné. Satan představuje neblahou skutečnost, která se vždy staví nepřátelsky vůči Bohu a Božímu lidu. Kristus jej však svým životem, smrtí a vzkříšením porazil. Jeho vítězství se plně projeví a dospěje k vrcholu na konci tohoto věku. (*ANTIKRIST; *ZLÍ DUCHOVÉ)

BIBLIOGRAFIE. F. J. Rae, *ExpT* 66, 1954–5, str. 212–

215; J. M. Ross, *ExpT* 66, 1954–5, str. 58–61; W. O. E. Oesterley in *DCG*; E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949; W. Robinson, *The Devil and God*, 1945; H. Bietenhard, C. Brown in *NIDNT* 3, str. 468–473. L.M.

SATRAPA (hebr. ¹ʿḥšardpān; aram. ¹ḥšardrpān; akkad. *aḥšad[a]rapannu*; ze staroperského *ḥšatrapāvan* = ochránce království, původně *médský *chšatrapā*). Provinční místodržitel za nadvlády Peršanů (Ezd 8,36; Est 3,12; Da 3,2; 6,1 atd.). Ve starověku se provinční systém na Blízkém východě uplatňoval od 3. tisíciletí př. Kr. (např. v *Uru a v době panství *Asýrie a *Babylónie). Později jej přejali Peršané. Pravděpodobně za vlády *Dareia I. byla říše rozdělena na dvacet satrapií, z nichž každá obsahovala ještě menší jednotky (Hérodotos 3. 89–95). Syropalestina byla součástí satrapie Transpotámie, Neh 3,7 „Za řekou“.

BIBLIOGRAFIE. A. F. Rainey, *AJBA* 1, 1969, str. 51–78. D.W.B.

SATYR (*sā'ir* = chlupatý, kozel). Hebr. plurál se v Lv 17,7 a 2 Pa 11,15 překládá jako „běsi“ (KP d'áblové). Možná, že o podobný význam jde i v 2 Kr 23,8, budeme-li hebr. *š'ārīm* = vrata, které v tomto kon-

textu nedává smysl, považovat za chybný přepis slova *š'ārīm*. Jak tyto „běsi“ přesně vypadali, nevíme. Snad šlo o kozly v běžném slova smyslu nebo o bohy, kteří se těmto zvířatům podobali. Obětovalo se jim na posvátných návrších, přičemž obřad vykonávali zvláštní kněží.

V semitských představách byla proměna z kozla v démona snadná (sr. *KOZEL). Satyrové, zjevně démoničtí tvorové, tančili v troskách Babylónu (Iz 13,21) a vystupují také při líčení zkázy Edómu (Iz 34,14).

BIBLIOGRAFIE. Oesterley a Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, str. 13, 64nn *EBi* (s. v. „satyr“). J.D.D.

SAUL (hebr. *šā'ul* = vyprošený tj. na Hospodinu).

1. Král starověkého Edómu, z Rechobótu (Gn 36,37).

2. Syn Šimeóna (Gn 46,10; Ex 6,15; Nu 26,13).

3. První král Izraele, syn Kíšův, z kmene Benjamínovců. Vyprávění o Saulovi tvoří většinu 1 S (k. 9–31) a zobrazuje jednoho z nejtragičtějších služebníků, které si Bůh vyvolil.

Saul o hlavu převyšoval své bratry a jeho osobní odvaha byla rovněž velká. Choval se královsky ke svým přátelům a velkoryse k nepřátelům. Právě jeho Bůh vyvolil k ustavení království a k tomu, aby sym-

bolizoval Hospodinovu královskou vládu nad svým lidem. Písmo však na třech místech konstatuje, že se stal nezpůsobilým pro úkol, k němuž byl povolán. I přes jeho zavržení však nepřestaly být zřejmě některé rysy charakteru muže, kterého Bůh ve své svrchovanosti vybral za krále.

Pod tlakem pelištejské nadvlády dospívají Izraelci k přesvědčení, že osvobození jim může přinést jen viditelný vůdce a bojovník. Odmítli duchovní vedení Hospodinovo, zprostředkované Samuelovou prorokskou službou, a požadovali krále (1 S 8). Samuel je nejprve upozornil na negativní stránky lidské vlády, ale Izraelci na toto varování nedbali. Prorok pak dostal od Boha pokyn, aby lidu vyhověl. Hospodin jej vedl k tomu, aby vybral Saula, kterého tajně pomazal v zemi Súf (1 S 10,1), což později potvrdil veřejným obřadem v Mispě (10,17–25). Příležitost ukázat svoji odvahu dostal Saul téměř okamžitě. Nácháš Amónský oblehl Jábeš v Gileádu a jeho obyvatelům nabízel kruté podmínky kapitulace. Ti poslali pro pomoc k Saulovi, který byl na druhé straně Jordánu. Saul svolal lid do boje pomocí názorného příkladu typického pro jeho dobu a se svým vojskem vybojoval velké vítězství (11,1–11). Fakt, že tenkrát odmítl podvolit se přání svých stoupenců potrestat ty, kdo mu nechťeli vzdát čest, svědčí o jeho citlivosti (10,27; 11,12n).

Po této události proběhl oficiální náboženský obřad v Gilgálu, kde Samuel potvrdil Saula jako krále, kterého Bůh porážkou Amónců viditelně schválil. Po závěrečné výzvě lidu k poslušnosti Hospodina, kterou doprovázelo záračné znamení, Samuel předal novému králi vládu. Na scéně se pak starý prorok objevuje již jen třikrát, z toho jednou posmrtně. Pokaždé musel Saula kárat za to, že porušuje podmínky svého povolání, mezi něž patřila také bezpodmínečná poslušnost všem, i těm nejnepatrnějším Božím nařízením. Poprvé se to stalo, když si Saul ve své netrpělivosti přisvojil kněžský úřad a obětoval v Gilgálu (13,7–10). V důsledku této svatokrádeže Samuel prorokoval, že Saulovi bude království odňato, a naznačil mu, že si Hospodin již vyhlédl jiného muže, podle svého srdce, jenž zaujme jeho místo. Podruhé Saulova neposlušnost vedla k dobře známému Samuelovu výroku, že „poslouchat je lepší než obětí hod, pozorně rozvažovat je víc než tuk beranů“ (15,22). Prorok opět vyhláší a symbolicky ukazuje, že Bůh Saulovi odnímá vládu nad Izraelem, a přerušuje s padlým panovníkem veškeré styky. Samuel se pak objevuje až posmrtně, aby Saula pokáral potěti a naposledy. Bez ohledu na problémy, které s sebou přináší příběh o médiu z En-dór (k. 28) je jasné, že Bůh k tomuto nadpřirozenému rozhovoru s nešťastným králem svolil proto, aby se naplnil Saulův kalich nepravosti a aby předověděl jeho nezvratný osud.

O dlouhodobém konfliktu mezi Saulem a Davidem viz heslo *DAVID, kde se hovoří i o dalších rysech Saulova charakteru. Je důležité, že když v Betlémě mělo dojít k veřejnému pomazání Davida za krále, Samuel odmítl Eliába, Davidova nejmůžnějšího bratra, neboť ho Bůh varoval před domněnkou, že tělesná a duchovní síla musí jít vždy ruku v ruce (16,7).

Saul je názorným příkladem zásadního rozdílu mezi tělesným a duchovním člověkem, jak jej chápe NZ (1 K 3 atd.). Saul žil v době, kdy Duch svatý sestupoval na lidi při výjimečných příležitostech a za zvláštním účelem, nikoli v době, kdy přebývá v Božích dětech neustále. Proto měl tendence podléhat svým náladám a vnitřní nejistotě (*ZDRAVÍ). Nicméně

jeho neposlušnost považují autoři 1 S a 1 Pa za neomluvitelnou, protože měl možnost slyšet Boží slovo, které mu zprostředkoval Samuel.

Jeho pád je o to tragičtější, že byl veřejným představením Božího lidu.

4. Židovské jméno apoštola *Pavla (Sk 13,9).

BIBLIOGRAFIE. J. C. Gregory, „The Life and Character of Saul“, *ExpT* 19, 1907–8, str. 510–513; A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, 1952, str. 63–79; E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1946, str. 105–136; J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 180–190. T.H.J.

SBÍRKA (PAVLOVSKÉ SBORY) Sbíрку (ř. *logeia*) organizoval Pavel ve svých křesťanských sborech kvůli hmotné podpoře jeruzalémské církve. Dva roky před svou poslední návštěvou Jeruzaléma (r. 57 po Kr.) jí věnoval stále větší pozornost. Těžko by však bylo možno přecenit význam, který měla v apoštolské strategii.

I. Pozadí

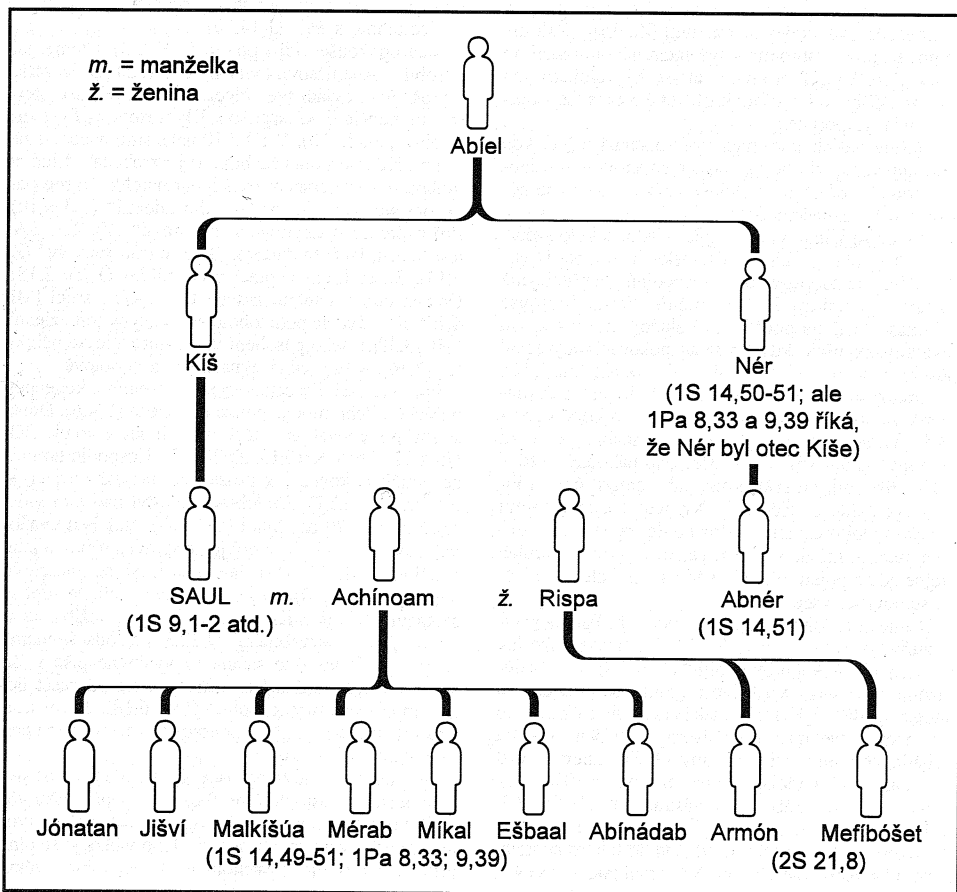
Na jeruzalémské *radě (kolem r. 46 po Kr.) bylo dohodnuto, že Pavel a Barnabáš budou pokračovat v evangelizaci pohanů a představitelé jeruzalémského sboru v misií mezi Židy (Ga 2,1–10). Ti připojili zvláštní prosbu, aby Barnabáš s Pavlem i nadále pamatovali na „chudé“. Požadavku porozumíme na základě skutečnosti, že v době hladu poskytl jeruzalémskému sboru prostřednictvím Barnabáše a Pavla pomoc antiochijský sbor (Sk 11,30). Jako odpověď na tuto žádost Pavel dodal, že uvedenému problému sám věnuje zvláštní pozornost a při evangelizaci provincií na V a Z od egejské oblasti v posledních letech tohoto období energicky organizoval pomoc ve sborech v Galacii, Asii, Makedonii a v Řecku.

II. Doklady z korintské korespondence.

O tomto daru se poprvé dovídáme z pokynů korintským křesťanům v 1 K 16,1–4. Věděli o něm a chtěli znát víc. Z toho, co jim apoštol Pavel řekl, se dovídáme, že už dal podobné instrukce sborům v Galacii – snad v pozdním létě r. 52, když procházel galatskou krajinou a Frýgií na cestě z Judska a Sýrie do Efezu (Sk 18,22n). Díky Pavlově korintské korespondenci získáváme více podrobností o organizaci této sbírky v Korintu než v kterémkoli z dalších přispívajících sborů.

Pokud členové korintského sboru Pavlovy pokyny respektovali, pak každá hlava rodiny týdně odkládala určitou část svého příjmu po dobu 12 měsíců tak, aby církevní příspěvky dorazily do Jeruzaléma na jaře příštího roku prostřednictvím delegátů, jež církev pro tento úkol vyčlenila. Napětí, které se brzy potom objevilo mezi korintskými křesťany a Pavlem, snad způsobilo pokles zájmu o tuto dobrou věc. V příštím dopise na usmířenou (po předchozím kárávém listu, který jim doručil Titus) Pavel ocenil, že odkládali pravidelně pro fond hněd, jakmile obdrželi jeho instrukce, a jejich pohotovost dával za příklad makedonským sborům. Mezi řádky však čteme, že měl osobní pochybnosti, a proto poslal Tita s dvěma spolupracovníky, aby pomohli jejich příspěvkům shromáždit (2 K 8,16–24). Někteří členové sboru v tom asi pocítovali mírný nátlak, domnívali se, že je Pavel „chytrák“ a dostal z nich „lstí“ to nejlepší (2 K 12,16).

V době, kdy Pavel vypravil Tita s jeho doprovodem



Saulův rodokmen.

dem do Korintu, aby se ve zmíněné záležitosti orientovali, byl sám v Makedonii a pomáhal zdejším sborům dokončit jejich podíl na sbírce. Makedonské sbory prošly obdobím nespecifikovaných potíží, které způsobilo, že přežívaly na pouhém existenčním minimu. Pavel viděl, že je sotva může žádat o příspěvek na podporu křesťanů, kterým se nedařilo hůře než jim. Trvali však na tom, že vykonají sbírku, a Pavla toto znamení Boží milosti v jejich životech nesmírně dojalo (2 K 8,1–5). V dopisu Korintánům vzdal vřelý dík Makedonským, čímž chce Korintské povzbudit, aby dávali stejně štědrě ze svého poměrného nadbytku, jako makedonští darovali ze svého nedostatku.

III. Doklady z korespondence s Římem

Pavel se o tomto podpůrném fondu zmiňuje ještě v dalším dopise. Tuto zprávu považujeme za obzvlášť cennou, protože je určena sboru, který apoštol sám nezaložil. Křesťané v Římě se do této akce nezapojili a ani o ní nic nevěděli. V dopise, kde je Pavel připravuje na svou návštěvu, píše, že úkol shromáždit sbírku má být dokončen ještě před jeho cestou na Z (Ř 15,25–28). Z této poznámky získáváme nový náhled na motivy sbírky. Apoštol chtěl zejména posílit souměřitelnost sboru v Jeruzalémě s pohanskou misí. Organizování fondu pomoci se do značné míry zaměřovalo na dosažení tohoto cíle. Věděl, že mnoho členů jeruzalémského sboru se dívá na nezávislý směr jeho misie mezi pohany podezíravě. Do jeho misijního pole opakovaně vstupovali rušiví muži z Judska, kteří se pokoušeli různými způsoby podkopat jeho autoritu a nastolit autoritu Jeruzaléma. Když jim Pavel oponoval, dával si pozor, aby nevzniklo zdání, že kritizuje jeruzalémský sbor nebo jeho představitele. Na druhé straně většina obrácených pohanů by těžko snášela myšlenku, že jsou nějakým způsobem jeruzalémskému sboru zavázáni. Pavel se obával, že by mohli rozpoznat svou hmotnou nezávislost na Jeruzalému. Sám nikdy nepatřil k členům sboru v Jeruzalémě a rozhodně nepopíral, že by odvozoval své evangelium či poslání od tohoto sboru. A přece podle něho jako mateřská církev Božího lidu zaujímal jeruzalémský sbor jedinečné místo v křesťanském uspořádání. Pavel cítil, že kdyby se od obecnosti sboru v Jeruzalémě odtrhl, jeho apoštolská aktivita by byla marná.

Co by mohlo lépe zmínit podezření jeruzalémského sboru vůči Pavlovi a jeho misii mezi pohany než projev díky Božího požehnání této misii? Chťel snad apoštol před jeruzalémské věřící postavit spolu s finančním příspěvkem, jenž by ukázal praktický zájem o ně, i představitele těchto sborů, kteří přinášeli výtěžky sbírek? V dopise svým přátelům do Korintu píše o naději, že se v jejich jeruzalémských spolubratřích probudí hlubší cit bratrské přichylnosti k nim „pro nesmírnou milost, kterou vám Bůh dal“ (2 K 9,14). Pavel nepovažuje za samozřejmé, že tímto způsobem automaticky veškeré podezření zmizí, a žádá římské křesťany, aby se s ním spojili v modlitbách, „aby jeho služba pro Jeruzalém byla tamním bratřím vítána“ (Ř 15,31). Kdyby nepomohlo toto, pak už nepomůže nic.

Pavel mohl považovat tento příklad darů pohan-ských věřících Jeruzalému přínejmenším za znamení splnění procvotí, jak mluvila o „bohatství národů“, které přijde do Jeruzaléma, a bratřích, přivedených „ze všech národů jako obětí Hospodinu“ (Iz 60,5; 66,20). Pokud o tom apoštol uvažoval, přemýšleli podobným způsobem jistě i jeruzalémské představitele.

Vyvozovali z toho však jiné závěry. V původním kontextu je bohatství národů poplatkem, který pohané přinášejí do Jeruzaléma jako výraz toho, že uznávají jeho nadřazenost. V Pavlově pojetí byl příspěvek obrácených pohanů pro podporu jeruzalémských dobrovolným darem, projevem křesťanské milosti a vděčnosti, ale je možné, že příjemci na něj pohlíželi spíše jako na daň, kterou jsou pohané povinni odvádět Synu Davidovu.

Dokonce i „nevěřící v Judeji“, u nichž Pavel předpokládal určitý odpor (Ř 15,31), mohli být pohnuti viditelným svědectvím tolika zástupců věřících z pohanských zemí, kteří teď byli mezi nimi. Víme, že právě tehdy, když se apoštol chystal se svými průvodci nesoucími dary na cestu, uvažoval o Božím plánu a vztahu mezi misí v pohanském prostředí a konečnou spásou Izraele. To je také předmět, o němž se v Listu Římanům zabývá. V tomto dopise vidí sbírku pro Jeruzalém a problém samotného Jeruzaléma v souvislosti s Božím záměrem spasit všechny lidi.

IV. Rezervované podání ve Skutcích

Mezi vyslance přispívajících sborů asi musíme započítat všechny Pavlovy průvodce na cestě z Korintu nebo Filip do Judska, jak je uvádí Sk 20,4: Sopatros z Beroje, Aristarchos a Sekundus z Tesaloniky, Gaius a Timoteus (původně z Lystry) z Derbe a Tychikos a Trofimos z provincie Asie (o druhém víme ze Sk 21,29, že to byl křesťan pohanského původu z Efezu). Nebylo by moudré vidět zlý úmysl v tom, že Lukáš neuvedl v seznamu nikoho z Korintu. Seznam nemusí být úplný, mohl se omezit na ty, kteří cestovali do Korintu odjinud, aby se připojili k Pavlovi. Apoštol strávil několik týdnů se svým hostitelem Trofimem a dalšími přáteli z Korintu a navíc sdělil křesťanům v Římě, že Makedonie a Achaja si předvezly podporit jeruzalémský fond. Pod pojmem Achaja si Pavel představoval Korint a okolí a v jeho dopise Římanům nic nenaznačuje, že by „Achaja“ nesplnila své předsevzetí. Měli bychom však uvažovat o možnosti, že (navzdory určitým steskům nad Pavlovým „úskokem“, když jim poslal Tita na pomoc s organizací sbírky) korintský sbor Tita požádal, aby dopravil jejich dar do Jeruzaléma. Pokud ano, pak vynechání Títova jména celé vyprávění zestručňuje. Není uveden ani žádný delegát z Filip, snad tam posloužil jako posel sám vyprávěč.

Když Pavel spolu s ostatními dorazil do Jeruzaléma, přivítal je Jakub a další starší sboru. Pravděpodobně přijali přinesené dary s vděčností. Slovo „pravděpodobně“ je tu na místě, protože Skutky o této sbírce naprosto mlčí, kromě Pavlovy obhajoby před Félixem, kdy říká, že přišel do Jeruzaléma „aby svému národu odevzdal peněžitou podporu a přinesl oběti v chrámě“ (Sk 14,17).

Lukášovo mlčení o této věci mohlo být motivováno apologetickými důvody. Kromě toho, že neexistovaly žádné důkazy na podporu obvinění, že znesvětil chrám, byl obsah Pavlovy obhajoby před Félixem pro jeho pozdější postavení před soudním tribunálem v Římě důležitější než pro jeho vystoupení před prokurátorem Judeje. S tím mohla souviset nářadka na „almužny a oběti“. Ačkoli nelze tvrdit, že Skutky vznikly jako soudní dokument, zůstává možnost, že něco z takového materiálu použil Lukáš jako pramen informací. Obvinění (výslovné či skryté), že Pavel zpronevěřil v zájmu sekty peníze, které byly určeny na udržování chrámu nebo na podporu Judejců jako

celku, a že jako „vůdce nazorejské sekty“ rozvracel židovské komunity v celém římském světě, by byly před císařským soudem podstatnější než v dosahu Félixovy jurisdikce. Zkreslená představa o podstatě a účelu sbírky se patrně stala součástí obžaloby, kterou Pavlovi odpůrci připravili v době, kdy se jeho odvolání k císaři stalo aktuálním. I to mohlo být důvodem Lukášovy zdrženlivosti.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Buck, „The Collection for the Saints“, *HTR* 43, 1950, str. 1nn; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965; K. Holl, „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde“, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, 1928, str. 44nn; A. J. Mattill, „The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered“ in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque a R. P. Martin, 1970, str. 108nn; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy*, 1966. F.F.B.

SČÍTÁNÍ (lat. *census*, patrně odvozeno z ř. *kēnsos* = daň v Mt 17,25; 22,17. 19; Mk 12,14).

I. Ve Starém zákoně

Významná sčítání ve SZ jsou ta, která dala název knize Numeri – došlo k nim na počátku putování pouští (Nu 1) a na jeho konci (Nu 26). Další sčítání nařídil David (2 S 24,1–9; 1 Pa 21,1–6). Ve všech případech se počítali muži ve věku, kdy byli schopni vykonávat vojenskou službu. Zachovaly se dva různé výsledky Davidova sčítání – v 2 S 800 000 Izraelců a 500 000 Judejců, v 1 Pa 1 100 000 Izraelců a 470 000 Judejců. V obou zprávách čteme o moru, jímž Bůh potrestal Davidův hřích svévolného sčítání lidu. Na sčítání v Nu se zejména W. F. Albright dívá („The Administrative Divisions of Israel and Judah“, *JPOS* 5, 1925, str. 20nn; *From the Stone Age to Christianity*, 1940, str. 192, 222) jako na jinou variantu zprávy o Davidovu sčítání, ale jejich výsledky jsou výrazně nižší než ve 2 S a 1 Pa. Nicméně součet obou sčítání na poušti – 603 550 v Nu 1 a 601 730 v Nu 26 – vyžaduje vysvětlení. Podle jedné teorie znamenalo „*lešp*“ ve výčtu původně spíše „skupinu stanů“ než „tisíc“, takže počet „čtyřicet šest tisíc pěť set“, udávaný v Nu 1 21 pro Rúbenovce, značí 46 skupin stanů čítajících celkem pět set mužů (W. M. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, str. 40nn) (*ČÍSLO, 2).

Sčítání Judejců v době Nehemjášovy (445–433 př. Kr.) je uvedeno v Ezd 2,1–65 a Neh 7,6–67. Celkový počet je 42 360, včetně 7 582 služebníků a zpěváků.

II. V Novém zákoně

NZ se zmiňuje o dvou římských sčítáních, přičemž o obou je užito ř. slovo *apografē* = soupis (L 2,2; Sk 5,37).

Soupis ze Sk 5,37 poznamenalo povstání *Judy z Galileje a uskutečnil se r. 6 po Kr. V tomto roce byla Judea včleněna do římského provinciálního systému a sčítání se provádělo kvůli odhadu daně, kterou by nová provincie měla platit do pokladny impéria. Soupis řídil P. Sulpicius Quirinius, tehdejší legát Sýrie. Představu, že by Izrael měl odvádět poplatky pohanské vrchnosti, považovalo Judo a zejména strana *zelótů, jejíž vznik se datuje od této doby, za nepřijatelnou.

Soupis z L 2,1nn, během kterého se narodil v Betlémě Ježíš, vyvolává několik otázek. Všeobecně se

však přijímá, že:

1. Soupis, o němž mluví Lukáš, mohl v Judska probíhat na sklonku Herodovy vlády (37–4 př. Kr.),
 2. mohl být částí soupisu, uskutečněného v celém impériu (L 2,1) a
 3. mohl znamenat, že se hlava každé domácnosti musela dostavit do místa rodiště (L 2,3).
- Ad 1. V pozdějších letech Herodova panování zacházel Augustus s Herodem jako s poddaným. Celé Judo muselo přísahat věrnost Augustovi stejně jako Herodovi (Jos., *Ant.* 16. 290; 17. 42). Sr. se soupisem nařízeným r. 36 ve vazalském království Archelaově (Tacitus, *Letopisy* 6.41).
- Ad 2. Existují doklady o soupisové aktivitě v různých částech římského impéria v letech 11–8 př. Kr. i o soupisu v Egyptě v letech 10–9 př. Kr. (první ze soupisů prováděných každých 14 let). Jsou velice přesvědčivé.

Ad 3. Zvyk popisovaný v L 2,3 (jako něco samozřejmého) je doložen v Egyptě (z r. 104 po Kr.). O vztahu Quirinia k tomuto dřívějšímu sčítání pojednává heslo *QUIRINIUS.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, „The Augustan Census-System“ in *BRD* str. 255nn; F. F. Bruce, „Census Papyri“, *Documents of New Testament Times*.

F.F.B.

SEBEOVLÁDÁNÍ Překlad ř. *enkrateia*, které se vyskytuje ve třech NZ verších. Odpovídajícího příd. jm. *enkratēs* a slovesa *enkrateuomai* se užívá pozitivně i negativně. Jiný výraz, *nēfalios* = mírný, se někdy vztahuje pouze na opilství, přičemž tento význam se často vyjadřuje moderním slovem „zdrženlivost“.

Sloveso *enkrateuomai* se poprvé objevuje v LXX v Gn 43,31, kde popisuje, jak Josef ovládal své city vůči svým bratrům. Označuje také falešné sebeovládání Saulovo v 1 S 13,12 a Hamanovo (Est 5,10). Podle Josepha se essejci vyznačovali „trvalou střízlivostí“ (*BJ* 2. 133) a někteří z nich odmítali manželství jako neslučitelné se zdrženlivostí. Řekové považovali zdrženlivost za hlavní ctnost.

Závažným způsobem je slovo *enkrateia* užito ve Sk 24,25. Jelikož ve chvíli, kdy Pavel hovořil o sebeovládání, seděla vedle Félixě cizoložnice, je zřejmé, že poukazuje na necudnost (sr. 1 K 7,9). V této souvislosti se o cudnosti často hovoří v pozdější literatuře. Enkratité úplně zakázali manželství, což dnes respektují i někteří křesťanští duchovní. Tuto myšlnou interpretaci označuje 1 Tm 4,2nn za démonskou. Výrazem „zdrženlivý“ (*enkratēs*) charakterizuje Tt 1,8 ženatého biskupa (sr. 1 Pt 3,2).

Spojení *enkrateia* se spravedlností ve Sk 24,25 představuje paralelu k dalším kontextům, kde je uvedeno v seznamech ctností. V Ga 5,22n je posledním z devíti druhů ovoce Ducha svatého a zdá se, že stojí v protikladu k opilství a hýření ve výčtu neřestí. V 2 Pt 1,6 tvoří přechodný stupeň ve zřetelném morálním pokroku věřícího, který začíná vírou a vrcholí láskou. (Forma tohoto textu připomíná stoické výklady morální *prokopē*.) V soupisech ctností, jimiž by se měli vyznačovat starší křesťané (Tt 2,2,12), figurují příbuzná slova *nēfalios* a *sōfrōn* = střízlivě uvažující.

Nēfalios = zdrženlivý se vztahuje na opilství a v 1 Tm 3,2n v zásadě představuje antonymum k výrazu „opilý“. Může však poukazovat i na jiné formy sebeovládání, např. v Tt 2,2 a 1 Tm 3,11. Toto širší uplatnění je třeba brát v úvahu při výkladu slo-

vesa *nēfō*, které EP překládá „být střizlivý“, ale v kontextech typu 1 Te 5,6 a 1 Pt 1,13; 4,7; 5,8 většinou znamená „být bdělý“. V 1 K 9,25 je nejšířší možný význam dán slovu *enkrateuomai*, když se mluví o tom, že křesťanský závodník se podrobuje všestranné kázni.

V NZ je sebeovládání ve své podstatě „ovocem Duchaa“ (Ga 5,22n). Záměrný protiklad mezi duchovním životem a tělesným opilstvím se objevuje v několika textech popisujících prorocké vnutnutí (např. Sk 2,15–17 a Ef 5,18). Věřící, kteří jsou „napojeni Duchem“ (1 K 12,13), považuje svět za „opilé“, což je vlastně pravda, s tím rozdílem, že tito lidé se neopíjejí vínem, nýbrž rozhodností ke křesťanskému zápasu. Svou touhu být dobrými Kristovými vojáky nevyjadřují nestřídmostí, nýbrž střizlivou kázní; jde o skutečné napodobování Pána, jehož život, jak říká Bernard z Clairvaux, byl „zrcadlem zdrženlivosti“.

BIBLIOGRAFIE. R. L. Ottley in *ERE* (s. v. „Temperance“); Arndt; H. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, 1907; H. Baltensweiler, *NIDNT* 1, str. 494–497.

D.H.T.

SEBOÍM

1. Údolí poblíž Mikmásu na území Benjaminůvců (1 S 13,18), dnešní Vádí Abú Daba. Tento výraz znamená v hebr. „rokle hyen“ (*gē' s' bō'im*).

2. Benjaminovské město z poexilní doby, ležící v blízkosti Lyddy (Neh 11,34).

D.F.P.

SEBÓJÍM Jedno z měst nížiny (Gn 14,2), které bylo nakonec zničeno spolu se Sodomou a Gomorou (Dt 29,22). Patrně se nacházelo poblíž *Admy.

D.F.P.

SEBAD Místo na S pomezí zaslíbené země (Nu 34,8), zmíněné v Ezechielově vidění hranic obnoveného Izraele (Ez 47,15). Podle dvou různých určení S hranice, zmiňované v těchto textech jako celek, se ztotožňují se Sedadem dvě pravděpodobné lokality. Většina badatelů (např. Aharoni) vidí toto jméno uchované v názvu města Šadad, asi 110 km na VSV od Byblosu, což souhlasí s upřednostňovaným určením polohy „cesty do *Chamátu“, nejbližšího místa na hranici. Menšina badatelů obhájí jižnější polohu, v Chirbet Šeráda, několik km S od Danu, přičemž jméno tohoto místa čtou podle LXX a samařského textu jako Serafe.

BIBLIOGRAFIE. G. B. Gray, *Numbers*, 1903, str. 459; G. A. Cooke, *Ezekiel, ICC*, 1936, str. 527; Y. Aharoni, *LOB*, str. 65–67.

R.A.H.G.

G.I.D.

SEDM SLOV Celek „sedmi slov“ vznikl spojením Ježíšových výroků na kříži podle podání všech čtyř Evangelii a ztotožněním „silného hlasu“ v Mk 15,37 s výrokem, které citují jiní evangelisté.

První slovo, jež náš Pán na kříži řekl (L 23,34), odhaluje jeho lásku k lidem, která je zcela neočekávaná a nezasloužená. Modlil se za římské vojáky a dokonce, jak předpokládá Petr (Sk 3,17), i za náboženské vůdce národa. (Tuto výpověď některé texty vynechávají, což má patrně na svědomí neznámý redaktor, který usoudil, že události r. 70 po Kr. prokázaly, že

Bůh neodpustil židovským náboženským představitelům, kteří před Pilátem Ježíše obvinili, a že se jich tedy jeho modlitba netýkala.)

Druhé slovo bylo určeno kajícím se zločinci (L 23,43), který prohlédal za kříž ke koruně i nadcházející slávě a proto prosil: „Ježíši, pamatuj na mne, až přijdeš do svého království“ (v. 42). Jemu Ježíš zaslíbil, že s ním bude v ráji dříve, než zapadne slunce.

Třetí slovo (J 19,25–27) obsahuje výrok určený Ježíšově matce a milovanému učedníkovi. Dokazuje, že v Kristu máme vrcholný příklad „srdce, které je svobodné samo od sebe, takže může tišit bolest a soucítit“. Přestože Ježíš trpěl krutou fyzickou bolestí a procházel ještě strašnějším utrpením duše, mysl na svou matku a zajišťoval jí budoucnost. Jejím srdcem pronikal meč (L 2,35), ale něžná slova jejího Syna ji zcela jistě uklidnila a uzdravila.

První tři slova zazněla během dopoledních hodin. Čtvrté, bázeň vzbuzující slovo (Mt 27,46; Mk 15,34) Kristus pronesl zřejmě ve chvíli, kdy již končila tajemná, nadpřirozená třhodinová tma (*ELOI, ELOI, LEMA SABACHTANI?).

Páté slovo (J 19,28) následovalo těsně po čtvrtém a jako jediné vyjadřovalo tělesné utrpení. Ježíš odmítl omamný nápoj (Mk 15,23), ale napil se jiné tekutiny, aby zvlhčil své vyschlé hrdlo a rty, takže pak mohl hlasitě vyslovit prohlášení, obsažené v šestém slově. Evangelista zde upozorňuje na naplnění Ž 69,22b.

Šesté slovo (J 19,30) sestává z jednoho jediného souhrnného ř. slovesa *tetelestai* = je dokonáno. Nejedná se o výkřik poražené oběti, nýbrž o zvolání Víteže, jenž dokončil svěřený úkol, a tak naplnil všechna SŽ prorockví a symboly a jednou provždy předložil konečnou obět za hřích (Žd 10,12).

V posledním slovu (L 23,46) Ježíš citoval Ž 31,6, tradiční židovskou zbožnou večerní modlitbu. Vykoupení jsou skutečně bratry Vykupitele (Žd 2,11–13), takže při umírání mohou užívat téhož jazyka, když svoji duši svěřují do rukou Otce – Kristova Otce, a v něm i Otce svého.

BIBLIOGRAFIE. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1937, str. 157nn; R. G. Turnbull, *The Seven Words from the Cross*, 1956.

A.R.

F.F.B.

SEFÁR Jméno „hory na východě“ (*har haqqedem*) uvedené v soupisu *národů jako bod, který vymezoval hranici synů Joktánových (Gn 10,30). Soudě podle jmen dalších Joktánových synů se zdá, že jde o horu nebo ostroh J Arábie, a navrhuje se pobřežní město Safár ve V Hadramautu. Vzhledem k malé přesnosti biblického výroku a nesrovnalostem u sykavek to však nelze tvrdit s jistotou.

Viz J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 41.

T.C.M.

SEFARAD Místo, kam byli odvedeni zajatci z Jeruzaléma (Abd 20). Jeho poloha se dosud nepodařilo určit. Z mnoha dohadů se jako nejpřijatelnější jeví Sardy, hlavní město Lydie v Malé Asii. Za Peršanů je lidé znali jako Sfard a aramejsky se píše se stejnými souhláskami jako u Abdiáše. Možná, že šlo o Sarpardu ze Sargonových a Esarchaddónových asyrských letopisů, tj. o zemi, která byla spojnecem Médů. Targúm Jónatan vykládá toto místo jako Španělsko, odtud pak výraz Sefardim pro označení španělských

Židů. Jeho polohu v Anatolii upřednostňuje Vulgáta (*in Bosphoro*). Viz *JNES* 22, 1963, str. 128–132.

D.J.W.

SEFARVAJIM Město dobyté Asyřany (2 Kr 17,24,31; 18,34; 19,13; Iz 36,19; 37,13). Z kontextu vyplývá, že leží v Sýrii nebo v přilehlé oblasti, což naznačují i jména jeho bohů (*ADRAMELEK; *ANAMELEK). Přesnou polohu tohoto místa neznáme, i když Halévy předpokládá, že může jít o pozdější Sibrájm u Damašku (Ez 47,16). Nelze je ztotožňovat s Šab/mara'in z Babylónské kroniky, neboť jde o Samaři. Obvyklý výklad Sefarvajimu jako města spojeného se Sipparem (Šamaš a Anunitum) v Babylónii je neudržitelý (přestože se v textech o Sippar-amnanimu hovoří), protože Sippar neměl žádného nezávislého krále (sr. 2 Kr 19,13).

D.J.W.

SEFATA (hebr. *s'pātā*). „Údolí Sefaty u (*l'*) Maréši“, 2 Pa 14,9. LXX zde místo *b'gē' s'pātā* čte patrně *baggai miššāōn* = údolí severním směrem. Soustava proláklín ve zvolna se svažující krajině leží S a J od *Maréši.

J.P.U.L.

SEÍR

1. Výraz *šē'ir* označuje horu (Gn 14,6; Ez 35,15), zemi (Gn 32,3; 36,21; Nu 24,18) a národ (Ez 25,8) v oblasti starověkého Edómu. Odešel tam žit Ezau (Gn 32,3) a jeho potomci přemohli tamější původní obyvatele Chorejce (Gn 14,6; 36,20; Dt 2,12; Joz 24,4). Šimeónovci později pobili Amálekovce, kteří tam hledali útočiště (1 Pa 4,42n).

2. Mezník na hranici Judska (Joz 15,10).

J.A.T.

SEKAKA (hebr. *s'kākā*). Sídliště v SV Judsku (Joz 15,61). Pravděpodobně Chirbet es-Šamra, největší (68 x 40 m) ze tří opevněných míst v el-Bikáa, které disponovalo zavlažovacím systémem, což umožňovalo život v této oblasti. Poprvé bylo osídleno v 9. stol. př. Kr., nepochybně s cílem zabezpečení hranic (Cross a Milik, *BASOR* 142, 1956, str. 5–17).

J.P.U.L.

SEKÚ (EP), SOCHO (KP). Hebr. název místa blízko Rámy, snad s významem „výhled“, které navštívil Saul, když hledal Davida a Samuela (1 S 19,22). Snad se nacházelo na území dnešního Chirbet Šuveke, 5 km S od er-Rám (biblická Ráma). Některé rukopisy LXX zde udávají neznámé město Sefi, které podle některých badatelů představuje hebr. *s'pī* = holý kopec; Pešitta podobně uvádí *sūpā* = konec, ale jiné ř. rukopisy a Vulg. potvrzují masoretskou hebrejštinu.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 453; C. R. Conder a H. H. Kitchen, *The Survey of Western Palestine*, 3, 1883, str. 52.

J.T.

SEKUNDUS Tesalonický křesťan, který spolu s Aristarchem, pravděpodobně jako vyslanec svého sboru, doprovázel Pavla se sbírkou pro Jeruzalém (sr. 1 K 16,1nn). Ačkoli mezi badateli nepanuje ohledně významu Sk 20,4 názorová shoda, zdá se, že Sekundus patřil mezi ty, kdo Pavla očekávali v Troadě. Zahn

(*INT*, 1, 1909, str. 213) usuzuje, že Sekundus bylo alternativní jméno Makedonce Gaia (zmiňovaného spolu s Aristarchem ve Sk 19,29), který je zde odlišen od svého společníka *Gaia z Derbe.

Jméno je latinské a dokládají ho tesalonické nápisy.

A.F.W.

SELA (MĚSTO) Hebr. (*has*)*sela* = skála, útes. Lze jím označit jakékoli skalnaté místo. Tento výraz se v Bibli objevuje několikrát.

1. Pevnostní město v Moábu, které dobyl judský král Amasjáš a přejmenoval ho na Josteel (2 Kr 14,7; 2 Pa 25,12). Když Abdijáš odsouval Edómce, zmiňoval se o těch, kdo obývali skalní rozsiedliny (Sela, Abd 3). Iz 42,11 možná hovoří o tomtéž místu. Toto město se po staletí považovalo za skalnatý výchoz za Petrou (LXX, Josephus a Eusebius). Masivní skalnatá náhorní plošina Umm el-Bijára se tyčí 300 m nad Petrou (ř. překlad Sely) a 1 130 m nad mořem. R. 1933 zde prováděl výzkum Nelson Glueck a r. 1955 W. H. Morton. V letech 1960–5 tu C. M. Bennetová objevila část edómského sídliště z doby železné a nalezená obydlí spadají do 7. stol. př. Kr., nelze však vyloučit, že byla postavena na místě domů starších. Kolem r. 300 př. Kr. sem přitáhli Nabatejci, kteří proměnili velké údolí na S (asi 1 370 m dlouhé a 225–450 m široké), zcela obklopené horskými stěnami, v podivuhodné skalní město Petra – „město červené jako růže a staré z poloviny tak jako sám čas“.

Později se objevilo tvrzení, že biblickým a pobiblickým důkazům lépe odpovídá jiná lokalita z doby železné, *es-Sela*, 4 km SZ od Bosry (Buseira). Toto město se přehlíželo, protože důkazy ve prospěch Petry byly přesvědčivé a trvalé. (Viz A. F. Rainey, *IDBS*, str. 100.)

2. Blíže neurčené místo na hranici Emorejců v době soudců (Sd 1,36), zřejmě na území Judska.

3. Když se Izajáš zmiňoval o nadcházejícím soudu nad Moábem, mluvil o uprchlých Moábcih, kteří posílali do Judska tribut z daleké Sely (Iz 16,1). Nevíme, kde toto město bylo.

BIBLIOGRAFIE. K Umm el-Bijára viz N. Glueck, *AA-SOR* 14, 1933–4, str. 77n; W. H. Morton, *BA* 19, 1956, str. 26n; *RB* 71, 1964, str. 250–253; C. M. Bennetová, *RB* 73, 1966, str. 372–403. Určením Sely se zabývá J. Starcky, *DBS*, 1966, odstavce 886–900.

J.A.T.

SELA Izolované slovo, které se 71x vyskytuje v knize Žalmů a 3x u Abakuka (3,3,9.13; „malý žaltář“). Jelikož ve všech těchto případech kromě Ž 41 a 81 označuje druh melodie nebo psalmodie v titulu, všeobecně se soudí, že Sela je hudební či liturgický znak, i když jeho přesný význam neznáme. Lze uvést tři hlavní možnosti:

1. Výraz v *hudbě či hudebním směru pro zpěváky a/nebo orchestr, aby „pozvedli“, tj. aby zpívali či hráli *forte* nebo *crescendo*. LXX má ve všech případech *diapsalma*, což je zřejmě spíše hudební než doxologický znak mezihra.

2. Liturgický znak (*sālal* = pozvednout; sr. akkad. *sullu* = modlitba), snad signál k zvýšení hlasu nebo zvednutí rukou při modlitbě. Je možné, že se ho začalo užívat v době zajetí, v souvislosti s žalmi pro veřejné bohoslužby, v nichž označoval místa, kde měli kněží přednést dobrořečení. Někteří badatelé se

domnívají, že znamená „pozvednout“ oči za účelem opakování verše, a tudíž je ekvivalentem „*da capo*“. Jiní ho odvozují z aramejského kořene *sl* = poklonit se a interpretují jej jako pokyn pro věřícího, aby padl na tvář.

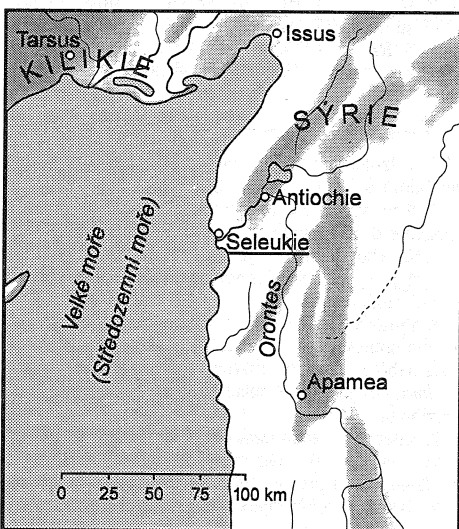
3. Targ. Aquila a Vulg. překládají Sela výrazem vyjadřujícím zvolání „navždy“, které mělo být součástí bohoslužby podobně jako „Amen“ a „Haleluja“ (Ž 46,4) na konci liturgie nebo na určitých místech v jejím průběhu (Ž 3,3,5 atd.).

D.J.W.

SELEUKIE

1. Bývalý přístav Antiochie v Sýrii (1 Mak 11,8), který ležel 8 km S od ústí řeky Orontes a 25 km od Antiochie. Seleukii (*Seleukeia*) založil r. 301 př. Kr. Seleukos Nikátor, 11 let po založení seleukovského království. Město leželo na S, na úpatí hory Rhosos, na SV konci nádherné úrodné roviny, která je dodnes vyhlášená svou krásou. Na J a na Z bylo opevněno a obeháno hradbami, ale i když je považovali za nedobytné, ve válce mezi Ptolemaiovcí a Seleukovci se přístavu zmocnil Ptolemaios Euergetés (1 Mak 11,8) a v rukou Ptolemaiovců zůstal až do r. 219 př. Kr., kdy ho obsadil Antiochos Veliký. Přispěl významnou měrou k jeho rozvoji, a přestože jej r. 146 př. Kr. nakrátko uchvátil Ptolemaios Filometór, Seleukie byla brzy zase získána zpět. Římané jí za Pompeia r. 64 př. Kr. udělili status svobodného města a od té doby vzkvétala. Na počátku křesťanské éry začala upadat. V Bibli je uvedena ve Sk 13,4 už jen jako přístav, v němž se nalodil Pavel a Barnabáš, které antiochijský sbor vyslal na první misijní cestu. Ze Seleukie pluli na Kypr. Jde pravděpodobně o přístav ze Sk 14,26; 15,30.39, i když tam není přímo jmenován.

Dnešní Seleukie je rozsáhlým nálezem, které od r. 1937 zkoumala řada archeologických výprav. Lokalita města byla určena přesně, vědci našli i pozůstatky budov, bran, hradeb, amfiteátru, vnitřního přístavu a velkého vodovodu, který r. 338 po Kr. nechal v tvrdé skále vyhloubit Konstantius, aby od města odklonil horský potok. Kanál, který spojoval vnitřní přístav s mořem, byl již dávno zanesen.



Seleukie, přístav u ústí řeky Orontu v Sýrii.

. Město v Gaulanitidě, JV od Chulského jezera, jež v 1. stol. po Kr. dobyl Alexandr Jannaus během svého tažení v Zajordání. Josephus zaznamenává, že Agrippa II. přesvědčil obyvatele tohoto důkladně opevněného města, aby se vzdali Římanům.

3. Město na Tigridu J od Bagdádu. Založil je Seleukos I. (312–280 př. Kr.) a bydleli v něm Řekové a Syřané. Pro Židy se stalo domovem v 1. stol. křesťanské éry. Nepráteleství vůči nim vedlo k masakru, při němž jich 50 000 zahynulo. Ti, kteří se zachránili, uprchli do Nisibis a dalších měst. Lokalitu částečně prozkoumali italsí archeologové.

J.A.T.

SELEUKOS Jeden z Alexandrových nižších velitelů, který po jeho smrti ovládl daleké V satrapie a stal se hlavním zastáncem rozdělení říše. Po bitvě u Ipsu r. 301 př. Kr. založil přístav *Seleukii (v Pierii) (Sk 13,4), který měl sloužit jako nové Z hlavní město Antiochie, a seleukovské panství se později rozšířilo na většinu Malé Asie. Dynastie, v níž se většina králů jmenovala Seleukos nebo Antiochos, vládla v Sýrii asi 250 let, dokud ji nesadili Římané. Kvůli tomu, aby mohli začít panovat nad tak početným a různorodým obyvatelstvem, museli zahájit politiku aktivní helénizace, což spolu se skutečností, že Palestina byla spornou hranicí s eg. Ptolemaiovcí, způsobilo Židům mnohé těžkosti. Pokusy Seleukovců podrobit si Palestinu vyústily v makabejské povstání a vedly ke vzniku drobných království, knížectví a náboženských sekt Ježíšovy doby.

BIBLIOGRAFIE. E. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 1902; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959.

E.A.J.

SELOFCHAD Syn Chefera, vnuk Gileáda z kmene Manases, otec pěti dcer (Nu 26,33; Joz 17,3; 1 Pa 7,15). Po Selofochádovi smrti během putování na poušti vnesly jeho dcery před Mojžíšem a Eleazarem nárok na dědictví, protože po sobě nezanechal mužského potomka, a uspěly (Nu 27,1,7). Tak vznikl zákon, podle něhož majetek muže bez mužského dědice 2 připadl nejdříve jeho dcerám (v. 8). Jde o praxi doloženou již od nejstarších dob v Sýrii, Babylónii a Élamu, kdy majetek v případě absence mužských dědiců přecházel na dcery. Musely se provdat za někoho ze své vlastní čeledi a uchovat tak rodovou linii uvnitř kmene, k němuž patřil jejich otec (Nu 36,2–9). (Viz Z. Ben-Barak, *JSS* 24, 1979.) Gileádští představitelé později žádali, aby se ženy vdávaly jen v rámci svého vlastního kmene, což mělo zajistit kontinuitu dědictví majetku v též kmene. Tento požadavek byl přijat a také se stal hebr. zákonem (Nu 36,2–9). D.J.W.

SELSACH Jedním ze znamení, která dostal Saul, když ho Samuel pomazal „vévodou nad Hospodinovým dědictvím“ (1 S 10,1), bylo to, že potkal „u Rachelina hrobu ... v Selsachu dva muže“ (1 S 10,2). LXX překládá Selsach jako „zuřivě skákající“ (z *šōl-him*) a Vulgáta jako „na jihu“. Možná, že jde o vesnici Bét Džala směrem na Z mezi Bét-elem a Betlémem.

R.A.H.G.

SEMÁRAJIM

1. Benjamínovské město uvedené společně

s Bét-arabou a Bét-elem (Joz 18,22). Badatelé navrhují tyto lokality: Chirbet al-Samra, Ras al-Sajmara a Ras al-Táhúna.

2. Hora v kopcovitě krajině Efrajimu (2 Pa 13,4). Předpokládá se, že ve stejné oblasti ležel Bét-el (sr. v. 19), takže se tato hora pravděpodobně nacházela v blízkosti města Semárája a nesla jeho jméno. D.F.P.

SEMÁRCI Kenaanský kmen, zmiňovaný v Gn 10,18 a 1 Pa 1,16. V obou případech se toto jméno uvádí mezi Arvády a Chamáfany. Domovinou tohoto kmene byl Šumir z Amamských dopisů, Simyra z asyr. textů. Dnes se jmenuje Sumra a leží na pobřeží Středozemního moře na S od Tripolisu (Tarablus).

D.F.P.

SEMENO Oplodněné a zralé vajíčko kvetoucí rostliny, které umožňuje zachování druhu. Semenné rostliny jsou velmi staré (Gn 1,11).

I potomci druhu *Homo sapiens* byli považováni za „símě“ (Gn 3,15; 13,15). Např. Izák a jeho potomci tvořili símě Abrahamovo (Gn 21,12; 28,14, KP; EP potomstvo). Vztah mezi Bohem a jeho lidem zajišťoval trvání potomstva Izraele (Ž 89,5), nad nímž bude panovat potomek domu Davidova (Sk 2,30), což první křesťané vykládali jako vládu Krista-Mesiáše (2 Tm 2,8).

Představa semene jako jednotky rozmnožování rostliny se odráží v několika Kristových podobnostech. Duchovní význam semene se lišil podle okolností, za nichž se podobenství vyprávělo. V podobenství o semeni a rozsěvači (Mt 13,3–23; L 8,5–15) se semeno v Matoušově evangeliu vykládalo jako „slovo Království“, zatímco u Marka (4,3–20) a Lukáše jako „slovo Boží“. V podobenství o semeni a pleveli (Mt 13,24–30) představovalo „dobré semeno“ děti Království, kdežto v podobenství o hořčičném zmu (Mt 13,31–32; Mk 4,30–32) nebeské království. V Mk 4,26–29 Ježíš přirovnal tajemný růst Božího království k vývoji, jenž souvisí s klíčením semene a růstem rostliny.

Pavlovo učení o vzkříšení těla (1 K 15,35nn) odráželo Kristovu myšlenku o tom, že je nutné, aby pšeničné zrno dřive, než ponese úrodu, zemřelo (J 12,24). Vzkříšené tělo věřícího se bude od těla uloženo do hrobu svou povahou i stavem diametrálně lišit, podobně jako žalud od dospělého dubu. R.K.H.

SEN Srovnáme-li babylónskou a egyptskou literaturu o snech s biblickými zmínkami ve SZ, překvapí nás, že se Hebrejové tímto fenoménem příliš nezabývali. Ani duchovní význam snů, o nichž se píše ve SZ, nestojí nijak v popředí. Sny podle Pisma vyplývají z dějů prožívaných během dne (Kaz 5,3). Přesto SZ připouští, že sny ohledu na to, jak sny vznikají, může být sen prostředkem Boží komunikace s lidmi, ať se jedná o Izraelce, nebo ne (Gn 20,3nn).

Sny v Písmu jsou dvojitých druhů:

1. Sny, které obsahují obvyklé snové jevy, kdy ten, komu se zdají, „vidí“ souvislou řadu obrazů, odpovídajících událostem všedního života (Gn 40,9–17; 41,1–7).

2. Sny, jež spícímu sdělují poselství od Hospodina (Gn 20,3–7; 1 Kr 3,5–15; Mt 1,20–24). Někdy není mezi snem a nočním *viděním rozdíl (Jb 4,12n; Sk

16,9; 18,9n).

Bible při výkladu snů rozlišuje mezi snovými jevy, o nichž mluví pohan, a těmi, které zakouší Izraelce. Pohané, např. faraon (Gn 41,1,5nn) a jeho vysoce postavení úředníci (40,12n.18n), chtějí od Josefa, aby jim jejich sny vyložil, Rovněž Nebukadnesar potřebuje Daniela (Da 2,17nn). V některých případech mluví sám Bůh, a pak pomoc člověka není nutná (Gn 20,3nn; 31,24; Mt 2,12). Pokud má sen člen společnosti smlouvy, dostává zároveň i výklad (Gn 37,5–10; Sk 16,9n).

Toto téma hraje důležitou roli při porozumění SZ prorocství. U Hebrejů byl sen úzce spjat s funkcí proroka. *Locus classicus* tu je Dt 13,1–5, kde vedle sebe stojí prorok a ten, kdo má sen, bez jakéhokoli náznaku neslučitelnosti. Vzájemná souvislost mezi prorokováním a snem se opět objevuje v Jr 23,25–32. Je také zřejmé, že v době Samuela a Saula se obecně věřilo, že Hospodin mluví skrze sny stejně jako prostřednictvím urím a proroků (1 S 28,6). JI 2,28 (citovaný ve Sk 2,17) spojuje prorocství, sny a vidění s vyhlášením Ducha.

Jako jediný prorok, s nímž Bůh mluvil „od úst k ústům, ve viděních, ne v hádankách“ (Nu 12,6–8; sr. Dt 34,10), je uveden Mojžíš. Kontext ukazuje, že vidění a sny jsou rovnocennými nástroji prorockého zjevení (Nu 12,6). Jeremjáš kárá falešné proroky za to, že se sny, pocházejícími z jejich vlastního podvědomí, považují za zjevení od Hospodina (Jr 23,16,25–27,32), připouští však, že pravý prorok může mít skutečný prorocký sen (v. 28); důkazem je obsah poselství, které jako kladivo tříští skálu (v. 29). Jeremjáš sám jistě znal sen jako formu prorocké inspirace (31,26).

V NZ zaznamenal Mt pět snů, které se týkají Ježíšova narození a dětství. Ve třech se objevuje anděl s poselstvím od Boha (Mt 1,20; 2,12n.19,22). Později zmiňuje zlý sen Pilátovy ženy (27,19). Další oddíly mluví spíše o *viděních než o snech, hranice mezi nimi však není ostrá.

BIBLIOGRAFIE. EBT, 1, str. 214nn; P. J. Budd, *NIDNTT* 1, str. 511–513; ZPEB, 2, str. 162; E. D. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, 1953; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956.

J.G.S.S.T.

J.S.W.

SENÁ V seznamu vyhnanců, kteří se vrátili se Zerubábelem, je 3 630 (Ezd 2,35) nebo 3 930 (Neh 7,38) mužů patřících k městu Sená. V Neh 3,3 se toto jméno vyskytuje s určitým členem. Z toho, že v obou textech je v jeho těsné blízkosti uvedeno Jericho, usuzujeme, že Sená možná leželo u Jericha. J.S.W.

SENÉ („špičatá skála“) a BÓSES („kluzký“) byly dvě skály, mezi nimiž Jónatan a jeho zbrojnoš vstoupili do ležení Pelištejců (1 S 14,4nn). (*MIKMÁS) Přesnou polohu těchto skalních útesů zatím neznáme, ale viz GIT, str. 317. J.D.D.

SENÍR Podle Dt 3,9 emorejské jméno hory Chermón (*š'nr*), ale v Pis 4,8 a 1 Pa 5,23 jeden z vrcholů hřebenu, který se někdy označoval tímž jménem. K Seníru se na S táhlo území Manasesova kmene (1 Pa 5,23) a jeho svahy poskytovaly jedle (*STROMY)

na stavbu týrských lodí, přičemž Libanón dodával cedry (Ez 27,5). Šalmaneser III. uvádí Senir (*sa-ni-ru*) jako Chazaelovu pevnost (ANET, str. 280). A.R.M.

SER Opevněné město na území Neftaliovců (Joz 19,35). Není nutno přijímat čtení v LXX *Tyros*, tj. Týr, které předpokládá hebr. čtení *šōr* namísto *MT šēr*.

J.D.D.

SERAFOVÉ Jedinou zmínku o těchto nebeských bytostech najdeme v Písmu v Izajášově vidění (Iz 6). Serafové spolu s *cheruby měli úkol střežit Boží trůn. Nebeské bytosti, které spatřil Izajáš, měly částečně lidskou podobu, avšak byly šestikřídle – dvěma křídly si zakrývaly tvář, dvěma nohy a dvěma se vznášely. Byly shromážděny u Hospodina trůnu a vedly tam bohoslužbu. Uctívaly Boha slovy: „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy.“ Bohoslužba otřásla samotným chrámem a místo se naplnilo dýmem. Prorok ležel tvář k zemi a vyznával svou hříšnost. Jeden ze serafů uchopil kleštěmi žhavý uhlík z oltáře a v krůtce očistil zvěstoval Izajášovi, že jeho hřích byl odpuštěn a vina odstraněna.

Zdálo by se, že pro Izajáše byli serafové andělskými bytostmi, jež zodpovídaly za pořad bohoslužby. Jde ovšem přinejmenším o morální bytosti, nejen personifikované představy lidských či zvířecích bytostí. Jejich postavení jim umožňovalo vykonávat smířčí dílo současně s oslavou a vyvyšováním etických a mravních rysů Božího charakteru.

Původ a význam hebr. výrazu zůstává nejistý. *šārāp* v Nu 21,6; Dt 8,15 byl jedovatý had, který zaútočil na Izraelce na poušti, zatímco v Iz 14,29; 30,6 se vztahuje k ještěru, populárněmu v místním folklóru (viz D. J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, str. 108–110). Pokud je podst. jméno odvozeno z hebr. „vzplanout“, mohou být serafové nástrojem očistění ohněm, jak naznačuje i Iz 6. Význam „jasný, zářivý“ nemůže být od *šārāp* odvozen.

Socha nalezená v Tell Halafu (*GÓZAN) znázorňuje stvoření s lidským tělem, dvěma křídly na ramenou a čtyřmi na bedrech (ANEP, č. 655). Datuje se do roku 800 př. Kr. Jiná zobrazení viz *CHERUBOVÉ.

BIBLIOGRAFIE. J. Strachan in *HDB*; H. S. Nash in *SHERK*; J. de Savignac, *VT* 22, 1972, str. 320–325; H. Heppel, *Reformed Dogmatics*, 1950, str. 210nn.

R.K.H.

A.R.M.

SERAJÁŠ (hebr. *š'arājā*, *š'arājāhū* = Jahve zvitězil).

1. Davidův písař (2 S 8,17), nazývaný též Šeja (2 S 20,25), Šiša (1 Kr 4,3) a *Šavša (1 Pa 18,16).

2. Syn Azarjáše a hlavní kněz v době Sidkijášově. U Ribly ho usmrtil babylónský král (2 Kr 25,18 = Jr 52,24).

3. Syn Tachumeta Netófského, který byl mezi těmi, jimž judský mistodržitel Gedaljš poradil, aby se vzdali Kaldejcům (2 Kr 25,23 = Jr 40,8).

4. Syn Kenazův (1 Pa 4,13n).

5. Šimeónovec, syn Asiélův (1 Pa 4,35).

6. Kněz, který se spolu se Zarubábelem vrátil do Jeruzaléma (Ez 2,2; Neh 12,1.12).

7. Jeden z těch, kdo pečtili smlouvu (Neh 10,2), snad tentýž jako 6.

8. Kněz, syn Chilkijáše (Neh 11,11) a „představený

domu Božího“ v poexilním Jeruzalémě.

9. Jeden z úředníků krále Jójakima, od něhož dostal rozkaz zajmout Báruka a Jeremjáše (Jr 36,26).

10. Judský kníže, který doprovázel krále Sidkijáše do Babylónu ve čtvrtém roce jeho vlády. Serajáš nesl Jeremjášovo proroctví namířené proti Babylónu (Jr 51,59.61). Někteří ho ztotožňují s 3.

J.D.D.

SERÚJA (hebr. *š'arujā*, *š'arujāj*; pravděpodobně z arab. kořene. Znamená buďto

1. krváčet, nebo

2. je jménem aromatického stromu či jeho pryskyřice).

Matka Abišaje, Jóaba a Asáela, velitelů Davidova vojska (1 S 26,6; 2 S 2,18; 8,16 atd.). O jejím manželovi se nikde nehovoří, což lze vysvětlit několika způsoby. Mohl zemřít mladý nebo byla Serúja výraznější postavou. Možná to také odráží starověký zvyk sledovat příbuzenské vztahy po ženské rodové linii; možná se provdala za cizince, zůstala ve své vlastní čeledi a její děti se počítaly mezi její příslušníky. Byla také Davidovou sestrou (1 Pa 2,16), ačkoli z 2 S 17,25 by se mohlo usuzovat, že nevládní, protože Jišajova manželka byla dříve provdána za Nášaše; znění tohoto verše však není jisté.

J.G.G.N.

SESTOUPENÍ DO PEKEL

I když je učení o Kristově sestoupení do pekla zakotveno v nejstarších křesťanských vyznáních (poprvé se objevuje v ariánských formulacích ze 4. století), v Písmu ve skutečnosti zaujímá okrajové místo. Výslovně je uvedeno snad jen dvakrát (1 Pt 3,19; 4,6) a nepřímé zmínky najdeme pouze na dalších dvou místech (Sk 2,27 a Ř 10,7), kde se na ně naráží při reinterpretaci SZ oddílů – Ž 16 v případě Sk a Dt 30. Nevíme, zda je správné, abychom v Ef 4,9n za každou cenu viděli narážku na *descensus ad inferos*, protože významový pohyb v těchto verších nejlépe pochopíme jako paralelu ke „kenotickému“ oddílu Fp 2,5–11.

Zmínky v obou Petrových textech jsou přímější, ale rozhodně ne srozumitelnější. Kontext prvního (1 Pt 3,19) obsahuje myšlenku, že Kristovo utrpení (jehož vyvrcholením byla Ježíšova smrt) a souzení křesťanů se shoduje. Pán „kázal“ (terminus technicus je zde *ekēryxen*) „duchům ve vězení“ až po svém utrpení a „v duchu“ (*pneumati*). Kristus zvěstoval svůj triumf jako vítěz, ne již jako oběť (je třeba odlišit *kēryssein* od *euangelizein*, 4,6).

V 1 Pt 4,6 souvisí myšlenka kázání dobré zprávy „mrtvým“ s úvahou o tom, jaká je to bolest i sláva zemřít hříchu. Petr říká, že to může také zahrnovat utrpení pro Krista, jako Kristus trpěl kvůli nám (4,1n). Právě toto evangelium soudilo „mrtvé“ a dalo jim příležitost podílet se na Božím věčném životě (v. 6). Může se rovněž týkat křesťanů, kteří za svého života slyšeli evangelium a zemřeli před příchodem Páně (tak Selwyn, Stibbs a Dalton). Jiní interpretují „mrtvé“ ve smyslu duchovně mrtvých. Třetí názor pak spojuje zmíněný verš s 3,19 a vidí v něm „duchy ve vězení“. V tomto případě je idea soudu (= zde smrt) podřízena myšlence věčného života (plnost Božího života, vyjádřeného slovem *zōē*, představuje protiklad pomíjivosti lidského života, jak naznačuje ve 4,2 prostý překlad slova *bioō*).

Interval mezi smrtí a vzkříšením Ježíše nelze chá-

pat jako nevýznamný. Avšak událost, o níž křesťané tvrdí, že k ní tehdy došlo, ať už ji Petr má v těchto dvou oddílech na mysli nebo ne, je spíše záležitostí teologickou než chronologickou. Pak se *smysl* stává důležitější než způsob a my můžeme pochopit *sestoupení* jako součást vítězného díla Ježíše Krista. Pána pekla i nebe (sr. Zj 1,18 a Fp 2,10), který tak dovršuje svou angažovanost v každé myslitelné oblasti lidské zkušenosti.

BIBLIOGRAFIE. Viz komentáře k 1 Pt, zvláště od E. G. Selwyna, 1946; A. M. Stibbs, 1959; J. N. D. Kellyho, 1969; E. Besta, 1971. Viz též C. E. B. Cranfield, *ExpT* 69, 1957–8, str. 369–372; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 1965. s.s.s.

SEVÉNA Překlad *MT s'wēnē* (eg. *Sw* = místo směny, trh, koptsky *Suan*, arab. *'Aswān*) v Ez 29,10; 30,6. Sevěna (dnešní N'aswān) představovala svou polohou na prvním nilském kataraktu hranici mezi Egyptem a Etiopií. „Od Migdólu po Sevěnu“ znamená „délku Egypta od S na J“. *MT s'wēnē* by se mělo číst *s'wēnā* nebo *s'wānā*, kde *ā* označuje směr: „po Sevěnu“. Jako hraniční pevnost a základna výprav k pramenům Nilu, nejzářší bod říční dopravy a zdroj červené žuly pro eg. pomníky (syenit) měla Sevěna pro Židy obzvláštní význam, protože ležela blízko ostrova Elefantiny, na němž existovala kolonie Židů, kteří po pádu Jeruzaléma (587 př. Kr.) hledali útočiště v Egyptě. Kumránský rukopis Iz nasvědčuje tomu, že na místo *sinim* (Iz 49,12) patří „Sevěnici“; LXX čte v Ez 30,16 *Syene* (Sevěna) namísto *Sin*.

BIBLIOGRAFIE. E. G. Kraeling, „New Light on the Elephantine Colony“, *BA* 15, 1952, str. 50–68.

D.A.H.

SHROMÁŽDĚNÍ, SLAVNOSTNÍ SHROMÁŽDĚNÍ

Podstatné jméno „shromáždění“ je překladem několika hebr. slov.

1. Výrazy *mō'ēd* a *'ēdā* se odvozují z kořene *jā'ad* = připojit, přivést, jmenovat. *mō'ēd* znamená dohodnutý čas či místo, setkání; vyskytuje se 223x (např. Gn 18,14; Oz 9,5 „slavnostní den“). Nejčastěji se uplatňuje v souloví *'ohel mō'ēd* = stan setkávání (např. Ex 27,21). V Iz 14,13 *mō'ēd* = hora setkávání. Viz *BDB*. *'ēdā* se vyskytuje 149x (ne v Dt) a znamená svolané shromáždění skupiny lidí (např. Ex 16,1n, kde Hospodin shromáždil izraelskou pospolitost, aby odešla z Egypta do Kenaanu.)

2. Termín *qāhāl* se vyskytuje 123x a je odvozen z kořene s významem „shromáždovat se“ – k válce (např. 2 S 20,14), při vzpouře (např. Nu 16,3), nebo k náboženským účelům (např. Nu 10,7). Objevuje se v Dt 5,22, kde se shromáždil celý Izrael, aby vyslechl Boží slova, a v Dt 23,3, kde zaznělo slavnostní vyhlášení exkomunikace. Rozdíly mezi *'ēdā* a *qāhāl* rozebírá *HDB*, *TWBR* a zvláště *TDNT* 3, str. 487–536 (*ekklēsia*). Zdá se, že starší výraz *'ēdā* se často vyskytuje v Ex a Nu a má téměř technický význam, označující „ty, kteří jsou shromážděni spolu“ (ke zvláštnímu účelu), kdežto Dt a pozdější pisatelé upřednostňují *qāhāl*, který získalo význam „všechn Izrael, shromážděný Bohem jako teokratický stát“.

3. Méně frekventovaný pojem *'šeret* (z kořene znamenajícího „sevřít“ nebo „omezit“) se překládá jako „slavnostní shromáždění“ (např. Iz 1,13; Neh 8,18;

Am 5,21) a souvisí se slavnostmi, např. nekvašených chlebů, stánků (Dt 16,8; Lv 23,36). Toto slovo, přeložené do ř. jako *panēgyris*, popisuje slavnostní shromáždění v Žd 12,23.

4. V LXX se objevuje *ekklēsia*, jímž se překládá *qāhāl*, někdy *'ēdā*, pro které se také často užívá *synagōgē*. V NZ se *ekklēsia* běžně vyjadřuje pomocí termínu „církve“, ačkoli Lukáš vztáhl tento výraz v klasickém smyslu ve Sk 19,39,41 na politické shromáždění. Ve Sk 13,43 *synagōgē* = shromáždění, podobně v Jk 2,2 = židovskokřesťanské shromáždění. Jelikož *synagōgē* označovala shromáždění a zároveň budovy a poněvadž se křesťané přestali scházet v synagogách, zvolili ke svému označení slovo „církve“.

BIBLIOGRAFIE. K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 501–536; L. Coenen, *NIDNTT* 1, str. 291–307. M.R.W.F.

SCHODY (hebr. *ma'ālōt*, z *ma'ālā* = jít nahoru, stoupat, sr. lat. *gradus*; ř. *bathmos* = schod [tako LXX], stoupat). Návrat stínu o deset schodů byl znamením pro Chizkijáše, jímž ho Bůh ujišťoval, že jej uzdraví z jeho smrtelné nemoci (2 Kr 20,8–11; sr. Iz 38,8). Josephus (*Ant.* 10. 29) se domníval, že schodiště králova paláce mohlo být postaveno jako sluneční hodiny, ale podrobnou rozpravu o celém tomto případu a jeho možných výkladech viz in C. F. Keil, *The Books of the Kings*, 1854, str. 463–465 a S. Iwry, „The Qumran Isaiah and the End of the Dial of Ahaz“, *BASOR* 147, 1957.

Toto slovo se nachází též v nadpiscích Ž 120–134 (KP stupně, EP pout). Tyto žalmy se prý zpívaly při velkých chrámových slavnostech, kdy poutníci vystupovali na horu Sijón (*ŽALMY).

Jednou se tento pojem vyskytuje i v NZ (1 Tm 3,13), kde ř. slovo označuje „dobře postavení“. Podle Armdta zde může jít o zvláštní výraz z mysteria, jež znamená „stupeň“ na cestě duše do nebe. J.D.D.

SCHRÁNA SMLOUVY Nazývá se rovněž „schrána Hospodinu smlouvy“ (Dt 10,8) a schrána svědeckví (*'ēdūt* = smluvní terminologie; *SVĚDECTVÍ). Pravoúhlá truhla (*'arōn*) vyrobená z akáciového dřeva, o rozměrech 2,5 x 1,5 x 1,5 lokte (tj. asi 1,22 m x 76 cm x 76 cm), byla celá potažena zlatem. Přenášela se na tyčích, vložených do kroužků ve čtyřech spodních rozích. Víko či „slitovnici“ tvořila zlatá deska, na jejichž koncích stáli proti sobě dva cherubové s roztaženými křídly.

Schrána sloužila

1. k úschově dvou desek s Desaterem (Ex 25,16.21; 40,20; Dt 10,1–5), nádoby s manou a Áronovy hole (Žd 9,4n).

2. jako místo setkávání ve vnitřní svatyni, kde Hospodin zjevoval svým služebníkům svou vůli (Mojžiš: Ex 25,22; 30,36; Áron: Lv 16,2; Jozue: Joz 7,6). Stala se symbolem Boží přítomnosti a vedla jeho vyvolené lid. Schránu vyrobil podle instrukcí daných Mojžišovi (Ex 25,8nn) Besaleel na Sinaji. Užívalo se jí k uložení psaného Zákona (Dt 31,9; Joz 24,26) a hrála důležitou roli při přechodu přes Jordán (Joz 3–4), pádu Jericha (Joz 6) a obřadu na hoře Ěbal, kde si lid připomínal smlouvu (Joz 8,30nn).

Z Gilgálu byla schrána přenesena do Bét-elu (Sd 2,1; 20,27), ale v době soudců ji přemístili do Šíla (1 S 1,3; 3,3), kde zůstala, dokud se jí nezmocnili Pelejtéjci v bitvě u Afeku (1 S 4). Poněvadž její přítom-

nost způsobila Pelištejcům sedmiměsíční mor, vrátili ji do Kirjat-jearimu, kde zůstala 20 let (1 S 5,1–7,2), snad s výjimkou jejího dočasného přesunutí do Saulova tábora u Bét-ávenu (1 S 14,18 – zde však LXX naznačuje, že původní čtení bylo pravděpodobně „eföd“).

David schránu umístil do stanu v Jeruzalémě (2 S 6) a nechtěl ji odtud odnést ani při Abšalomově vzpouře (2 S 15,24–29). Za vlády Šalomunovy byla obřadně instalována do jeruzalémského chrámu (1 Kr 8,1nn) a později byla do svatyně znovu uložena v rámci Jóšijášových reforem (2 Pa 35,3), kdy Jeremjáš očekával věk bez její přítomnosti (3,16). Předpokládá se, že se ztratila při vpádu Babylóňanů do Jeruzaléma r. 587 př. Kr. V druhém chrámu již žádná schrána nebyla (Josephus, BJ 5. 219).

Zlatem obložené dřevěné schrány či přenosné svatyně známe ze starověkého Blízkého východu již od doby před Mojžíšem. Schrána smlouvy byla však jedinečná, protože obsahovala desky smlouvy, tj. dokumenty ze „zákonnými ustanoveními“ (**edūt*). K.A.K.

SÍBA (hebr. *šibā'*, *šibā'* = stanoviště). Saulův sluha (2 S 6,2), který Davidovi představil Mefibóšeta, když chtěl uctít Jónatanovu památku. Když Mefibóšet dostal místo u dvora, byl Síba jmenován správcem Saulova majetku, uděleného Mefibóšetovi (2 S 9). Když David uprchl po Abšalomově vzpouře z Jeruzaléma, Síba mu přinesl jídlo a také křivě obvinil Mefibóšeta z toho, že krále opustil. David mu uvěřil a aniž by vyslechl druhou stranu, předal veškerý Mefibóšetův majetek Síbovi (2 S 16,1–4). Při Davidově návratu přispěchal Síba krále přivítat (2 S 19,7), ale později jeho zrada vyšla najevo. David, jenž se tak dostal do obtížné pozice, rozdělil majetek mezi Mefibóšeta a Síbu a zdá se, že s tím byl Mefibóšet spokojen (2 S 19,24–30). J.G.G.N.

SIBMA Město ukořistěné emorejskému králi Sichoнови a přidělené Rúbenovcům (*šibmā*, Joz 13,19,21). Je totožné se Sebámem, přičemž ke změně jména došlo pravděpodobně po jeho přestavbě (Nu 32,3,38). V době proroků Izajáše a Jeremjáše, kteří nařikali nad jeho zkázou, padlo do rukou Moábetů (Iz 16,8n; Jr 48,32). Původně šlo o pastvinu pro dobytek (Nu 32,4), později se však proslavilo vinnou révou a letním ovocem. Podle Jeronýma (*Comm. in Is.* 5) ležela asi 500 kroků od Chesbónu, takže může jít o dnešní Chirbet Karn el-Kibš, 5 km ZJZ. J.W.C.

SIDÍM, DOLINA SIDÍM (hebr. *siddím*, snad z chetejského *sijantas* = sůl). V Gn 14,3,10 údolí ztožňované se „Solným mořem“ a popisované jako „plné asfaltových studní“. Zde porazil Kedorlaómer a jeho V spojenci krále pěti jordánských měst. Byla to pravděpodobně úrodná, dobře zavlažovaná oblast, J od poloostrova Lisan, kterou později vlivem zemětřesení a následného poklesu skalního útvaru zaplavil J výběžek Mrtvého moře. Podle asfaltových produktů Mrtvého moře (s nimiž se lze setkat dodnes) ji Řekové nazývali *Asfaltitis*.

BIBLIOGRAFIE. J. P. Harland, „Sodom and Gomorrah“, BA 5, 1942, str. 17nn; 6, 1943, str. 41nn.

F.F.B.

SIDKIJÁŠ (hebr. *šidqijāhū* – *šidqijā* = Hospodin je [moje] spravedlnost; pouze v 1 Kr 22,11; Jr 27,12; 28,1; 29,3).

1. Jeden ze 400 dvorních proroků za *Achabovy vlády, který klamně předpověděl Achabovo vítězství nad Sýrií (1 Kr 22,1–12; 2 Pa 18,1–11). Když Mikajáš odhalil pravdu, Sidkijáš ho symbolicky označil za lháře tím, že jej uhodil do tváře (1 Kr 22,13–28; 2 Pa 18,12–27).

2. Falešný prorok mezi přesídlenci v Babylónu, jehož zavraždění Nebúkadnesarem předpověděl Jeremjáš (Jr 29,21–23).

3. Judský velmož, který za vlády Jójakína slyšel číst Jeremjášův svitek (Jr 36,11–13).

4. 21. a poslední judský král (asi 597–587 př. Kr.), třetí syn Jóšijáše (1 Pa 3,15). Na trůn ho místo *Jójakína, jeho synovce, dosadil Nebúkadnesar. Tehdy byl také na znamení podřízenosti Babylónu přejmenován (původně se jmenoval *Matanjáš; 2 Kr 24,17). Začal vládnout v 21 letech a kraloval 11 let (v. 18; 2 Pa 36,11).

Vzhledem k tomu, že přední občany odvlékli spolu s Jójakínem do zajetí (2 Kr 24,14–16), Sidkijáš zůstal odkázan na skupinu lidí, jejichž radu nedokázal odmítnout, což nakonec přivolovalo Hospodinův trest (Jr 24,8n; 29,16–19; Ez 11,14–21). Vzpouza v Babylónii kolem r. 594 př. Kr. (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, str. 102, Ez 11,21–24) přinesla Z vazalům příležitost zosnovat spiknutí s cílem vymanit se z útlu. Poslali do Judska, kde vše nasvědčovalo existenci protibabylónské frakce (Jr 28,1–10), prosbu o pomoc (27,3). Jeremjáš chápal babylónskou nadvládu jako ustanovenou Bohem (Jr 27; sr. 28,12–14). Sidkijáš navštívil Babylón r. 593 př. Kr., snad aby oslabil podezření ze svého podílu na spiknutí (Jr 51,59).

Sidkijáš se nakonec vzbouřil (2 Kr 24,20) a porušil smlouvu s Babylónem (Ez 17,12n). Pravděpodobně to souviselo s příchodem faraona Hofry (Apriés; Jr 44,30), o jehož pomoc, jak vyplývá z Lakišského dopisu 3, mohlo Judsko usilovat (*DOTT*, 214). R. 588 př. Kr. Nebúkadnesar se svým vojskem Judsko napadl a oblehl Jeruzalém. Po určité době sice na čas odcháhl, aby se utkal s blížícími se Egypťany (Jr 37,5), ale jak Jeremjáš předpověděl (vv. 6–10; 34,21n), později se opět vrátil. Když hlad ve městě dosáhl svého vrcholu, byla v červenci 586 prolomena hradba a Jeruzalém padl (2 Kr 25,3n; Jr 52,6n). Nebúkadnesar vyplnil a vypálil chrám a obyvatelstvo odvlék do zajetí (2 Kr 25,17–20). Sidkijáš uprchl směrem k Jordánu, kde ho zajali a odvedli do Nebúkadnesarova vojenského hlavního stanu v Rible. Tam mu Babylóňané před očima popravili jeho syny, potom jeho samotného oslepili a odvlékli s sebou do Babylónu (2 Kr 25,4–7; Jr 52,7–11). D.W.B.

SIDÓN (hebr. *šidón*, *šidōn*). Velké, opevněné město a přístav ve starověké *Fénicii (dnes pobřeží Libanonu). Sidón (dnešní Sajdá) měl dva paralelní přístavy a dělil se na Velký Sidón (Joz 11,8) a Malý Sidón.

Podle tradice byl Sidón prvním fénickým městem a stal se důležitou kennaanskou pevností (Gn 10,19; 1 Pa 1,13). Několik set let spadl pod 18.–19. dynastii eg. panovníků. S poklesem eg. vojenské moci se městský vladař Zimrida asi r. 1390 př. Kr. z nadvlády Egypta vymanol (*AMARNSKÉ DOPISY). Je možné, že

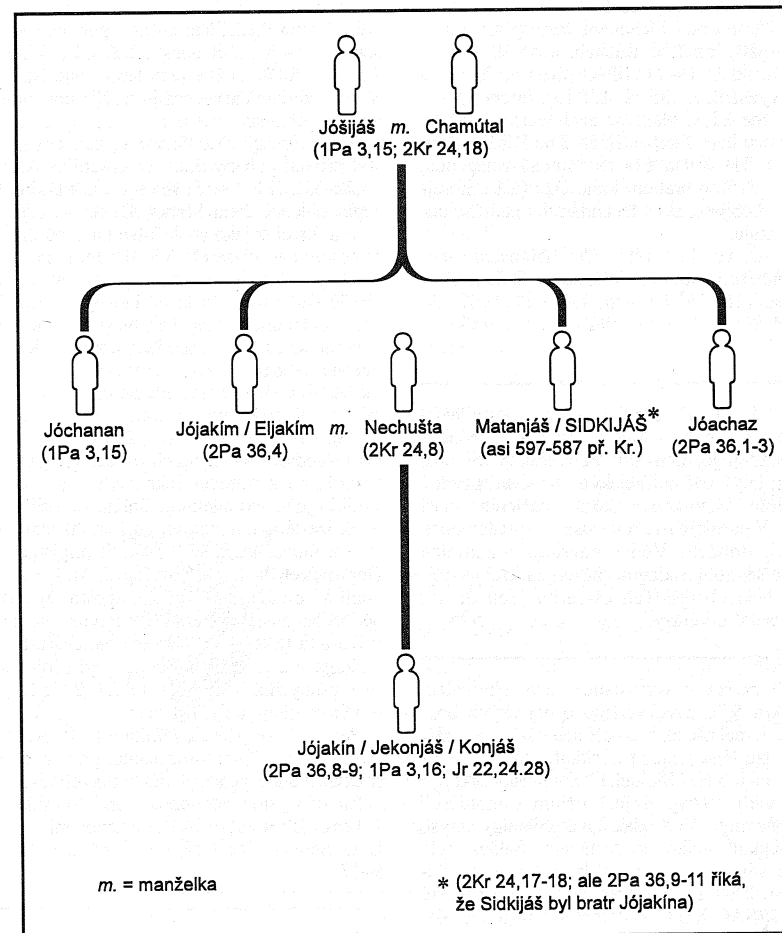
pokus přičlenit Dór k sidónskému území vedl k válce s Pelišteji, kteří asi r. 1150 př. Kr. Sidón vyplnili a jeho obyvatelé uprchli do Týru. Město však bylo natolik silné, že se mohlo postavit proti Izraeli (Sd 10,12), nicméně v době aktivní kolonizace podniklo zjevně neúspěšný pokus obsadit Lajiš v Horním Jordánu (Sd 18,7,27). Proti fénické expanzi se postavili také Asyřané, kteří za *Tiglat-pilesera I., asi r. 1110 př. Kr., začali na přístavech (včetně Sidónu) vymáhat tribut. Aššurnasirpal II. (kolem r. 880 př. Kr.) město prohlásil za vazalské a *Šalmaneser III. vytáhl r. 841 př. Kr. s cílem získat tribut z Týru, Sidónu a Izraele (*JENŮ), což nechal vyobrazit na chrámové bráně v Balavátu (nyní uloženo v BM). Asyřané požadovali stále víc, až se Sidónané vzbouřili. Tiglat-pileser III. dobyl v letech 739–738 Týr a snad i Sidón (H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 269 uvádí, že Za 9,2 se vztahuje k této době). Když Sancherib vytáhl k útoku, který předpověděl Izajáš (23,2–12), Lulí uprchl a zemřel v exilu. Po dobytí Velkého a Malého Sidónu jej nahradil Etba'al (Tuba'lu).

Po Sancheribově smrti se Sidón vzbouřil ještě jednou, ale do města vtrhl Esarchaddón, zabil panovníka Abdi-milkuttiho, vyplnil přístav a obyvatele Sidónu

přesídlil do Kar-Esarchaddónu. Odsunuté obyvatelstvo nahradil vězni z Élamu a Babylónie.

Díky slábnoucí asyrské moci Sidón znovu obnovil svoji nezávislost, ale asi r. 587 př. Kr. ho oblehl a dobyl Nebúkadnesar, což předpověděl Jeremjáš (25,22; 27,3; 47,4). Za Peršanů odtud vyplouvala většina perského loďstva (sr. Za 9,2). Asi r. 350 př. Kr., za Tabnita II. (Tannés), vedl Sidón vzpouru Fénicie a Kypru proti Artaxerxovi III. (Ochos). Město bylo zradou dobyt, zahynulo zde 40 000 lidí a ti, kteří přežili, zapálili město i loďstvo. Opevnění pak již nikdy nebylo obnoveno. Za Stratóna II. se Sidón bez odporu vzdal Alexandru Velikému a pomohl mu při obléhání Týru.

Za Antiocha III. představoval Sidón prosperující část Ptolemaiovského království. Později přešel do rukou Seleukovců a potom Římanů, kteří městu udělili místní autonomii. Po celou jeho historii sloužil jako hlavní svatyně chrám Ešmúna, boha uzdravení. Je proto příznačné, že právě v oblasti Sidónu Kristus uzdravil dceru syrofénické ženy (Mk 7,24–31; sr. Mt 11,21). Jeho učení naslouchalo mnoho Sidónanů (Mk 3,8; L 6,17; 10,13n). Zástupce Sidónu přijal v Caesareji Herodes Agrippa I. (Sk 12,20) a Pavel v Sidónu navštívil své přátele po cestě do Říma (Sk 27,3). Oby-



Výklad Sidkijášova rodu.

vatelé Sidónu, známého střediska filozofie, byli převážně Řekové (sr. Mk 7,26). Na mnoha mincích nacházíme nápisy sidónských vládců a mezi nálezy z této oblasti existují i památky ze střední doby bronzové a doby pozdější, Ešmunazarův sarkofág s nápisy (asi 300 př. Kr.) a budovy v oblasti přístavu z NZ dob (A. Poidebard a J. Lauffray, *Sidon*, 1951). O fénických nápisech ze Sidónu pojednává G. A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 1903, str. 26–43, 401–403. D.J.W.

SÍCHON Emorejský král (13. stol. př. Kr.), jenž sídlil v *Chešbónu. Podle Nu 21,26–30 a Jr 48,45 Síchon porazil Moabce a zabral jejich území na J až k řece Arnónu. K jeho vazalům patřilo pět midjánských knížat (Joz 13,21). Panoval nad územím od Arnónu směrem na S k Jaboku a od Jordánu (Z) k poušti na V (Nu 21,24; Sd 11,22). Joz 12,3 a 13,27 nasvědčují tomu, že je S od Jaboku rozšířil až ke Kineretskému moři. Mojžiš vyslal k Síchonovi posly s žádostí, aby Izraelcům dovolil projít přes jeho království (Nu 21,21n; Dt 2,26–28). Když odmítl, Izraelci ho u Jahsy porazili, zabili a obsadili jeho území (Nu 21,21–32), na němž se pak usadili Rúbenovci a Gádovci (Nu 32,33–38; Joz 13,10). V další historii Izraele se vítězství nad Síchonem často připomínalo (Dt 31,4, Mojžiš; Joz 2,10, Rachab; Joz 9,10, obyvatelé Gibeónu; Sd 11,19–21, Jiřtách; Neh 9,22, lévíjci v modlitbě vyznání; Ž 135,11; 136,19). Jméno tohoto krále, který zde kdysi vládl, se zachovalo v arabské podobě v názvu hory Džebel Šihán, J od Díbánu (biblický Dibon). TB *Nidda* 61a zaznamenává legendu, podle níž byl Síchon bratrem krále Óga (též Emorejce) a synem Achijáše, syna legendárního padlého anděla Šamchazaje.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, str. 588–591, 691–693; A. Musil, *Arabia Petraea*, 1. *Moab*, 1907, str. 375–376; M. Noth, *ZAW* 58, 1940, str. 161–189.

J.T.

SIKLAG V Joz 15,31 se objevuje jako město ležící na edómském pomezí v J Judsku. Případl Šimeónovců, ale později jej uchvátili Pelištejci. V Siklagu vládl David, když byl pelištejským vazalem, později se mu podařilo město získat a začlenit do své vlastní říše. V judských rukou zůstal v předexilních i poexilních dobách. Vědci navrhuji minimálně 4 místa, kde se mohl Siklag nacházet, z nichž je zřejmě nejpravděpodobnější Tell eš-Ser'i'a (Tell Sera'), asi 25 km na JV od Gázy. D.F.P.

SIKÚT *MT sikkút* = svatostánek (jako ekvivalent *sukka*) v Am 5,26 a ve verších o asyrských božstvech, která Izrael přejal. Neznělé souhlásky jsou *skkt mlkkm*, což lze lépe přeložit „Sakkut, tvůj král“ než LXX „svatostánek tvého Molocha“. Souhlásky *skkt* byly vokalizovány *sikkút*, zřejmě užitím samohlásek z *sikkús* = ohavnost. Verš však dává přijatelný smysl, čteme-li „Sakkut“ místo „svatostánek“. Sakkut bylo jméno boha války, Slunce a světla, Adrameleka Satumského (sr. 2 Kr 17,31 Adramelek), známého také jako Ninurta (SAG.KUT). Alternativními jmény planety jsou Kajmanu nebo Kijún. Am 5,26 ba se tedy měl překládat: „Poneste Sikúta, svého krále, Kijúna,

hvězdu svého boha, své obrazy, které jste si udělali...“ Jiní však tuto „astrální“ interpretaci považují za nepravděpodobnou a následují LXX, když Sikút vzta-hují k svatostánkům a Kijún překládají jako podstavec (-vce), přičemž tento výklad opírají o sádokovské dílo z 1. stol. př. Kr. (*REMFAN) J.A.T.

SÍLA SZ výraz je *hajil* = schopnost, užitečnost; obvykle zahrnuje morální hodnotu (Rt 3,11; Pf 12,4; 31,10; *'ešet hajil* = statečná žena, sr. Pf 31,29; *'asá hajil* = věst si statečně).

1. V NZ ř. *aretē* znamená výtečnost osoby nebo věci. Homér užívá slova zejména o lidských kvalitách (sr. Fp 4,8). V LXX je ekvivalentem hebr. *hōd*, velebnost (Boží, Abk 3,3) a *t'hillā*, čest, chvályhodnost (Lz 42,12; 43,21; citováno v 1 Pt 2,9)

2. *dynamis* = síla, moc (Mk 5,30; L 6,19; 8,46), objevuje se v souvislosti s uzdravující mocí našeho Pána. Výraz je obvykle překládán jako „síla“ (2 K 12,9; Žd 11,11). D.O.S.

SILAS Přední člen křesťanského sboru v Jeruzalémě, který měl také prorocké dary (Sk 15,22.32). Silas by mohlo být semitské jméno, snad š' *'ilā*, aram. podoba jména Saul. Přes určitou pochybnost je možná souvislost s lat. „Silvanus“ (2 K 1,19; 1 Te 1,1; 2 Te 1,1; 1 Pt 5,12), což je pravděpodobně lat. tvar jména Silas, i když může rovněž jít o příjmení, zvolené kvůli jeho podobnosti.

Jeruzalémský sbor Silase vyslal, aby do obecnosti přivítal pohany, kteří se obrátili v Antiochii (Sk 15,22–35). Když se Pavel a Barnabáš dostali do rozepře ohledně Jana Marka, Barnabáš odešel s Markem a Pavel si jako společníka na svou druhou misi-jní cestu vzal Silase (15,36–41). Je možné, že jedním z důvodů této volby bylo jeho římské občanství (16,37–39) a pro Pavla mohlo být užitečné i to, že patřil k členům jeruzalémského sboru. Zdá se, že Silas nahradil spíše Marka než Barnabáše. Nikde se o něm obecně nehovoří jako o apoštolovi (sr. Barnabáš ve Sk 14,14) a zřejmě zaujímal podřízené postavení. Marek byl předtím „pomocníkem“ (*hypēretēs*) apoštolů (13,5), což může znamenat, že měl podobnou funkci jako sluhové v synagogách (L 4,20), pečoval o Pisma a možná i o katechetické svitky, z nichž později vzniklo jeho Evangelium. Pokud měl Silas podobný úkol, lze lépe porozumět, proč mohl plnit stejnou literární úlohu, která se v Listech připisuje Silvanovi. Doprovozel Pavla na cestě Sýrii, Malou Asii, Makedonii a Tesalonikou. Když se apoštol vypravil do Athén, Silas zůstal v Beroji a k Pavlovi se pak připojil v Korintu (Sk 16–18). O jeho tamější práci se Pavel zmiňuje v 2 K 1,19. S Pavlem byl spojován v dopisech psaných z Korintu (1 Te 1,1; 2 Te 1,1) a dále se o něm zmiňuje až 1. list Petřův.

Petr říká, že píše *dia Silvanú* (1 Pt 5,12). To poukazuje na jeho literární metodu, pravděpodobně charakterizovanou značnou dávkou svobody. To by vysvětlovalo jistou podobnost mezi formulacemi 1 Pt, 1 Te a 2 Te a apoštolského ustanovení ze Sk 15. Viz E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, str. 9–17. R.E.N.

SILOE Jedním z hlavních zdrojů vody pro Jeruzalém byl pramen Gichón pod Studničnou bránou (Neh

3,15) a na VJV města. Napájel vodou otevřený kanál, jímž voda pomalu stékala podél JV svahů, nazývaných *šilōah* = odesílatel (LXX *Silōam*, Iz 8,6). Kanál vedl těmi místy, kde byl později postaven „druhý vododod“ (Wilson), který se na každých 300 m svažoval o pouhých 5 cm a ústil do Dolního či Starého rybníka (dnešní *Birket el-Chanra*) na konci údolí mezi svahy JV a JZ kopců. Vedl tedy pod „vodojemem“ (Neh 3,15) a zavlažoval „královsku zahradu“ na přilehlých svazích.

Tento Starý rybník byl pravděpodobně „rybník Siloe“, v němž se v NZ dobách omyvali nemocní i zdraví lidé (J 9,7–11). „Věž v Siloe“, která spadla a zabila 18 osob – o tomto neštěstí lidé v Kristově době dobře věděli (L 13,4) – se zřejmě nacházela na Ofelském pahorku nad rybníkem, který byl podle Josepha (BJ 5. 145) blízko ohybu staré hradby pod Oflesem (Ofelem). Podle Talmudu (*Sukkót* 4. 9) se při slavnosti stánků voda z rybníka Siloe nabírala do zlaté nádoby a pak se v průvodu nesla do chrámu. I když jsou zde patrné stopy Herodových lázní a otevřené nádrže (asi 18 x 5 m, se schody na Z straně), nelze s jistotou říci, že jde právě o tento rybník. Podle jedné z teorií se „Siloe“ nazývala část města kolem Horního rybníka (*Ajn Silwān*) ve výšce 100 m a Dolní byl rybník královský (Neh 2,14) nebo Dolní Gichón.

Když za Chizkijáše hrozil vpád asyrského vojska vedený Sancheribem, „zasyпали všechny prameny“, tj. všechny říčky a postranní kanály vedoucí dolů do Kidrónského „potoka, který protékal středem země“ (2 Pa 32,4). Stopy kanálů zahrazených asi v této době objevila Parkerova expedice. Král pak odvedl vody Gichónu tunelem do horní cisterny či nádrže (běžný způsob skladování vody) na Z straně města Davidova. Ben Sira vypráví, že „Chizkijáš opevnil své město a zavedl do jeho středu vodu. Zeleznými nástroji dal prokopat skálu a vybudovat nádrže na vodu“ (Sir 48,17–19). Je jasné, že Chizkijáš nový zdroj vody chránil hradbou (2 Pa 32,30). Možná, že o vykopání této nádrže se zmiňuje Izajáš (22,11).

R. 1880 objevili chlapi koupající se v horním rybníku (nazývaném též *birket silwān*), v tunelu, ve vzdálenosti asi 5 m, nápis, jenž se nyní nachází v Istanbulu (*PSAN) a obsahuje tento text: „...Proražení: A taková byla událost proražení: Když ještě... (kopající zdvihali) motyku jeden proti druhému a když byly ještě tři lokty k proražení, bylo slyšet hlas, (jak) jeden volal na druhého, neboť byla skulina (?) ve skále

zprava i zleva. A v den proražení kopali raziči jeden proti druhému, motyka proti motyce, a pak proudila voda od výtoků do rybníka, tisíce dvě sté loktů (daleko), a sto loktů byla výška skály nad hlavou razičů“ (D. J. Wiseman, *IBA*, str. 61–64).

Když archeologové tento pozoruhodný judský stavitelský počín odkryli, našli zde stopy po motykách, jejichž pomocí došlo uprostřed díla ke spojení. Tunel měří 540 m (nebo 643 m) a klikatí se, aby nedošlo k sesuvu stavby či skály, příp. aby bylo možné využít trhlínu ve skále. Vzdušnou čarou měří 332 m. Je asi 2 m vysoký a místy jen 50 cm široký. Moderní zástavba dnes archeologům znemožňuje ověřit, zda je horní rybník skutečně Chizkijášovou „nádrží“ (*b're-kā*) nebo jestli z ní voda přetékala přímo do spodní nádrže. Tato nádrž se patrně nejdříve nacházela pod zemí, ale později se skalní zastřešení sesulo nebo je někdo vytěžil.

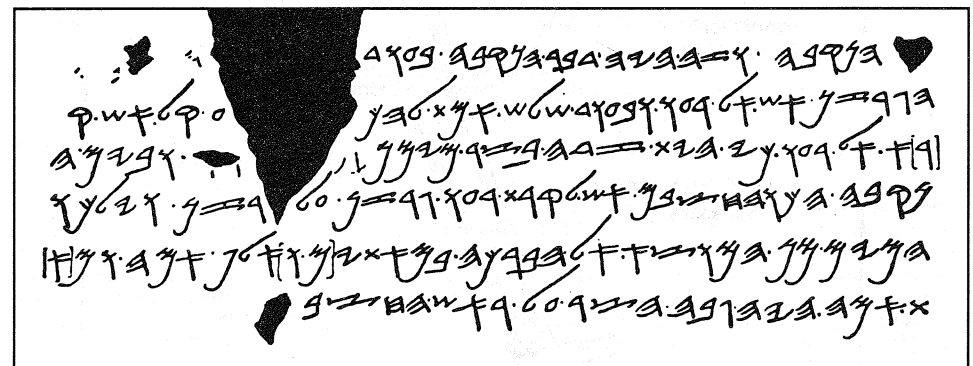
Chizkijášův tunel vede od Gichónského pramene na dno štol. Ta se napojuje na šikmý tunel, který vyústil na určitém místě v Jebúsejském městě. Tento systém sestávající ze štol a tunelu postavili Jebúsejci s cílem získat bezpečný zdroj vody a představuje možná „stoku“ nebo „vodní stolu“ (*šinnór*), kudy vyšplhali Davidovi muži, aby město dobyli (2 S 5,8).

Pod dnešní vesnicí Siloe (Silvān, poprvé zmiňovaná r. 1697) na V srázu naproti hoře Ofel se dochovala řada hrobů vytesaných ve skále. Byly připraveny pro pohřbení „faraony dcery“ a pro vysoké úředníky a šlechtice judského království. Na jednom z nich čteme hebr. nápis, epitaf královského správce, pravděpodobně Šebny, kterého napomínal Izajáš (22,15n). Viz *IBA*, str. 59; *IEJ* 3, 1953, str. 137–152; K. M. Kenyonová, *Digging Up Jerusalem*, 1974, str. 153–159.

BIBLIOGRAFIE. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; D. Ussishkin, „The Original Length of the Siloam Tunnel“, *Levant* 8, 1976, str. 82–95; J. Wilkinson, „The Pool of Siloam“, *Levant* 10, 1978, str. 116–125. D.J.W.

SIMEON

1. Spravedlivý a zbožný muž z Jeruzaléma, který vyhlížel „potěšení Izraele“ (L 2,25–35). Nelze ho ztotožňovat s rabinem Šimonem ben Hillelem. Byl jedním z těch, kdo nepfestali očekávat Mesiášův příchod.



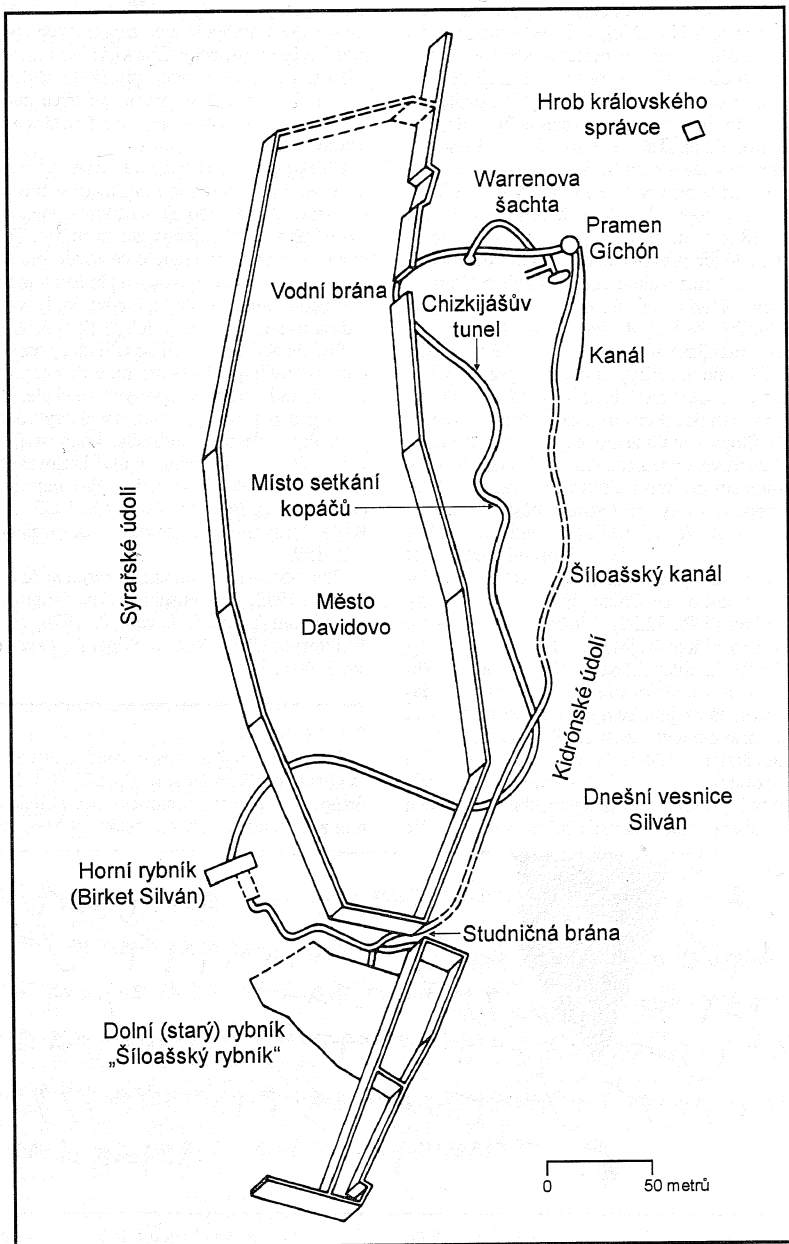
Faksimile nápisu nalezeného v tunelu v Siloe. Popisuje, jak se kopáči, kteří začali každý na opačném konci, nakonec setkali. Starohebrejské písmo potvrzuje správnost datace do doby Chizkijášova povstání. Jeruzalém. Délka 75 cm. Asi z r. 710 př. Kr.

Bůh mu přímo zjevil, že nezemře, dokud Mesiáš ne spatří na vlastní oči. Když přišel čas, aby rodiče s Ježíšem předstoupili před Hospodina, Duch vedl do chrámu i Simeona. Při pohledu na Ježíše zazněl z jeho úst chvalozpěv, známý dnes jako *Nunc dimittis. Věděl, že Mesiáš vyvíší Izrael v očích pohanů. Dále Simeon promluvil k překvapené Marii a řekl jí o Kristově úloze v Izraeli. Měl se stát kamenem, který někomu přivodí pád a jiné pozvedne, a znamením, na něž mnozí nebudou dbát a vzepřou se mu (34). Ona sama zakusí při pohledu na jeho život a smrt vel-

ké utrpení a její syn odhalí nejnvtřnější myšlenky lidí (35). Když Simeon vydal své svědectví o Kristu, tiše ustoupil do pozadí.

2. Učedník z Antiochie s darem prorocství a vyučování, jeden z těch, kdo Pavla a Barnabáše připravili na jejich první misijní cestu (Sk 13,1n). Jeho přízvisko „Černý“ naznačuje, že byl Afričan, ale nepodařilo se dokázat, zda jde o Šimona z Kyrény (L 23,26 atd.).

R.E.N.



Plán okolí Siloe, zahrnující rybníky a kanály, které přiváděly vodu do Jeruzaléma.

SÍN

1. Egypt. *sínw*, *swn* = pevnost je později spojováno s eg. *sim* = hlína, bláto, odtud pak je jeho ř. název Pelúsius = blátivé město. Pevnostní město, dnešní Tell Farama, ležící na mořském pobřeží asi 32 km JV od Port Saidu; klíčový obranný bod proti vpádům z V přes Palestinu. (Viz Ez 30,15n.) O jménu Sín viz Gardiner, *JEa* 5, 1918, str. 253–254. K.A.K.

2. Hebr. *šin*. Název, jímž se označuje Sínajská poušť nedaleko hranic Kenaanu, kterou Izraelci přešli na své cestě z Egypta (Nu 13,21). Jde o rozsáhlou oblast mezi tábořištěm Izraelců v oáze Kádeš-barneji v SV Sínaji a Svahem štírů, který tvoří hranici mezi Edómem a územím kmene Juda (Joz 15,1–4; sr. Nu 34,1–5). Na J od ní leží Páranská poušť, ačkoli Kádeš se snad začleňoval do obou území. Tyto dvě pouště spadají pod širší označení *Negeb.

3. Poušť, po níž Izraelci putovali mezi Élímem a horou Sínaj (Ex 16,1; 17,1; Nu 33,11n). Obvykle se ztotožňuje s Debbet er-Ramle, písčným krajem obklopujícím Džebel et-Tih na JZ Sínajského poloostrova, avšak jinou navrhovanou lokalitou je pobřežní rovina el-Marcha. Poněvadž určení její polohy závisí na přesném stanovení polohy hory Sínaj, k němuž se zatím nedospělo, nelze zjistit, o jakou oblast zde přesně jde.

BIBLIOGRAFIE. C. L. Woolley a T. E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936. J.M.H.

SÍŇANJ, HORA

I. Poloha

Není přesně známo, kde se tato hora nachází. Různí badatelé považují za horu Sínaj tyto hory: Džebel Músa, Ras es-Safsafa, Džebel Serbál a horu blízko al-Chróbu. Počátky tradice, hovořící ve prospěch Džebel Serbálu sahají až k Eusebiovi, zatímco tradice ve prospěch Džebel Músa pouze k Justinianovi. Vzhledem ke skutečnostem vyplývajícím z polohy Džebel Músa (u jejího úpatí není žádná poušť) je nepravděpodobné, že by právě tato byla horou smlouvy. Kdysi široce přijímaný názor A. Musila, že horou Sínaj je vulkanická hora blízko al-Chróbu, již mezi vědci ztratil zastánce, protože znemožňuje rekonstrukci trasy vyjítí do Ex 19 vkládá především vlastní vysvětlení. Moderní pokusy ztotožnit horu Sínaj s vulkanickými horami na V od Akabského zálivu jsou natolik nejisté, že z nich nelze vyvodit mnoho. Zůstávají pak dvě možnosti: Džebel Músa a Ras es-Safsafa. Tyto dvě hory se nacházejí na krátkém žulovém hřbetu, který se táhne asi 4 km od SZ na JV. Ras es-Safsafa (1 993 m) se tyčí na S konci a Džebel Músa (2 244 m) na J konci. Tradice a většina dnešních badatelů považuje za horu Sínaj Džebel Músa. Nicméně někteří vědci jako horu smlouvy označují Ras es-Safsafa, protože u jeho úpatí je dost rozlehlá rovina, na níž by mohli tábořit všichni putující Izraelci (sr. Ex 20,18: „zůstal stát opodál“). Avšak tradice ve prospěch Džebel Músa je natolik stará (asi 1 500 let) a žulové útvary natolik velkolepé, že docela dobře může jít o horu Sínaj. Navíc několik zastávek po cestě k hoře podporuje tentýž závěr.

II. Ve Starém zákoně

Hora Sínaj je ve SZ nazývána také Choréb. Když Izraelci přešli přes Maru a Élim, dorazili ve třetím mě-

síci po svém odchodu z Egypta k hoře Sínaj (Ex 19,1) a utábořili se u jejího úpatí na rovině, z níž bylo vidět na její vrchol (Ex 19,16.18.20). Na této hoře se Mojžíšovi zjevil Hospodin a dal mu Desatero přikázání a další zákony. Smlouva, kterou zde Bůh uzavřel se svým lidem, hrála velkou roli při spojování jednotlivých kmenů a utváření jednotného národa, který měl sloužit Bohu. Přestože někteří současní badatelé pravdivost tohoto podání popírají, že Sd 5,5 jasně vyplývá, že sínajská tradice je velice starou součástí víry Izraelců. Význačná role hory Sínaj ve SZ a silná tradice, která se k ní váže, představují jasný důkaz ve prospěch historické věrnosti tohoto záznamu (*EXODUS).

Na úpatí Džebel Músa stojí klášter sv. Kateřiny. Právě zde Tischendorf objevil slavný uciální rukopis řecké Bible z 4. stol., nazývaný Sínajský kodex. V knihovně sv. Kateřiny jsou starověké rukopisy v řečtině, arabštině, etiopštině a syrštině (mnohé z nich byly zpřístupněny prostřednictvím mikrofilmů).

BIBLIOGRAFIE. B. Rothenberg: *God's Wilderness*, 1961; W. Beyerlin: *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; B. Zuber: *Vier Studien zu den Ursprungen Israels*, 1976, str. 16–49. F.C.F.

III. V Novém zákoně

1. Ve své poslední řeči před umučením se Štěpán o hoře Sínaj zmínil dvakrát, a sice v souvislosti Božím zjevením se Mojžíšovi v hořicím keři (Sk 7,30.38; v Ex 3,1nn je užito synonyma Choréb). Štěpán svým žalobcům připomíná, že i pohanské místo jako hora Sínaj v SZ Arábii se stalo svatým, protože se tam Bůh zjevil – nebyl omezen jen na území Židů.

2. V Ga 4,21–31 užívá Pavel alegorie, kdy Izrael ztotožňuje s otrokyní Hagarou (Gn 16,15; 21,2,9) a pak s horou Sínaj „v Arábii“ (tj. v neplodné pouštní oblasti). Hagar symbolicky znázorňuje stav vně smlouvy zaslíbení a Sínaj stav v područí Mojžíšova zákona. Spolu pak představují „nynější Jeruzalém“, tj. judaismus, který je otročením (zákonu a jeho nesnesitelnému břemeni farizejských dodatků, a také Římanům). Naproti tomu „budoucí Jeruzalém“ je „svoobodný“ a je „naši matkou“, matkou všech, kdo jsou křesťany, tj. „dětni zaslíbení jako Izák“.

3. V Zd 12,19–29 sice hora Sínaj není uvedena přímo, ale symbolizuje zde starou smlouvu a je postavena do protikladu s horou Sijón, která představuje nabídku evangelia v nové smlouvě. Bázeň vzbuzující úkazy na hoře Sínaj při předávání Zákona jsou zapsány v Ex 19,16–19; 20,18–21; Dt 4,11n a čtenář je upozorňován, že odmítnutí evangelia a jeho výsad přináší ještě hrůznější soud, než byl nad těmi, kdo neposlouchali Zákon.

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, *NIDNT* 3, str. 1013–1015; E. Löhse, *TDNT* 7, str. 282–287. N.H.

SÍŇANÉ, ZEMĚ SÍŇANŮ

1. Hebr. *sínim*. Vzdálená země, odkud se lid vrátí (Iz 49,12), uváděná spolu se severem i západem, takže mohla být daleko na J nebo na V (LXX „země Peršanů“). Vědci hledali její vztah s antickou Sinae (Čína), ale není pravděpodobné, že by Židé v této době žili na tak vzdáleném místě. Proto někteří badatelé předpokládají, že jde o Sín (Pelúsius, Ez 30,15) nebo o Sín na Sínaji (Ex 16,1). Nejpravděpodobnější se zdá být její ztotožnění se *Sevěnou z Ez 29,10; 30,6 na vzdálené J hranici Egypta. Jedná se o eg. *swn* = trh, koptsky *Suan*, dnešní 'Aswān. Židovské společenství,

keré zde v 5. stol. př. Kr. žilo, po sobě zanechalo mnoho aram. papýrů, kde se toto místní jméno píše *swn*. „Od Migdólu po Sevénu“ vymezuje vzdálenost z jednoho konce Egypta na druhý. Sevěna, ležící na prvním nilském kataraktu, byla pevností a základnou výprav do Núbie (Kúš), konečnou stanicí říční dopravy a zdrojem červené žuly pro monumentální stavby (syenit). Kumránský rukopis knihy Izajáš (Iz 49,12) napovídá, že namísto *sinim* má být „Sihané“ (Iz 49,12); LXX má v Ez 30,16 *Syene* místo *Sin*.

2. Sihané (hebr. *sin*) byl kenaanský národ (Gn 10,17; 1 Pa 1,15), sídlící zřejmě v oblasti poblíž Arky na libanónském pobřeží, uváděné v textech z *Mari a možná *Eby. Jméno se dochovalo v místním názvu Nahr as-Sinn a jde o ugarit. *sjn* a akkad. *sjanu*.

BIBLIOGRAFIE. E. G. Kraeling, *BA* 15, 1952, str. 50–68; *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, str. 21. D.J.W.

SÍON Synonymum k hoře Chermón nebo její části (Dt 4,48). Patrně se jedná o jiný tvar jména „Sirjón“ (Dt 3,9); Pešitta zde skutečně čte „Sirjón“, viz pozn. v EP. Nelze směřovat se slovem Sijón. J.D.D.

SÍOR Město uvedené v Joz 15,54, které se nacházelo v Judském pohoří SV od Chebrónu a připadlo Juděcům. Dnešní Si'ir (*SÁIR). J.D.D.

SIPÓR (hebr. *šippôr*, *šippôr* = ptáček, snad vrabec). Otec moábského krále Baláka, který chtěl přimět Bileáma, aby proklel Izrael (Nu 22,2.4.10.16; 23,18; Joz 24,9; Sd 11,25). Někteří se domnívají, že jeho jméno souvisí s totisemem. J.G.G.N.

SIPORA Dcera midjánského kněze Jitra a manželka *Mojžíše. Otevřeně nesouhlasila s obřezáním jejich druhého syna Geršóna, ale když byl kvůli nesplnění této povinnosti ohrožen Mojžíšův život, pocítila povinnost ji sama vykonat (Ex 4,24–26). M.A.M.

SÍRA (hebr. *gopřit*, ř. *theon* = sulfur), žlutý krystalický nerost s léčivými a dezinfekčními vlastnostmi, vyskytující se v oblastech se sopečnou činností, např. v údolí Mrtvého moře (sr. Gn 19,24);

Prvek na vzduchu snadno hoří, a proto je v Bibli spojován s ohněm (např. Gn 19,24; Ž 11,6; Ez 38,22; L 17,29; Zj 9,17n; 14,10; 19,20; 20,10; 21,8). Objevuje se v obrazech planoucího Božího hněvu (Iz 30,33; 34,9; Zj 14,10). Nehostinnost prostředí jejich nalezišť v přírodě vedla k tomu, že se tímto pojmem vyjadřovala neplodnost země (Dt 29,23; Jb 18,15). Tento chemický prvek starověký svět dobře znal, což potvrzují akkadská, aramejská a arabská slova příbuzná s *gopřit* a *theon*, která nacházíme u Homéra a běžně se vyskytují v LXX jako překlad *gopřit*.

BIBLIOGRAFIE. R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, str. 38–39; *KB* 3, str. 193. T.C.M.

SIRJÓN (hebr. *širjôn*). Kenaanský název hory *Chermón, jehož v Bibli užívají Sidónané (Dt 3,9; sr. Ž 29,6). V ugaritských textech se vyskytuje ve tvaru

šrjn. Viz C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965, str. 495. (*SÍON.) T.C.M.

SIROTEK (hebr. *jātom*; ř. *orfanos*). Péče o osiřelé byla od nejstarších dob předmětem zájmu Izraelců i okolních národů. Smluvní zákoník (Ex 22,22) a zejména deuteronomistické zákony všemožně usilovaly o jejich blaho (Dt 16,11.14; 24,17), chránily jejich dědičná práva a umožňovaly jim účastnit se každoročních velkých slavností a mít podíl na desátcích z úrody (Dt 26,12). Kromě toho je zde výslovně řečeno, že Hospodin sirotky ochraňuje (Dt 10,18), a že ty, kdo je utlačují, čeká trest (Dt 27,19; sr. Mal 3,5).

Mnohé sirotky sice podporovali příbuzní a přátelé (Jb 29,12; 31,17), ale obecně se ustanovení zákoníků neplnila, o čemž svědčí obvinění a bédování u proroků, v žalmech a knize Jób. „Sirotka v vdovu,“ říká Ezechiel (22,7) o Jeruzalému, „v tobě utiskují.“ Sirotkům, tvrdí prorok, je upírána spravedlnost; octli se v žalostném stavu, protože je druzí okradají a zabíjejí (Jb 24,3.9; Ž 94,6; Iz 1,23; 10,2; Jr 5,28), což ještě zvýrazňuje žalmistova slova určená svěvolníkům: „Jeho synové ať sirotky se stanou...!“ (109,9).

Bůh však o sirotky zvláštním způsobem pečuje (Ž 10,18; 68,6; 146,9; Oz 14,3; sr. J 14,18), zejména když bezvýsledně hledají pomoc u lidí (sr. Ž 27,10).

Jediné místo v NZ, kde se uvedené slovo vyskytuje, hovoří o tom, že nedílnou součástí pravého křesťanství je navštěvování „vdov a sirotek v jejich soužení...“ (Jk 1,27).

BIBLIOGRAFIE. J. Pridmore, *NIDNTT* 2, str. 737n; H. Seesemann, *TDNT* 5, str. 487n. J.D.D.

SÍSERA (*sís*ra*), nesemitské, snad illyrské jméno).

1. Velitel *Jabinova vojska (Sd 4,2nn) a možná nevýznamný král v Charósetu pronarodů, (pravděpodobně dnešní Tell el-'Amr, 19 km SZ od Megidda), což bylo strategicky výhodné místo pro umístění 900 Jabinových vozů. O jeho významné roli válečníka v boji proti Debóře a Bárakovi svědčí skutečnost, že mu biblický zápis věnuje více pozornosti než jeho pánu Jabinovi (o němž se v Sd 5 vůbec nehovoří). Když utrpěl zdrcující porážku u hory Tabor, utekl a nalezl útočiště u *Jael, která ho obelstila a zabila (Sd 4,15–21; 5,24–27). Viz A. E. Cundall, *Judges and Ruth, TOTC*, 1968, str. 81–100.

2. „Synové Siserovi“ – označení skupiny chrámových sluhů cizího původu, kteří se r. 537 př. Kr. vrátili se Zerubábelem ze zajetí (Ezd 2,53; Neh 7,55).

A.E.C.

SÍTĚ Jako síť se v Bibli označují rybářské nebo lovecké nástroje spletené z provazů. Ve SZ se výrazem „sít“ překládají slova, jež pocházejí ze čtyř hebr. kořenů.

I. Síť jako rybářské a lovecké nástroje

1. *Rešeť* (z *rs* = vzít) je síť na chytání ptáků (Př 1,17) nebo vodních živočichů (Ez 32,3). Často se užívá i obrazně, kdy označuje spiknutí zlých mužů (např. Ž 9,16, nastražená na nohy) nebo Boží soudy (např. Ez 12,13, hozená na kořist).

2. *herem* = dřevy. Jde o velkou síť, kterou lze sušit rozloženou na pobřeží (Ez 26,5). Metaforicky označuje srdce zlé ženy (Kaz 7,6), Boží soud nad faraonem (Ez 32,3), kruté lidi (Mi 7,2) a kaldejskou vojen-

skou moc (Abk 1,15).

3. Z kořene *šúd* = lovit pocházejí výrazy *m*šúdā* = rybářská síť (Kaz 9,12), *m*šúd* a *m*šúdā*, jimiž jsou označeny Boží soudy (Jb 19,6, obklopující kořist; Ž 66,11), a *māšōd* (Př 12,12), které zřejmě znamená „past na zlé muže“.

4. Z kořene *kmr* = překonat, pokrýt (v arabštině) se odvozují hebr. pojmy *mikmōret* = síť, kterou na vodě rozprostírali eg. rybáři (Iz 19,8), *mikmeret* = síť symbolizující v Abk 1,15 kaldejské vojsko, *mikmōr* = síť k lovu antilop (Iz 51,20) a *mikmār*, jenž obrazně označuje spiknutí svěvolníků (Ž 141,10). V NZ se jako „sít“ překládají tři ř. slova.

5. Z *diktyō* (= chytat do sítě) je odvozeno *dikyon*, nejběžnější a nejobecnější výraz pro síť. Tento typ sítě užívali Ježíšovi učedníci (Mt 4,20n). Do vody se spouštěla (L 5,4) nebo házela (J 21,6) a vyprazdňovala se do lodí (L 5,7), anebo se vytahovala na břeh (J 21,8).

6. Z *amfiballō* = rozhazovat vzniklo *amfiblēstron* = vrhací síť, kterou rovněž používali Ježíšovi učedníci (Mt 4,18).

7. Ze *sassō* = plnit pochází *sagēnē* = vlečná síť, k níž Kristus přirovnával nebeské království (Mt 13,47). K vytažení této velké sítě na břeh bylo zapotřebí několika mužů (Mt 14,8).

Údržba sítí zahrnovala jejich vypírání (L 5,2), vysoušení (Ez 47,10) a spravování (Mt 4,21).

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 6, 1939, str. 335–337, 343–363. J.T.

II. Sítované a mřížkové vzory

Bronzový oltář k zápalným obětím byl opatřen mřížovým roštem (*rešeť*, Ex 27, 4–5) a byl jím také obložen (*ma'asē rešeť*, Ex 38,4). To zřejmě splňovalo estetické i praktické požadavky, neboť rošt se přenášel lépe než pánev.

Hlavice bronzových sloupů Šalomounova chrámu byly ozdobeny mřížkováním s řetízovými ozdobami (hebr. *s*bākā*, od kořene znamenajícího proplétat; 1 Kr 7,17; Jr 52,22). Existuje názor, že šlo o smolné koše a že mříž umožňovala přístup vzduchu do hlavice sloupu, ale Bible to nikde nezmiňuje.

BIBLIOGRAFIE. H.G. May, *The Two Pillars before the Temple of Solomon, BASOR* 88, prosinec 1942, str. 19–27. J.T.

SITNÁ (hebr. *šipnā* = nenávisť, svár). Název studny, kterou v Geraru vykopali Izákovi služebníci (Gn 26,21) a již se zmocnili Abimelekoví sluhové. Obecně o její poloze pojednává heslo *GERAR. J.D.D.

SKÁLA Ve SZ symbolizuje skála (hebr. *sela*; *šūr*) bezpečí a ochranu stmého a nepřístupného útočiště (sr. Iz 32,2; 33,16). Podobně se o ní mluví jako o nepohnutelném základu (sr. Ž 40,2); pohnout „skálou“ je totéž jako otrást světem (sr. J 18,4). Proto nás nepřekvapí, že se i o Bohu mluví jako o skále, která poskytuje ochranu a bezpečí svému lidu (sr. 2 S 22,32). V Iz 8,14 označuje výraz *šūr* mesiášský kámen, který stavitelé židovského chrámu odmítli. Spolu s Ž 118,22 a Iz 28,16 představuje důležitý pojem pro NZ typologii: Ježíš Kristus, zavržená „skála pohoršení“ se stává *úhelným kamenem pravého Božího chrámu, křesťanské *ekklēsia* (Ř 9,33; 1 Pt 2,6nn; sr. Ellis, *Paul*, str. 88nn). Pavel navíc Krista ztotožňuje se ská-

lou, z níž Izraelci pili životodárnou vodu při svém putování pouští (1 K 10,1nn; sr. Ellis, *Prophecy*, str. 209–212). Označení (pravděpodobně i ztotožnění) Petra jako skály (Mt 16,18) je předmětem neustálých diskusí (sr. Cullmann, str. 155–112).

BIBLIOGRAFIE. „Cornerstone“, *Baker's Dictionary of Theology*, 1959. O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1977; O. Cullmann in *TDNT* 6, str. 95–112; W. Mundle et al. in *NIDNTT* 3, str. 381–394. E.E.E.

SKÉVA Skutečný či domnělý otec skupiny sedmi mágů, kteří se v Efezu snažili napodobovat Pavla, přičemž k vymítání užívali Ježíšova jména. Démon se jim však nepodřídil a posedlý se na ně vrhl. Tento případ hluboce zapůsobil na Židy i na pohany (Sk 19,13nn). Příběhu si bezpochyby vážili jako důkazu, že „jméno“ není žádná kouzelná formule s automatickým účinkem.

Skéva je označen jako „židovský velekněz“. I když to mohlo znamenat, že pocházel z některého vyššího kněžského rodu, zde pravděpodobně jde o titul, který si Skéva přivlastnil kvůli popularitě. „Synové velekněze Skévy“ může být hromadné označení této „živnosti“ kočovných mastičkářů (sr. v. 13). Židovského velekněze asi tenkrát pověřící pohané viděli jako majitele esoterického poznání. B. A. Mastin však tvrdí, že to byli dobří a upřímně se snažící kněží, ovšem jako vymítači neúspěšní.

V podrobnostech se rukopisy v mnohem liší.

BIBLIOGRAFIE. K. Lake a H. J. Cadbury, *BC*, 1. 4, str. 241–243; B. A. Mastin, *JTS* n. s. 27, 1976, str. 405–412. A.F.W.

SKLO V Písmu o něm najdeme zmínky jen zřídka, protože se považovalo za přepych až do římské doby. Mělo stejnou cenu jako zlato (Jb 28,17, hebr. z *kūkiti*). V některých textech se překládá termínem „sklo“ kovová plocha, v níž se odrážejí obrazy jako v zrcadle. Již kolem r. 4000 př. Kr. lidé znali glazuru, která se používala při výrobě korálků a cihel, ale první doklady o skle pocházejí z rané doby bronzové (asi 2600 př. Kr.).

V době 18. eg. dynastie (asi 1546–1316 př. Kr.) vyráběla sklárna v el-Amarně skleněné napodobeniny kamenných a keramických nádob. Zhotovovali tam malé skleněné nádoby, které se buď odlávaly, nebo se sklo vytažené do prutů obtáčelo kolem písečného jádra a znovu zahřívalo.

První zdobené poháry, láhve a misky vyrobené tímto způsobem byly objeveny v S Mezopotámii (Rima, Nuzi), v Babylónii, S Sýrii (Alaláh) a v Palestině (Megiddo). Další domácí i importované předměty objevili archeologové v Gezeru, Lakiši (pozdní doba železná), Akzibu a Chasóru. Od 13. stol. př. Kr. se cheťské a asyr. texty zmiňují o glazuře. Na základě odkazu k *spsg* = glazura (Ras Šamra) lze usuzovat, že se toto slovo také vyskytuje v Př 26,23 – „Stříbrná poleva na hliněném střepe jsou planoucí rty, ale zlé srdce“ (*BASOR* 98, 1945, str. 21, 24; nyní zpochybnáno v *Ugarit-Forschungen* 8, 1976, str. 37–40). Jako barvicí přísada se používal kobalt nebo mangan, nicméně zpočátku nebylo sklo příliš průhledné, protože výchozí suroviny obsahovaly hodně nečistot. Duhovové zabarvení starého skla je výsledkem rozkladu

a zvětrávání.

V pozdní době železné a izraelském období se do Sýrie a Palestiny dováželo egyptské sklo, které napodobovalo alabastrové nádoby (odtud ř. *alabastron*). Féničké výrobky objevené v Samařsku i na jiných místech ukazují, že se používaly skleněné amfory, džbánky a aryballo.

Helénistické období přineslo nové postupy, takže vzniklo zlatené sklo, millefioré a barevná skla, o čemž svědčí nálezy na různých místech Palestiny. V případě alabastrové nádoby (*alabastron*), kterou žena rozbila, aby její oblahl mohla vylít na Ježíšovu hlavu, šlo zřejmě o skleněnou lahvičku s dlouhým hrdlem na olej, tzv. láhev na slzy (Mt 26,7; Mk 14,3; L 7,37).

V římské době vedl objev metody foukání skla (v Sidónu) k masové produkci jídelních servisů, jež začaly konkurovat keramice a kovu, protože jejich výroba byla snadná a levná. Jednalo se často o matné sklo a o sklo s vysoce leštěnou glazurou.

K němu se mohou vztahovat slova „v *moři skleněném (KP)“ (Zj 4,6; 15,2) a výroky o novém Jeruzalémě a jeho ulicích z ryzího zlata, zářícího jako křišťál (Zj 21,18–21).

BIBLIOGRAFIE. P. P. Kahane, *Antiquity and Survival*, 2, 1957, str. 208–224; D. B. Harden, *Antiquity*, 1933, str. 419–428; A. L. Oppenheim et al., *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia*, 1970. D.J.W.

SKUTKY Termínu se užívá trojím způsobem. Přestože se jeden od druhého liší, v podstatě spolu souvisejí. Jde o skutky Boží, skutky Ježíše Krista a skutky člověka, které plynou z jeho viny.

1. SZ předkládá Boží skutky jako důkaz Hospodiny svrchované moci, autority, moudrosti a dobroty. SZ nedefinuje Boha abstraktními pojmy, jako je např. všemohoucnost, ale pomocí jeho skutků. Mojžíš uváděl Boží skutky jako důkaz jeho jedinečné odlišnosti od jiných bohů (Dt 3,24). Žalmy popisují Hospodinovy skutky jako něco, co vzbuzuje důvěru v Boží moc a autoritu a potvrzují jeho jedinečný nárok na úctu. Tyto skutky představují Hospodinovu tvůrčí aktivitu (Ž 104,24) a Bůh své svrchované činy koná ve vztahu k svému vykoupnému lidu (Ž 77,12–21) a k pronárodům (Ž 46,9–11).

2. Právě svými skutky Ježíš zjevoval, že je Mesiáš a Boží Syn, což dokládá jeho odpověď Janu Křtíteli (Mt 11,2–5). Janovo evangelium zachycuje Ježíšovu významnou činnost s jasným cílem – ukázat, že je Mesiáš a Bůh, a vzbudit tak víru v jeho Osobu (J 20,30n). Ježíš často poukazoval na své skutky jako na důkaz, že ho poslal Otec (J 10,38; 14,10n). Z rouhání (zotožňování sebe sama s Bohem) její obvinili proto, že své dílo stavěl na roveň Božímu (J 5,17–23). Toto dílo dokončila jeho smrt (J 17,4; 19,30).

3. I věřící člověk projevuje svými dobrými skutky, že v něm působí Bůh (Mt 5,16; J 6,28; 14,12). Naproti tomu nevěrec dává svými zlými skutky najevo oddělenost od Boha (J 3,19; Ko 1,21; Ef 5,11; 2 Pt 2,8 atd.). Dobré skutky proto svědčí o živé víře, jak to zdůrazňuje Jakub ve svém nesouhlasu s těmi, kdo tvrdí, že jsou spaseni pouhou vírou bez skutků (Jk 2,14–26). Jakub dává za pravdu Pavlovi, který rovněž opakovaně hovořil o nutnosti skutků, tj. chování odpovídajícího novému životu v Kristu poté, co do něho pouhou vírou vstupujeme (Ef 2,8–10; 1 K 6,9–11; Ga 5,16–26 atd.). Pavel odmítá takové skutky,

o nichž lidé tvrdí, že si jimi zaslouží Boží přízeň a zajišťují odpuštění viny za hřích (Ř 4,1–5; Ef 2,8n; Tt 3,5). Spasení je dílem pouhé Boží milosti, a proto si je člověk nemůže zasloužit sebevětším množstvím skutků. Dobrymi skutky tedy pohané spasení nedosáhnou, neboť spoléhají na své vlastní síly, nikoli na Boží milost (Ř 8,7n). J.C.C.

SKUTKY APOŠTOLŮ (ř. *praxeis apostolōn*). Od sklonku 2. stol. po Kr. se tak nazývá druhá část dějin počátků křesťanství, jejichž první díl známe pod názvem „Evangelium podle Lukáše“.

I. Základní obsahová linie

Kniha začíná své vyprávění tam, kde Evangelium („první kniha“ ze Sk 1,1) končí, u zjevování vzkříšeného Ježíše, a pokračuje záznamem o jeho nanebevstoupení, o příchodu Ducha svatého a vzniku i růstu církve v Jeruzalémě (1–5). Potom popisuje rozptýlení helénistických členů této církve po popravě jejich vůdce Štěpána, šíření evangelia ve vzdálenějších oblastech na S až k Antiochii a počátek misijního působení mezi pohany v tomto městě. Lukáš též zaznamenal Pavlovo obrácení a Petrovu evangelizační činnost v Šarónské rovině, která vrcholila obrácením první pohanské rodiny v Caesareji. Tato část Skutků končí Pavlovým příchodem do Antiochie, kde se podíli na misií mezi pohany, a Petrovým odjezdem z Jeruzaléma, když unikl smrti z rukou Heroda Agrippy I. (6–12). Hlavním předmětem dalšího vyprávění je Pavlova apoštolská služba: s Barnabášem káže evangelium na Kypru a v J Galacii (13–14), účastní se jednání rady v Jeruzalémě (15), se Silasem se plaví do Evropy a zvěstuje evangelium ve Filipech, Tesalonice a v Korintu (16–18), z Efezu s dalšími spolupracovníky šíří evangelium do provincie Asie (19), navštíví Palestinu, kde je zachráněn před rozvášněným davem a dva roky držen ve vazbě (20–26). Odvolává se k císaři a cestuje do Říma, kde tráví dva roky v domácím vězení, nicméně může zcela svobodně seznamovat s evangeliem všechny, kdo ho navštíví (27–28). Není pochyb o tom, že evangelium se šířilo po všech cestách vycházejících z jeho palestinské vlasti, ale Skutky se zaměřují na trasu z Jeruzaléma do Antiochie a odtud do Říma.

II. Původ a záměr

Předmluva k „první knize“ (L 1,1–4) se stejnou měrou vztahuje na obě části díla: vzniklo proto, aby Theofil dostal systematickou a spolehlivou informaci o vzniku a růstu křesťanství.

Doba vzniku není označena přesně. Skutky nemohly být napsány dříve, než došlo k poslední zaznamenané události, Pavlově dvouletému pobytu ve vazbě v Římě (Sk 28,30), což spadá asi do let 60 a 61, ale nevíme jistě, s jakým časovým odstupem. Kdyby se dokázalo, že vycházejí z Josephových *Starožitností*, pak nevznikly dříve než r. 93 po Kr. Taková závislost však není pravděpodobná. Možná, že Lukáš napsal v době, kdy vznikl mezi významnými členy římské společnosti, za jejichž představitelů lze Theofila považovat, zájem o křesťanství. Jedno takové období nastalo ve druhé polovině Domitianova principátu (81–96 po Kr.), kdy křesťanství proniklo do císařské rodiny. Objevila se teorie, že jméno Theofil mohlo být pseudonymem Domitianova bratrance Flavia Clemense. Možností staršího data vzniku se jeví konec

60. let, kdy se zdálo vhodné, aby se křesťanství distancovalo od židovské vzpoury v Palestině, nebo ještě dříve v 60. letech, kdy do Říma jako římský občan přišel vůdčí hlasatel křesťanství, aby jeho případ prodjednal císařský soud. Optimistický tón závěru Skutků, kdy Pavel v Římě vyhlásí Boží království bez jakýchkoli překážek, by mohl poukazovat na datum vzniku před r. 64 po Kr., tj. před vypuknutí pronásledování. Zde jsou důležité vnitřní důkazy ohledně datování Lukášova evangelia. Přijímáme-li dnes, že Lukášovo evangelium určité vzniklo po r. 70 po Kr., mohlo by to vést k úvahám, zda „první kniha“ ze Sk 1,1 nebyla „Lukášovým protoevangeliem“ (takto S. C. Williams a další). Tím, že byl Pavlův případ předán do Říma, se císařští úředníci museli na povahu křesťanství podívat vážněji, než to dříve pokládali za nutné. Možná, že autor Skutků pokládal za důležité tyto lidi informovat.

Od 2. stol. autora Skutků ztotožňovali (s nejvyšší pravděpodobností správně) s Lukášem, Pavlovým lékařem a spolecestujícím (Ko 4,14; Fm 24; 2 Tm 4,11). Soudě podle protimarkionovského prologu k Lukášovu evangeliu byl jeho pisatelem Rek z Antiochie (na jeho původ též poukazuje „západní“ čtení Sk 11,28). Jeho přítomnost u některých z událostí, jež zaznamenává, je nevtíravě naznačena plynulým přechodem vyprávění z 3. osoby do 1. osoby plurálu; ve Skutcích existují 3 pasáže se zájmenem „my“: 16,10–17; 20,5–21,18; 27,1–28,16. Kromě období zachycených v těchto textech měl Lukáš dostatek příležitostí sledovat průběh událostí od samého začátku, protože měl přístup k informacím z první ruky od lidí, které občas potkával nejen v Antiochii, ale i v Malé Asii a Makedonii, v Jeruzalémě a Caesareji a nakonec v Římě. Mezi těmito zdroji informací zaujímají důležité místo nepochybně jeho hostitelé v různých městech, jako např. Filip a jeho dcery v Caesareji (21,8n) a Mnason, zakládající člen církve v Jeruzalémě (21,16). Nezdá se, že by jako pramenů užíval Pavlových epístol.

III. Historická stránka

Historickou hodnověrnost Lukášova vyprávění v hojně míře potvrzují archeologické nálezy. Lukášovi šlo sice o obhajobu víry a o teologické otázky, což určovalo výběr a podání skutečností, ale nebránilo mu to v detailní přesnosti. Svě vyprávění zasazuje do rámce tehdejší historie. Jeho stránky jsou plné odkazů na smírčí soudce, vládce v provinciích, vazalské krále atd. a ukazují se, že tyto zmínky jsou přesné z hlediska místního i časového. Minimálním množstvím slov předává skutečný ráz velice rozdílných měst, o nichž se v příběhu hovoří. Jeho popis Pavlovy cesty do Říma (27) je dodnes považován za jeden z nejzajímavějších dokladů o starověkém mořeplavbě.

IV. Důraz na apologetiku

Lukáš chce nepochybně v obou částech své práce ukázat, že křesťanství nepředstavuje pro císařské právo a řád žádnou hrozbu. Cituje proto výroky vládců, smírčích soudců a dalších představitelů moci v různých místech říše. V Evangeliu Pilát 3x prohlašuje, že Ježíš nikoho nepobouřoval (L 23,4.14.22), a když jsou ve Skutcích podobná obvinění vznesena proti jeho následovníkům, nelze je ničím podepřít. Praetori ve Filipech nechávají Pavla a Silase uvěznit za ohrožování práva na soukromé vlastnictví, ale musí je propustit a omluvit se jim za protizákonné jednání

(16,19n.35n). Politarchové v Tesalonice, před nimiž je Pavel se svými společníky obviněn z pobuřování proti císaři, se spokojují s tím, když najdou místní občany, kteří se zaručí za dobré chování misionářů (17,6–9). Významnější rozhodnutí přijímá Gallio, mistodržitel v Achaji, který odmítá projednávat obvinění z propagování nedovoleného náboženství, které proti Pavlovi vznesli představitelé židů v Korintu; praktickým důsledkem tohoto rozhodnutí bylo, že ochrana judaismu zajišťovaná římským právem se začala vztahovat i na křesťanství (18,12n). V Efezu se Pavel těší přátelství *asiarchů a městský úředník ho zprošťuje obvinění z urážky kultu efézské *Artemis (19,31.35n). V Judsku se vládce Festus a vazalský král Agrippa II. shodnou v tom, že Pavel nespáchal žádný přestupek, který by zasluhoval smrt nebo vězení, a že už mohl být svobodný, kdyby je odvoláním se k císaři nezbavil možnosti o něm rozhodnout (26,32).

Mohli bychom se však ptát, proč růst křesťanství tak často provázely veřejné bouře, když křesťané (jak Lukáš tvrdil) respektovali zákony. Na to Lukáš odpovídá, že kromě případu ve Filipech a demonstrace, kterou v Efezu podnítil stříbrotepecký cech, vyvolali všechny nepokoje spojené s hlásáním evangelia protivníci z řad židů. Tak jako Evangelium ukazuje, že při odsouzení Ježíše k smrti měli v Jeruzalémě větší vliv saducejské velekněží než Pilátův mírnější rozsudok, ve Skutcích to jsou Židé, kteří všude vystupují jako Pavlovi největší nepřátelé. Skutky popisují neustálé šíření evangelia ve velkých pohanských centrech císařské kultury, zároveň však zachycují, jak ho židovské komunity v celé říši stále více odmítaly.

V. Teologické otázky

V teologické oblasti je dominantním tématem Skutků působení Ducha svatého. Slib vzkříšeného Krista v 1,4nn, že bude vylít Duch, se v případě učedníků židovského původu plní v k. 2 a na věřící z řad pohanů sestupuje Duch svatý v k. 10. Apoštolové plní své poslání v moci Ducha, což dokládají nadpřirozená znamení, a když jejich posluchači přijmou zvěst evangelia, je to opět doprovázeno projevy moci Ducha. Knihu lze v podstatě nazvat „Skutky Ducha svatého“, protože šíření evangelia je řízeno Duchem: vede kroky kazatelů, např. Filipa (8,29.39), Petra (10,19n), Pavla a jeho spolupracovníků (16,6nn); nábádá sbor v Antiochii k tomu, aby Barnabáše a Saula oddělil pro rozsáhlejší službu, do níž je sám povolal (13,2); dostává se mu čestného místa v dopise pohanským sborům s rozhodnutím jeruzalémské rady (15,28); stejně jako ve SZ době (1,16; 28,25) mluví skrze proroky (11,28; 20,23; 21,4.11); právě on má rozhodující vliv při jmenování starších církve, kteří se o ni měli duchovně starat (20,28); je tím nejdůležitějším svědkem pravdy evangelia (5,32).

Nadpřirozené projevy, které šíření evangelia provázají, neznamenají jen působení Ducha, ale také nastolení nového věku, v němž Ježíš vládne jako Pán a Mesiáš. Jak lze očekávat, je prvek zázračna nápadnější spíše v prvních kapitolách knihy. „Důraz na zázračnou stránku působení Ducha se zde neustále zmensuje, což odpovídá vývoji Pavlových epístol“ (W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, str. 91).

VI. Skutky v rané církvi

Na rozdíl od většiny NZ knih se dvě části Lukášových dějin nezadají být primárně spojeny s křesťanskými

církvi. Autor jim je neadresuje a ani mezi nimi nekolovaly. Martin Dibelius má možná pravdu, když předpokládá, že se dílo šířilo přes tehdejší knižní trh jako čtivo pro pohanskou veřejnost, již bylo určeno. Proto mezi prvním vydáním dvousvazkové práce a jejím rozšířením v církvích jako autoritativního křesťanského textu může existovat určitý časový posun.

Na začátku 2. století, kdy texty čtyř Evangelii kolovaly jako čtyřdílný soubor, byly od sebe dvě části Lukášových dějin odděleny a šly několika různými cestami. Zatímco budoucnost Lukášova evangelia spočívala v připojení ke zbývajícím třem, postupně se ukazovalo, že Skutky představují natolik důležitý dokument, že je lze, spolu s Hamackem, plným právem nazvat stěžejní knihou NZ.

Větší rozšíření Skutků mezi církvemi ke konci 1. století zřejmě značnou měrou souviselo se snahou sebrat Pavlovy epístoly a utvořit z nich jeden celek. Jestliže se na Pavla postupně zapomínalo v generaci, která vyrostla po jeho smrti, pak Skutky ho jistě křesťanům připomněly a zdůraznily, jak mimořádně významnou osobností byl. Skutky však kromě toho, že zdůrazňují důležitost Pavlovy role, přinášejí svědectví i o práci dalších apoštolů.

Z tohoto posledně jmenovaného důvodu Markión (kolem r. 140 po Kr.) Skutky do svého kánonu nezahrnul, i když své vydání Lukášova evangelia uvedl jako předmluvu k souboru Pavlových textů. Skutky sice podávaly výmluvné svědectví o Pavlově apoštolské službě, ale protřečli Markiónovu tvzení, že původní Ježíšovi apoštolové se učení svého Mistra zpronevěřili. Markión a jeho následovníci jsou pravděpodobně hlavním terčem Tertullianova útoku proti nedůslednosti těch heretiků, kteří se s důvěrou odvolávají na Pavlova apoštolskou autoritu, a přitom naprosto odmítají knihu, která o jeho apoštolství přináší samostatné svědectví (*Předmluva* 22n).

Na druhou stranu se zastáncům katolické víry hodnota Skutků nyní zdá být větší než kdy jindy, protože nejen podávaly důkazy o Pavlově postavení a výsledcích jeho apoštolské práce, ale také zdůrazňovaly postavení ostatních apoštolů a odůvodňovaly zařazení jejich spisů do knihy Pisma spolu s Pavlovými texty. Od této doby vstoupily ve známost jako „Skutky apoštolů“ nebo dokonce, jak je s protimarkiónovskou nadsázkou uvádí Muratorihó kánon, „Skutky všech apoštolů“.

VII. Trvalá hodnota Skutků

Skutky právem zaujímají tradiční místo mezi Evangelii a Listy. Na jedné straně jsou v podstatě pokračováním čtyř Evangelii (na Lukášovo skutečně bezprostředně navazují), na druhé straně poskytují historické pozadí prvních listů a dosvědčují apoštolství většiny jejich pisatelů.

Navíc zůstávají nesmírně cenným dokumentem o počátcích křesťanství. Uvážíme-li, jak skrovné máme znalosti o tom, jak se evangelium po r. 30 po Kr. dále šířilo, vidíme, že Skutkům vděčíme za poměrně podrobnou zprávu o postupu evangelia z Jeruzaléma do Říma. Zkoumání vzniku a růstu křesťanství provází řada problémů, ale některé z nich by bez informací ze Skutků byly ještě složitější. Jak např. mohlo dojít k tomu, že hnutí, které vzniklo v centru judaismu, bylo po několika desítkách let uznáno za náboženství pohantu? A jak to, že víra, která se zrodila v Asii, se již po staletí spojuje, v dobrém i ve zlém, převážně s evropskou civilizací? Odpověď nalezneme z velké části

(ne-li zcela) v misijním působení Pavla, apoštola mezi pohany a občany Říma. Kronikářem této činnosti je ve Skutcích právě Lukáš. Jeho vyprávění představuje neocentelný zdroj informací o významné etapě dějin světové civilizace.

BIBLIOGRAFIE. BC, 5 sv., 1920–1933; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951 a *The Book of the Acts*, 1954; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956; J. Dupont, *The Sources of Acts*, 1964; A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, 1969; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971; W. W. Gasque, *A History of the Criticism of Acts of the Apostles*, 1975.

F.F.B.

SKVOSTNÉ ROUCHO Překlad hebr. *p^efigil*, slova nejistého významu, které se objevuje pouze v Iz 3,24 jako antiteze k „žíněnému pásu“.

J.D.D.

SKYTOVÉ Kmen kočovníků a válečníků ze Sibíře, kteří jezdili na koních a asi od r. 2000 př. Kr. obývali oblast Černého a Kaspického moře. Na konci 8. stol. př. Kr. se přesunuli do S Persie a Urartu, přičemž vytlačili na Z Kimmery (*GOMER). Jejich počáteční výboje na JZ zastavil asyrský panovník Sargon II. (722–705 př. Kr.), ale podle Hérodota (I. 116; 4. I) Skytové svými nájezdy ovládali Asii 28 let. Pomáhali Asýrii v boji proti Médům a r. 630 př. Kr. osvobodili Ninive, i když později zaútočili na Cháran, pleníli Palestinu a v nájezdech na Egypt jim zabránili až Psamtek I., který je odrazil. Někteří badatelé tuto událost spojují s proroctvím Jeremjáše (k. 47; *IEJ* 1, 1950, str. 154–159) a Sofonjáše, ale v dobových textech se o Skytech (Aškuzai, Ummán Manda) mnoho nehovoří. V určité době, kdy Skytové vtrhli do Syropalestiny, se badatelé rozcházejí, ale jako pravděpodobně se zdá být období let 645–617 př. Kr. (L. Piotrowicz). Zřejmě netvořili silnou skupinu (I. M. Diakonoff). Někteří se možná usadí v Běť-šeánu, nazývaném též Skytopolis (Sd 1,27, LXX).

Za Skylurovy vlády založili Skytové r. 110 př. Kr. své hlavní město v Neapolis na Krymu a tím, že ovládli stepi, se stali prostředníky vývozu z Ruska, zejména obilí a otroků. Tyto otroky nazývali pontští Řekové „Skyty“; přestože to byli často spíše jejich vězni a nikoli svobodní kočovníci téhož kmene. Možná, že Pavel užíval slova „Skyt“ právě v tomto významu (Ko 3,11).

BIBLIOGRAFIE. T. Talbot Rice, *The Scythians*, 1957; R. P. Vaggione, *JBL* 92, 1973, str. 523–550. D.J.W.

SLÁVA

I. Ve Starém zákoně

„Sláva“ je překladem hebr. *kābôd*, jehož kořen vyjadřuje tíhu, váhu nebo cennost. Výrazu se užívá k popisu lidského bohatství, náhery či věhlasu (v posl. uvedeném významu se *kābôd* často překládá „čest“). Sláva Izraele nespočívala v jeho vojsku, ale v Hospodinu (Jr 2,11). Termín může označovat také osobu nebo duši (Gn 49,6).

Nejdůležitějším pojmem je Hospodinova sláva. Vyjadřuje zjevení Boží existence lidem, Boží charakter a blízkost; popis někdy zahrnuje rovněž fyzické

atributy.

V Pentateuchu provázela Hospodinova sláva Izraelce při exodu z Egypta a zjevila se v oblaku, který je vedl pouští (Ex 16,7,10). Oblak spočinul na hoře Sínaj, kde Mojžíš spatřil Boží slávu (Ex 24,15–18). Žádný člověk nesmí spatřit Boží tvář, jinak by zemřel (Ex 33,20), avšak může spatřit odlesk jeho slávy (Ex 34,5–8).

Hospodinova sláva naplnila stan setkávání (Ex 40,34n) a zjevovala se především v obětní hodině (Lv 9,6,23). Zdá se, že všem uvedeným textům je společné „zjevení v bouři“, ale existují i oddíly, které prozrazují více o Božích vlastnostech, jež by měla znát celá země (Nu 14,21n).

Historické knihy považují chrám za místo, kde měla Hospodinova sláva přebývat především (1 Kr 8,11; 2 Kr 7,1–3).

V prorockých knihách se objevuje polofyzické označení Hospodinovy slávy, což dokumentují Ezechielova vidění (Ez 1,28 atd.), a také duchovnější pojetí (Iz 40,4n; 60,1–3 atd.). Izajášovo vidění v chrámu spojuje obojí (Iz 6,1–4).

Podobně v Zalmehch nalézáme obrazy bouře (Ž 18; 29) i myšlenku budoucího zjevení Božího charakteru světu (Ž 57,11; 96,3).

II. V Novém zákoně

LXX překládá *kābôd* jako *doxa*, což ve světské řečtině znamená „názor“ nebo „pověst“. Původní význam se v LXX a NZ zcela ztrácí a slova příbuzná se slovem *kābôd* se rovněž překládají pomocí *doxa*.

Na některých místech v NZ *doxa* odkazuje k lidské slávě (Mt 4,8; 6,29), ale hlavně se používá k popisu Hospodinova charakteru a přítomnosti Boha v osobě a díle Ježíše Krista. On je odleskem Hospodinovy slávy (Žd 1,3).

Boží slávu spatřili pastýři při narození Krista (L 2,9,14) a učedníci během jeho života v těle (J 1,14). Především byla zjevena v jeho *sēmeia* (Jn 2,11) a při jeho proměně (M 17,1–8; Mk 9,2–8; L 9,28–36). Připomíná to výstup Mojžíše na horu Sínaj (Ex 24,15) a Elijáše na Horěb (1 Kr 19,8) a jejich vidění Hospodinovy slávy. Nyní Kristus vidí i odráží Boží slávu, ale není třeba budovat žádný svatostánek, neboť Boží slovo si zbudovalo svůj stan v lidském těle Ježíše Krista (J 1,14). Jeho sláva ještě lépe vyniká v díle, jež měl dokonat v Jeruzalémě (L 9,31), a v plnosti se projeví při druhém příchodu.

V Janově evangelium hodina smrti prakticky splyvá s hodinou slávy (J 7,39; 12,23–28; 13,31; 17,5; sr. Žd 2,9).

Také vzkříšení a nanebevstoupení je považováno za projev Boží slávy v Kristu (L 24,26; Sk 3,13; 7,55; Ř 6,4; 1 Tm 3,16; 1 Pt 1,21), která se ovšem v plnosti zjeví při parúzii (Mk 8,38; 13,26 atd.).

Člověk byl stvořen jako obraz a odlesk Hospodinovy slávy (1 K 11,7) k tomu, aby s Bohem navázal vztah, avšak selhal (Ř 3,23). Svého původního určení může dosáhnout pouze skrze Krista, druhého Adama (Žd 2,6–9).

Hospodinovu slávu má ve tváři Ježíše Krista spatřovat a zároveň zjevovat světu církev (2 K 4,3–6). Jde o slávu nové smlouvy (2 K 3,7–11) a budou se na ní podílet nyní (1 Pt 4,14) i později (Ř 8,18) ti, kdo trpí spolu s Kristem. Cílem církve je dát světu poznat Boží slávu (Ř 15,9), která se projevuje v jeho činech (Sk 4,21), v jeho učednících (1 K 6,20) a především v jeho Synu, Pánu slávy (Ř 16,27).

BIBLIOGRAFIE. A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 1949; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, str. 64nn; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, str. 20Inn; S. Aalen, *NIDNTT* 2, str. 44–52; G. Kittel, G. von Rad, *TDNT* 2, str. 233–255. R.E.N.

SLAVNOST STÁNKŮ Hebr. *hağ hassukkôt* = slavnost stánků (Lv 23,34; Dt 16,13) nebo *hağ hā'asip* = slavnost žně (Ex 23,16; 34,22). Jeden ze tří velkých poutních svátků židovského roku; trval 7 dní, od 15. do 22. dne 7. měsíce. Slavil se koncem roku, kdy byla svezena slizeň z polí, a patřil mezi tři každoroční slavnosti, na nichž se musel objevit každý Izraelec mužského pohlaví (Ex 23,14–17; 34,23; Dt 16,16). Byl to čas radosti (Dt 16,14). Název „slavnost stánků“ vychází z požadavku, aby si každý, kdo se narodil jako Izraelec, postavil z větví stromů a palmových ratolestí stánek, a v něm pobýval 7 dní (Lv 23,42). V těchto dnech se přinášely oběti; začalo se 13 mladými býčky a dalšími zvířaty a každý den se počet býčků snižoval o jednoho. Posledního dne lid obětoval 7 býčků. 8. dne bylo slavností shromáždění, kde se přinesl jako oběť 1 býček, 1 beran a 7 beránků (Nu 29,36). O tomto posledním „velkém dnu svátků“ píše J 7,37. Poněvadž šlo o svátek stanovený Hospodinem, nikdy nebyl zapomenut. Slavil se v době Šalomounově (2 Pa 8,13), Chizkijášově (2 Pa 31,3; sr. Dt 16,16) i po babylónském zajetí (Ezd 3,4; Za 14,16,18n). Pentateuch nepředepisuje obřad vylévání vody, s nímž se tento svátek spojoval v době po bab. zajetí a který se odráží v Ježíšových slovech v J 7,37n. Podle Za 14,17 (sr. 1 S 7,6) to může znamenat, že dešť potřebný pro dobrou úrodu je Božím darem.

Tato slavnost se historicky vztahuje k exodu a připomínala Židům jejich putování pouští, kdy pobývali ve stanech (Lv 23,43). To však nedokazuje, že se zemědělský svátek změnil ve svátek připomínající událost dějin, ale spíše naznačuje, že život Izraele závisí na vykoupení, které ve svém konečném důsledku přináší odpuštění hříchů.

V tom se tato slavnost liší od podobných dožínkových slavností okolních národů, jež měly kořeny v mytologických činech jejich bohů.

BIBLIOGRAFIE. N. Hillyer, *TynB* 21, 1970, str. 39–51. D.F.

SLAVNOSTI Hebr. *hağ* = slavnost (Lv 23,6; Dt 16,16), *mā' dē Jahweh* = slavnosti Hospodina (Lv 23,2,4; Nu 15,3). Pojmy vyjadřují den nebo určité období radosti. Fakt, že termíny některých z těchto slavností se kryjí s ročními obdobími, neznamená, že by se vyvinuly ze sezónních rituálů různých náboženství Blízkého východu. Ty souvisejí s bohy panteonu, kteří hodují spolu nebo s lidmi. (Viz C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 57–103; T. Gaster, *Thešpis*, 1950, str. 6–108). Biblické slavnosti mají jiný původ, účel i obsah. Izraelci chápali roční období jako dílo Stvořitele ku prospěchu lidí. Projevovала se v nich Hospodinova dobrotivost k jeho stvoření. Těmito slavnostmi člověk nejen uznával Boha jako dárce, ale dosvědčoval tím radostně Hospodinovu bezmeznou a dobrovolnou přiznání vyvolenému lidu, který vysvobodil osobním zášahem od tohoto světa (Ex 10,2; 12,8n.11.14; Lv 23,5; Dt 16,6,12). Kultický závazek

nebyl neslučitelný s radostí z časných věcí, které se přijímaly jako Boží dary (Lv 23,40; Dt 16,14). Účastníkům postoj byl kultický i mravní. Zahrmoval i vyznání hříchu a oddanost Božím zákonu (Ex 13,9; Za 8,9). Přinášené oběti zajišťovaly odpuštění hříchu a smíření s Hospodinem (Lv 17,11; Nu 28,22; 29,7–11; 2 Pa 30,22; Ez 45,17,20). Nemožnost zúčastnit se slavnosti se pokládalo za ztrátu výsady (Nu 9,7). Izraelec měl slavit svátek nejen jako příjemce Boží přízně, ale také měl vrátit Hospodinu část z toho, co přijímal jako požehnání (Dt 16,10). Nevěrní Izraelci jedli, pili a oddávali se nevázanostem jen při neoficiálních slavnostech (Ex 32,6; 1 Kr 12,32n).

SZ slavnosti nebyly ustaveny podle vzoru starověkého Blízkého východu, kde období radosti předcházely rity umrtvování a očišťování (T. Gaster, *op. cit.*, str. 6, 12). Prvek smutku obsahovala vlastní biblická slavnost, jak to vidíme např. v oběti za hřích (Lv 23,27; Nu 29,7). Neexistuje však ostrá hranice mezi bolestí nad hříchem a radostí z Hospodina.

Odpor proroků k židovským slavnostem (Iz 1,13–20) nepramenil z toho, že by měly nižší úroveň zbožnosti, ale z toho, že hodně Izraelců pomíjelo jejich duchovní cíl. Poslušnost Hospodinu si představovali jako vnější zachovávání svátků, což však nikdy neodpovídalo Božímu záměru (Na 2,1). V NZ tomu dobře rozuměl jak Pán Ježíš, tak zbožní věřící, kteří opravdově

a duchovně zachovávali předepsané slavnosti staré smlouvy (L 2,41; 22,8; J 4,45; 5,1; 7,2,11; 12,20). Slavnosti připomínané ve SZ:

1. Slavnost nekvašených chlebů, hebr. *ḥaḡ hammaššōt* (Ex 23,15), nebo *Velikonoce, hebr. *pesah* (Lv 23,5), Hospodin ustanovil jako připomínku události vysobození z Egypta (Ex 10,2; 12,8,14). Jednalo se o jednu ze tří výročních slavností a připadala na 14. den 1. měsíce. Po sedm dní se jedl nekvašený chléb a nikdo nepracoval. Prvního a posledního dne se konalo „bohoslužebné shromáždění“ a přinášely se oběti (Nu 28,16–25; Dt 16,1–8).

2. Slavnost týdnů, hebr. *ḥaḡ šābū'ōt*, jinak též „slavnost sklizně“ a „slavnost prvních snopků“ (prvotín) (Ex 23,16; 34,22; Nu 28,26). Později byla známa jako *letnice, protože se slavila 50. dne po sobotě, která zahajovala Velikonoce. Měla podobu bohoslužebného shromáždění a přinášení obětí.

3. *Slavnost stánků, hebr. *ḥaḡ hassukkōt*, neboli „slavnost sklizně“, hebr. *ḥaḡ hā'āsīp* (Ex 23,16; 34,22; Lv 23,34; Dt 16,13). Trvala 7 dní, v prvním a posledním dni se konalo bohoslužebné shromáždění. Přinášely se plody ušlechtilých stromů a lidé bydleli v přístřešcích vyrobených z větví stromů (Lv 23,39–43; Nu 29,12–38).

4. Sabat (Lv 23,2n), tzv. „slavnost odpočínutí“. Konalo se v něm slavnostní shromáždění (Iz 1,13), nikdo

OBĚTI	MĚSÍC TIŠRÍ								CELKEM
	DEN 15	DEN 16	DEN 17	DEN 18	DEN 19	DEN 20	DEN 21	DEN 22	
MLADÍ BÝČCI	13	12	11	10	9	8	7	1	71
Příslušná přídavná obět' *** (v éfách)	3,9	3,6	3,3	3,0	2,7	2,4	2,1	0,3	21,3
BERANI	2	2	2	2	2	2	2	1	15
Příslušná přídavná obět' ** (v éfách)	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,2	3
ROČNÍ BERÁNCI	14	14	14	14	14	14	14	7	105
Příslušná přídavná obět' * (v éfách)	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	0,7	10,5
KOZLI	1	1	1	1	1	1	1	1	8

* 1 desetina éfy na býčka
** 2 desetiny éfy na býčka
*** 3 desetiny éfy na býčka

Tabulka s každodenními oběti přinášeny o slavnosti stánků (Nu 29,12–35).

	měsíc	dnešní ekvivalent	svátky
1	nisan	břez.–dub.	14–21 Velikonoce (<i>pesah</i>); slavnost nekvašených chlebů (<i>ḥaḡ hammaššōt</i>) ■ (Ex 12,3–20; Lv 23,6; Dt 16,1–8)
2	ijár	dub.–kv.	
3	síván	kv.–čv.	6 Velikonoce, svátek týdnů, den prvotín, svátek žně (<i>ḥaḡ šābū'ōt</i>) ■ (Ex 23,16; 34,22; Nu 28,26; Lv 23,16)
4	tamúz	čv.–čc.	17 Půst sedmnáctého tamúze □
5	ab	čc.–srp.	9 Půst Tiša Be-ab □ 15 Patnáctý ab (podle Mišny) □
6	elúl	srp.–zá.	
7	tišrī	zá.–říj.	1 Den troubení (Roš ha-šana) ■ (Nu 29,1; Lv 23,24) 3 Půst Gedaljášuv □ 3 Den smíření (Jom kippur) ■ (Lv 23,26–31; Ex 30,10) 15–21 Slavnost stánků (<i>ḥaḡ hassukkōt</i>) ■ (Lv 23,34; Nu 29,12–38; Ex 23,16; 34,22; Dt 16,13) 21 Hošana rabba □ 22 Šemini azeret □ 23 Simchat Tóra □
8	merchašvan	říj.–list.	
9	kislev	list.–pros.	25–30 Slavnost světél (<i>ḥ^aanukká</i>) □
10	tebet	pros.–led.	1–2 Slavnost světél □ 10 Půst desátého tebetu □
11	šebát	led.–ú.	
12	adar	ú.–břez.	13 Púst Estery ■ 14 Púrím ■ (Est 9) 15 Šúšan púrím □

■ biblické □ mimobiblické

Tabulka ukazující největší biblické a mimobiblické židovské svátky.

nepracoval. Byl to také den radosti (Iz 58,13)

5. Den troubení (Nu 29,1). V Lv 23,24 se nazývá „pamětné vytrubování“ a „sabat“. Přinášely se oběti a ustalo se od těžké práce.

6. *Den smíření (Lv 23,26–31). Připadal na 10. den 7. měsíce a byl dnem „bohoslužebného shromáždění“, kdy se lidé káli a probíhaly smírčí obřady za hřích. Slavil se jen jednou za rok (Ex 30,10).

7. Svátky púrim (Est 9). Vyhásil je Mordokaj v době Achašvéroše na připomínku vysvobození od Hamanových úkladů. Byl to den oslav a veselí.

Mimobiblická slavnost *h^anukká* se konávala na počest obnovení a vyčištění jeruzalémského chrámu Judou Makabejským r. 164 př. Kr., když jej předtím znesvětil Antiochos Epifanés. Také se jí říká „slavnost světel“. Viz J 10,22, kde se nazývá svým ř. jménem *ta enkainia* = svátek (znovu) posvěcení chrámu.

BIBLIOGRAFIE. *EJ*, 6, sloupce 1189–1196, 1237–1246. D.F.

SLIB Idea „slibu“ mohla být semitským prostředím odvozena ze jména nějakého božstva. Pokud tomu tak je, pak to ilustruje skutečnost, že v biblickém úzu se slibů vyskytuje vždy s poukázáním na Hospodina. Nabízí to nový výklad textů typu Jr 32,35: děti zde nebyly obětovány „Molekovi“ (*mōlēk*), ale „jako *mōlēk*“, tj. jako oběť věnovaná na základě slibu či přísahy. O Sd 11,30n pojednává heslo *JIFŤACH. Obsahem slibu může být závazek něčeho vykonat (Gn 28,20nn) nebo se něčeho zdržet (Ž 132,2nn) oplátkou za Boží přízeň (Nu 21,1–3) nebo jako výraz horlivosti či oddanosti Bohu (Ž 22,26). Slibovat nikdo člověka nenutí, ale pokud někdo slib vykoná – obvykle vysloví (Dt 23,23) – je stejně závazný jako *přísaha (Dt 23,21–23). Nemělo by se tedy slibovat ukvapeně (Př 20,25), protože když člověk např. slíbí, že něco obětuje, vstupuje tím do „sféry obětí“, z níž se dostane až poté, co oběť vykoná (Pedersen). Dokonalé plnění slibů je rysem šťastného muže (Jb 22,27) a charakterem budoucího požehnání Izraele (Na 1,15). Naopak nahrenání slíbeného zvířete vadným kusem je hřích, jenž přináší Boží prokletí (Mal 1,14).

Nesmí se slibovat ani zasvěcovat to, co již Hospodinu patří (např. prvotiny a desátky [Lv 27,26]) nebo to, co Bůh pokládá za ohavnost (Dt 23,18). Jelikož prvorozené dítě mohlo být vykoupeno (Lv 27; Nu 3,44nn), je správné, že Chana dává Samuela Hospodinu jako *nazorejce (1 S 1,11). Slib sám o sobě neznamená žádnou ctnost (Ž 51,16nn) a mohl být jen zbožnou záminkou proradného (2 S 15,7nn) nebo nemorálního (Př 7,14) člověka. Proto Kristus v NZ odzobuje slib korbánů (Mk 7,11). Pavlův (pravděpodobně nikoli Akvilův) slib (*euche*) byl nepochybně dočasný nazírský slib – upřímný a řádný výraz hebrejské víry (Sk 18,18, sr. 21,23).

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955, str. 40n; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, 4, 1959, str. 265n, 324–330; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 465nn. E.E.E.

SLITOVÁNÍ V Bibli tento termín označuje jak Boží, tak lidskou vlastnost. Jako „litosť“ nebo „milosrdenství“ se často překládají hebr. výrazy *hāmal* a *raḥ^amīm*. Slitování, litost a milosrdenství tedy můžeme považovat za synonyma. V NZ jsou nejčastější pojmy *eleeō* (a přibližné tvary) = mit slitování, sli-

tovat se, mít soucit, a *eleos* = milosrdenství. 2x se objevuje *oiktειrō* = mít soucit a 3x *oiktirmōn* = plný slitování.

Proci a jiní Boží mužové si byli hluboce vědomi divu Božeho *slitování nad hršným člověkem. Učili, že každý, kdo je sám zakusil, musí být milosrdný k bližním, zejména k „sirotku, vdově a bezdomovci“ (ti jsou většinou uvedeni pospolu, např. Dt 10,18; 14,29; 16,11; 24,19; Jr 22,3 atd.), ale i k chudým a sklíčeným (Ž 146,9; Jb 6,14; Př 19,17; Za 7,9n; Mi 6,8). Z mnoha zmínek v Dt je zřejmé, že Bůh od Izraelců očekával, že budou milosrdní nejen jeden k druhému, ale i k cizincům, kteří mezi nimi žili. I učení Pána Ježíše Krista a zvláště podobství o milosrdném Samařanovi jasně ukazuje, že jeho učedníci mají prokazovat milosrdenství každému, kdo potřebuje jejich pomoc. Máme být jako on – nikomu nestranit a prokazovat milosrdenství (1 J 3,17) i za cenu osobní oběti. J.W.M.

SLONOVINA (hebr. *šēn* = zub nebo *šenhabbīm* [1 Kr 10,22; 2 Pa 9,21], což podle některých znamená „sloní zub“ [tako LXX], ale snad i „slonovina [a] ebevné dřevo“ [Ez 27,15]; sr. akkad. *šin piri*).

Slonovina představovala bohatství přepychové a vybrané zboží (1 Kr 10,18–22; Jz 18,12, ř. *elefantinos*). Vyráběly se z ní trůny, někdy obkládané zlatem (1 Kr 10,18), lůžka (Am 6,4), bytová zařízení, případně obklady místnosti či paláců; odtud Achabův „dům ze slonoviny“ v *Samař (1 Kr 22,39; sr. Ž 45,9), který odsoudil Ámos (3,15). Nejčastěji se používala k výrobě malých předmětů a složitých modelů, kde zpodobňovala lidské tělo, a proto se v přeneseném smyslu objevovala i v poezii (Pis 5,14; 7,5; zde však „věž ze slonoviny“ možná označuje konkrétní místo).

Většina slonoviny používané v Sýrii a Palestině pocházela ze syrských (tzv. asijských) slonů (*Elephas maximus*), kteří žili v povodí horního Eufratu, dokud nebyli koncem I. tisíciletí př. Kr. vyhynuli. Dalším zdrojem byla Indie, z níž Féničané, kteří svá plavidla zdobili deštěním ze slonoviny (Ez 27,6), dopravovali kly (*qarnōt šēn*) do Babylónie (Uru) zámořskými loděmi (2 Pa 9,17,21). Po souši se slonovina dovážela z Nilského Súdánu přes Dedán ve střední Arabii (v. 15). Pět klů bylo objeveno při archeologickém výzkumu v *Alalahu (Sýrie).

Na počátku 3. tisíciletí se ze slonoviny vyřezávaly drobné sošky (oblast Beer-šeby) a zvířecí hlavy (Jericho). Podle raného mezopotámského způsobu se slonoviny užívalo k vykládání dřevěných předmětů (El-Džisir). V dalším tisíciletí toto řemeslo dále vzkvétalo. Na eg. malbách a asyr. sochách jsou kly zobrazovány jako ceněné válečné trofeje. Syrsko-palestinské řemeslnické cechy výrobců předmětů ze slonoviny se pod eg. vlivem snažily upokojit rostoucí výrobní trh do Asýrie a používaly techniky vykládání, aplikace, ajouré, dýchování a ozdobné řezbářské práce. Archeologové objevili i nábytek a další vybavení interiérů, zejména židle, postele, ozdobné skřínky a kulaté krabičky s víčky; některé tyto práce vykazují ve svých vzorech cizí vlivy. Pozoruhodné depoty předmětů ze slonoviny byly nalezeny v Ras Šamra a Megiddu (asi 1200 př. Kr.) a Nimrudu (*KELACH) v Asýrii (asi 700 př. Kr.). V izraelském období svědčí předměty ze slonoviny ze Samař a Chasóru o jejím uplatnění při výrobě dámských hřebenu, nádobek na masti, lahviček a řemeslně vypracovaných lžic s fi-

gurkami dívek, ale i k výrobě nábytku. Viz též *FÉNICE, *UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA.

BIBLIOGRAFIE. R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories*, 1975; „Phoenicia and the Ivory Trade“, *Archaeology* 9, 1956, str. 87–97; J. V. a G. M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria*, 1938; I. J. Winter, „Phoenician and North Syrian Ivory Carving in Historical Context“, *Iraq* 38, 1976, str. 1–22.

D.J.W.

SLOUP

1. Stavební

Od nejstarších dob se používalo sloupů ze dřeva, kamene a hlinitých cihel jako podpěr stropů ve větších místnostech nebo jako ozdob (v Ereku v J Mezopotámii; H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 2). Koncem 2. poloviny 2. tis. se ve větších domech v Palestině uplatňovaly čtyřhranné kamenné sloupy nebo dřevěné sloupy na kamenném podstavci, které nesly horní místnosti nebo terasy na jedné nebo všech stranách ústředního dvora (*DŮM). Pelištejská naleziště dokazují, že sloupy, které objal Samson, byly ze dřeva a stály na kamenném podstavci (Sd 16,23–30; sr. R. A. S. Macalister, *Bible Sidelights from the Mount of Gezer*, 1906, str. 135–138).

Z doby rané monarchie se zachovalo několik příkladů královských skladišť se sloupovím (sr. 7 sloupů v domě Moudrosti, Př. 9,1). V Megiddu takové sloupy sloužily rovněž k uzavazování koní (viz ANEP, č. 741–742) nebo stály před úředními budovami (viz Z. Herzog in Y. Aharoni, *Beer-Sheba*, 1, 1973, str. 23–30). Jemnější práce představují sloupové hlavice ve tvaru palmy (nazývané proto-aiólské nebo iónské) nalenzené na několika místech. Většina těchto hlavice se připevňovala ke sloupořadím (např. sloupy z paláce v Samař, sr. W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, str. 127, obr. 35) a jen několik jich patřilo na samostatné stojící sloupy. Šalomounův chrám mohl být ozdoben podobnými hlavicemi, hebr. *tīmorā*. (1 Kr 6,29nn; 7,36; sr. Ez 40,22nn; 41,18nn; 2 Pa 3,5; viz Y. Shiloh, *PEQ* 109, 1977, str. 39–52). Tento základní tvar se postupně dále propracovával, až vznikly složité hlavice perských paláců v Persepoli a Šušanu (Est 1,6, viz R. Ghirshman, *Iran*, 1954, tab. 17b). Jednoduché válcovité sloupy archeologové objevili v Lakiši (*PEQ* 69, 1937, str. 239) a snad v Bét-elu (*BASOR* 137, 1955, obr. 3).

V helénistickém a římském období se sloupy hojně uplatňovaly jako dekorativní prvek podél hlavních ulic ve městech, např. v Džeraši (G. L. Harding, *Antiquities of Jordan*, 1959, obr. 10). U vstupu do Šalomounova chrámu stály dva obrovské sloupy z bronzy, jejichž význam zatím není zcela jasný (1 Kr 7,15–22; viz *JAKÍN a BÓAZ). U jednoho z nich stával král při slavnostních příležitostech (2 Kr 11,14; 23,3; 2 Pa 23,13; sr. korunovace Abimeleka, Sd 9,6).

Výraz „sloup“ se objevuje také v souvislosti s Lotovou manželkou, která se proměnila v solný sloup (Gn 19,26), označuje oblakový a ohnivý sloup, jenž chránil izraelský tábor (Ex 13,21), a sloup dýmu ve tvaru palmy (Pis 3,6; Jl 2,30, hebr. *tīmārā*, sr. *tīmōrā* výše). Jeho podpěrné funkce se používá i obrazně, když se mluví o

a) sloupech podpírajících nebesa i zemi, nad kterými má moc pouze Bůh (1 S 2,8; Jb 9,6; 26,11; Ž 75,3),

b) o nohou milované a o nohách anděla (Pis 5,15; Zj 10,1),

c) o církvi, nesoucí pravdu (1 Tm 3,15), d) o Jakubovi, Kéfasovi a Janovi v jeruzalémském sboru (Ga 2,9).

2. Pamětní

Po celém starověkém světě se rozšířil zvyk vřít kameny na sebe, často v blízkosti svatyně nebo chrámu (např. neolitická svatyně v Jerichu měla výklenek s kamenným válcem, viz *PEQ* 84, 1952, str. 72, tab. XIX. 1), jindy však stály kameny o samotě (keltský *menhir*). Všechny SZ texty, kde se o těchto sloupech píše (hebr. *maššēbā* = něco vztyčeného), ukazují, že sloužily jako památníky. Takový sloup byl postaven nad Rácheliniým hrobem (Gn 35,20). Abšalóm, který neměl děti, vztyčil sloup na památku svého jména (2 S 18,18). Označení ztotožňovalo kámen s nositelem *jména (*SLOVO). Podobně se připomínaly i důležitější události. Jákob použil jako památný sloup kámen, který měl v hlavách (zřejmě kamennou desku), po prvním zjevení v Bét-elu a druhý kámen po druhém zjevení. Oba polil olejem, čímž je oddělil od ostatních kamenů. Pojmenoval je Dům Boží (hebr. *bēt 'ēl*), aby dal najevo, co pro něj znamenaly (Gn 28,18–22; 35,13–15). Tímto viditelným způsobem byla také označena smlouva mezi Jákobem a Lábanem a mezi Hospodinem a Izraelem (Gn 31,45–54; Ex 24,4; Joz 24,26n). Izraelci vztyčili kámen na místě, kde překročili Jordán (Joz 4,1–9) a na místě vítězství nad Pelištejci v Mispě (1 S 7,12, pojmenovaný „Kámen pomoci“, hebr. *'eben hā'ēzer*). V tomto smyslu se též hovoří o křesťanovi, který zvítězí: bude sloupem v Božím chrámu a ponese na sobě jméno svého Boha a nového Jeruzaléma i nové jméno, které mu udělí Syn člověka (Zj 3,12).

V kenaanském náboženství sloupy natolik souvisely s božstvy (obzvláště mužského pohlaví), že se staly předmětem uctívání. Izraelci proto museli rozřítit všechny sloupy, které našli (Ex 23,24; Dt 16,22; sr. *AŠĚRA). Z mnoha stojících kamenů, které archeologové objevili v Palestině a jejím sousedství (např. v Gezeru, Ledždzūnu, Byblosu a Ras Šamra), jsou nejlepším příkladem sloupy v Chasóru. Před vchodem do důležité budovy kenaanské pevnosti se tyčil kámen s odlomeným vrškem, před nímž se obětovalo (*BA* 22, 1959, str. 14, obr. 12). V níže položené části města stála malá svatyně s řadou několika kamenných desek asi 45 cm vysokých a mnoho dalších bylo naskládáno v postranní místnosti (*BA* 19, 1956, str. 10, obr. 7). Mohlo se jednat o památníky předků, které Izraelci zbořili (sr. ANEP, č. 630, 635). Tato praxe v okolních zemích pokračovala a Izajáš předpověděl, že Egyptané postaví posvátné sloupy Hospodinu na svých hranicích, až se k němu obrátí (Iz 19,19). Viz Graesser, „Standing Stones in Ancient Palestine“, *BA* 35, 1972, str. 34–63. A.R.M.

SLOUPOŘADÍ Místnost nebo částečně krytá brána či budova na nádvoří v Z části chrámu, kde sídlili vrátní (1 Pa 26,18). Snad sloužila k likvidaci odpadu z bohoslužeb. Může odpovídat „budově“, kterou viděl Ezechiel (41,12), a také výrazu z 2 Kr 23,11, odvozenému z perského *parwār* = mající světlo (LXX *farūreim*). Netan-melekovva síň se nacházela „v *parwārim*“.

Přesný význam tohoto nehebrejského slova neznáme. Kladlo se do souvislosti s aramejsko-lydským

parbar, otevřenou síní hrobu v Sardech. Navrhovanou úpravu na *p^orādīm* = dohlížející na mezky ani spojitost s íránským *frabada* zatím nelze ničím podepřít.
D.J.W.

SLOVO Ve SZ označuje „slovo (*dābār*) Boží“ 394x sdělení, které k lidem přichází od Boha v podobě nařízení, prorocství, varování či povzbuzení. Obvykle se uvádí formulí „slovo Hospodinovo se stalo k...“, ale někdy bývá „spatřeno“ jako vidění (Iz 2,1; Jr 2,31; 38,21). Hospodinovo slovo vyjadřuje Boží osobnost, vyznačuje se autoritou, která pochází přímo od Boha, mají se jím řídit andělé i lidé (Ž 103,20; Dt 12,32) a zůstává navěky (Iz 40,8). Jakmile zazní, nelze je odvolat (Iz 55,11). V Ž 119, kde poukazuje spíše na psané než mluvené poselství, se ho užívá jako synonyma k Božím zákonu (*tōrā*).

V NZ se takto překládají dva výrazy, **logos a rhēma*. První z nich ve svém nejdůležitějším významu označuje poselství křesťanského evangelia (Mk 2,2; Sk 6,2; Ga 6,6), ačkoli stejný smysl má i druhý termín (Ř 10,8; Ef 6,17; Žd 6,5 atd.). Ježíš mluvil o Božím slovu (v podobnosti o rozsévání, L 8,11; viz též Mk 7,13; L 11,28), ale v synoptických Evangelích o své vlastní zvěsti vždy užíval plurálu („má slova“, Mt 24,35 a paralelní texty; Mk 8,38; L 24,44). V Janově evangelium se však často vyskytuje singular. Raná církev chápala slovo jako Boží poselství zjevené v Kristu, které se mělo kázat, plnit a poslouchat. Bylo to slovo života (Fp 2,16), pravdy (Ef 1,13), spasení (Sk 13,26), smíření (2 K 5,19), kříže (1 K 1,18).

BIBLIOGRAFIE. H. Haarbeck *et al.* in *NIDNTT* 3, str. 1078–1146; A. Debrunner *et al.* in *TDNT* 4, str. 69–143.
J.B.Tr.

SLUNCE (hebr. *šemeš*; ř. *hēlios*). Vedle mnoha odkazů, které se týkají pouze časomíry, Bible zmiňuje i vliv slunce na přírodu, např. to, že umožňuje růst plodům země (Dt 33,14; 2 S 23,4), působí vadnutí rostlin, které nejsou dostatečně zakořeněny (Mt 13,6), poškozují tělo (Ž 121,6; Iz 49,10; Jon 4,8; Zj 7,16; 16,8 atd.), a probouzí touhu po životě (Kaz 11,7). V poetických narážkách typu „Bůh slunci na nebi postavil stan“ (Ž 19,5) a „obydlí“ slunce (Abk 3,11) se objevuje hebr. výraz pro umístění slunce *bō'* = dosl. vejít. Tutéž myšlenku vyjadřují určitá bab. pečeti, která představují slunce vycházející z brány. Uctívání slunce, které bylo výslovně zakázáno (Dt 4,19; 17,3), na sebe v Judsku bralo různou podobu (2 Kr 23,11; Ez 8,16n). Několik textů naznačuje, že Bůh slunce ovládá (Joz 10,12–14; 2 Kr 20,8–11; Iz 38,7n). Achazovy sluneční hodiny (2 Kr 20,11; Iz 38,8) měly pravděpodobně podobu schodiště (*Schody).

V knize Žalmů se o slunci na třech místech hovoří jako o znaku stálosti (Ž 72,5.17; 89,36). Pisatel ztotožňuje se sluncem i Hospodina (Ž 84,12), což znamená, že je zdrojem duchovního světla a radosti. Ježíšova tvář se v okamžiku proměnění podobala zářícímu slunci (Mt 17,2) a Janovi na ostrově Patmos připadala „jako slunce v plné své síle“ (Zj 1,16). Na druhou stranu čteme, že Boží a Kristova sláva je větší a trvalejší než sluneční svit (Iz 24,23; 60,19; Sk 26,13; Zj 21,23; 22,5). Malachiáš prorokuje, že v den Páně vzejde „slunce spravedlivých“, které na svých paprscích ponese uzdravení pro ty, kdo se bojí Boha. V daném kontextu to znamená, že dojde nejen k potrestání

svévolníků, ale také k obhájení Boží spravedlnosti a úplnému naplnění touhy po ospravedlnění člověka a jeho okolí (Mal 3,20). Církevní otcové toto vyjádření chápali jako odkaz na Krista. Námitka, že *šemeš* je ženského rodu, pozbývá vzhledem k jeho aplikaci v Ž 84,12 (viz výše) platnosti. Součástí představ spojených v Písmu s „dnem Hospodinovým“ je zatmění slunce (Iz 3,10; Jl 2,10; 3,15; Am 8,9; Mt 24,29; Zj 6,12) a po zaznění čtvrté polnice přestane svítit jedna jeho třetina (Zj 8,12).
W.J.C.

SLUNEČNÍ PRAMEN (hebr. *'ēn-šemeš* = pramen slunce). Místo na judsko-benjamínovské hranici 4 km V od Jeruzaléma, pod Olivovou horou, přímo na J od cesty do Jericha. V současné době se někdy nazývá „Pramen apoštolů“. Dnešní 'Ajn Haud.
J.D.D.

SLUŽBA, SLUŽEBNOST K vyjádření myšlenky profesionální nebo kněžské péče užívá SZ nejčastěji *šārat* a jeho synonymum (*LXX leitūrgēin*), kdežto *'ābad* (*latreuein*) se vztahuje na službu celého sboru či jednotlivce. V NZ je typickým pojmem *diakonia*, který se ve SZ knihách vyskytuje pouze v Ester, ale tam se netýká kněžské činnosti. Změna v jazyku naznačuje také změnu v učení, protože služba v NZ smyslu není výhradně výsadou kněžské třídy. Termín *leitūrgia* nadále popisuje působení židovského kněžstva (L 1,23; Žd 9,21) a označuje rovněž výjimečnou službu Kristovu (Žd 8,6). Dále se uplatňuje v přeneseném smyslu pro duchovní službu proroků a kazatelů evangelia (Sk 13,2; Ř 15,16). Zůstává však pravdou, že NZ užívá kněžskou terminologii jedině ve vztahu k církvi (tělu věřících) jako celku (Fp 2,17; 1 Pt 2,9).

I. Kristus jako vzor

Vzorem křesťanské služby je život Ježíše Krista, který nepřišel, aby mu druzí sloužili, ale aby sám sloužil (Mt 20,28; Mk 10,45). V těchto textech nacházíme sloveso *diakonein*, což přibližně znamená obsluhu u stolu. Připomíná nám to událost, kdy Pán umýval učedníkům nohy (J 13,4nn). Považujeme za dosti důležité, že první ordinovaní služebníci v církvi měli „sloužit u stolů“ (Sk 6,2). Tentýž výraz ve stejné kapitole (v. 4) popisuje službu slovem, kterou již dříve konalo dvanáct apoštolů. Kristův služebník následuje příkladu svého Mistra – v pokoře a s láskou vychází vstříc všem lidským potřebám, podobně jako andělé (Mt 4,11; Mk 1,13) a ženy (Mt 27,55; L 8,3) sloužili Pánu zde na zemi. Tato služba potřebným je považována za prokázanou Kristu (Mt 25,44). Nejčastěji máme sloužit svatým (Ř 15,25; 1 K 16,15; 2 K 8,4; 9,1; Žd 6,10), kdy jde o službu uvnitř společenství Kristova těla (1 Pt 4,10). Zvěstováním evangelia (1 Pt 1,12) sloužíme světu ke smíření s Bohem (2 K 5,18).

Schopnost konat takové dílo je Boží dar (Sk 20,24; Ko 4,17; 1 Tm 1,12; 1 Pt 4,11). Již v Ř 12,7 ji nacházíme ve výčtu ostatních duchovních darů a v 1 Tm 3,8nn se diakonát stal uznávanou církevní funkcí, patrně otevřenou ženám i mužům (sr. Ř 16,1). Pojmu se však užívá ještě v širším smyslu. Timoteus sloužil tím, že pracoval jako evangelista (2 Tm 4,5). Služba sleduje velký cíl: přispívá k budování Kristova těla (Ef 4,12). Hort toto skutečnost vyjádřil slovy: Kristus pozvedl „každý stupeň a vzor služby do vyšší sféry... služba se tak stala předním požadavkem všeho křesťanského jednání“, přičemž obecný pojem se

vztahuje na všechny druhy služby v církvi.

II. Pastýřská služba

Kristus je nejen vzorem diakonátu, ale také dobrého pastýře (J 10,11). Je velkým strážcem (*BISKUP) lidských duší (1 Pt 2,25). V jistém smyslu obě tato pověření mají svůj původ v příkladu samotného Krista, zatímco *starší představuje typ služby zřízené již v apoštolátu (sr. 1 Pt 5,1). Nepokládáme však za vhodné tyto rozdíly zdůrazňovat, protože název biskup a starší jsou v podstatě synonyma a diakonát zahrnuje mnoho forem pomocné služby. Pastýřská péče o stádo tvoří podstatnou část kazatelských povinností (J 21,15–17; Sk 20,28; 1 Pt 5,2) a těsně souvisí s kázáním Božího poselství (1 K 3,1n) jako slova života (J 6,35) či pravého duchovního mléka (1 Pt 2,2). Podobnost v L 12,41–48 ukazuje, že některé druhy služby tohoto druhu musí v církvi pokračovat až do Kristova návratu.

III. Svátosti

NZ se o svátostech příliš nešíří. Apoštol Pavel nahlížel na administrativní stránku křtu jako na činnost, kterou přenechával svým pomocníkům (1 K 1,17 sr. J 4,1n; Sk 10,48), a přestože apoštolé vedli bohoslužbu při lámání chleba (Sk 20,7), vysluhování Večeře Páně bylo považováno za aktivitu celého sboru (1 K 10,16n; 11,25). Nicméně osoba vysluhujícího musela existovat od začátku a za nepřítomnosti apoštola, proroka nebo evangelisty se tato povinnost přirozeně přenášela na některého z místních starších či biskupů.

IV. Duchovní dary

Křesťanská služba byla ve svých počátcích charismatická, tj. byla duchovním darem či nadpřirozenou schopností; jejich užívání svědčilo o přítomnosti Ducha svatého v církvi. Např. se objevovalo prorocství a mluvení jazyky, když Pavel vkládal po křtu (Sk 19,6) ruce na věřící. Z kontextu vyplývá, že se do jisté míry opakovaly letniční zkušenosti (Sk 2).

V Pavlových dopisech jsou uvedeny tři seznamy různých forem, které tato služba může mít, a stojí za zmínku, že v každém z nich nacházíme vedle výrazně duchovních funkcí i administrativní (*CÍRKEVNÍ SPRÁVA). Výčet v Ř 12,6–8 obsahuje prorocství, *služby (*diakonia*), učení, povzbuzování, dávání almužen, vedení a konání skutků milosrdenství (návštěvy nemocných a chudých). 1 K 12,28 uvádí apoštoly, proroky, učitele, zmocnění konat divy, uzdravování, službu potřebným, řízení církve nebo mluvení jazyky. Oficiálnější výčet v Ef 4,11 jmenuje apoštoly, proroky, evangelisty, pastýře a učitele. Ti všichni pracují, aby připravili svaté na jejich křesťanskou službu, takže celá církev může růst ve spojení se svou Hlavou. Důraz je zde kladen na službu slova, jejímž výsledkem je vzájemná služba v lásce. Rozličné dary vyjmenované v těchto oddílech představují spíše způsoby služby než stereotypní funkce. Člověk se může zapojit do různých oblastí služby, ale jeho schopnost naplnit kteroukoli z nich závisí na působení Ducha. Všichni křesťané jsou povoláni sloužit podle svých rozdílných obdarování (Ř 15,27; Fp 2,17; Fm 13; 1 Pt 2,16) a právě pro tuto službu je vystrojují služebníci slova (Ef 4,11n).

Do počtu apoštolů bylo zahrnuto nejen 12 učedníků, ale i Pavel, Jakub, bratr Páně (Ga 1,19), který jej spatřil vzkříšeného, Barnabáš (Sk 14,14; 1 K 9,5n), Pavlův spolupracovník-evangelista, a Andronikus i Ju-

nias (Ř 16,7). *Apoštol musel být na prvním místě očitým svědkem Ježíšovy služby zde na zemi a zejména jeho zmrtvýchvstání (Sk 1,21n). Jeho autorita závisela na tom, zda ho Kristus tímto úřadem pověřil, ať za svého pozemského života (Mt 10,5; 28,19), nebo po vzkříšení z mrtvých (Sk 1,24; 9,15). Apoštolové a starší se mohli radit a rozhodovat o řádu v církvi (Sk 15,6nn), příp. působit jako delegáti mateřského sboru a dohlížet na rozvoj nového sboru v jiném místě (Sk 8,14nn). Představa apoštolského kolegia, které by trvale zasedalo v Jeruzalémě, je naprosto nehistorigická. Apoštolské posláni šířit evangelium a misijně pracovat mohlo být potvrzováno znamením Božího souhlasu (2 K 12,12). Apoštolská služba se tedy neomezovala na určitou lokalitu, nicméně práce se mohla rozdělit, jako např. mezi Petra a Pavla (Ga 2,7n).

„Evangelista“ rovněž plnil své posláni na misijním poli a měl stejnou náplň práce jako apoštolové, postrádal však některé atributy, jež vyžadoval status apoštola. K evangelistům patřil Filip, jeden z původních sedmi (Sk 21,8), a Timoteus (2 Tm 4,5), kterého z postavení apoštola vyloučily okolnosti (2 K 1,1).

Dar prorocství se vyskytoval pouze občas, přesto někteří jedinci vytvořili zvláštní skupinu „proroků“. Nacházeli se v Jeruzalémě (Sk 11,27), Antiochii (Sk 13,1) a v Korintu (1 K 14,29). Písmo jmenovitě připomíná Judu a Silase (Sk 15,32), Agaba (Sk 21,10), Annu (L 2,36) a falešnou prorokyni Ježabel (Zj 2,20). Prorocství zahrnovalo učení, napomínání i potěšování (1 K 14,3; sr. Sk 15,32), a lze jej tedy považovat za inspirované kázání. Proroci mohli být vedeni určitým směrem (Sk 13,1n) nebo příležitostně i předpovědět budoucnost (Sk 11,28). Jelikož se vyjadřovali rozumitelným jazykem, jejich poselství bylo užitečnější než pouhá gosolálie (1 K 14,23–25). V případě tohoto daru však hrozilo dosti velké nebezpečí podvodu a ač ho mohli kontrolovat jen ti, kdo jej měli také (1 K 14,32; 1 Te 5,19n), obsah poselství musel souhlasit se základním učením evangelia (1 K 12,1–3; 1 Te 5,20; 1 J 4,1–3). Pokud byly zjištěny rozpory, šlo o falešné proroky, jejichž příchod předpověděl Kristus a bylo nutno je odmítnout (Mt 7,15).

„Pastýře a učitele“ (Ef 4,11) pravděpodobně můžeme ztotožnit s místními služebníky, pověřenými apoštolými (Sk 14,23) či jejich pomocníky (1 Tm 1,5), aby sloužili potřebným v určitém společenství. Říkalo se jim neurčitě „starší“ a „biskupové“. Označení „správci“ je asi druhový název pro všechny, kdo se starali o záležitost místního sboru. „Pomocníci“ konali charitativní práci zvlášť mezi nemocnými a chudými. Zázračná moc uzdravovat a mluvení jazyky byly výrazným rysem apoštolátu a lidé po jeho obnově volali v různých obdobích, počínaje herezi montanistů.

V. Původ služby

Mnoho se diskutovalo o přesném vztahu mezi původní a místně neomezenou misii apoštolů a evangelistů na jedné straně a trvalou místní službou pastýřů, učitelů, správců a pomocníků na straně druhé. Druhá skupina byla zřejmě ustanovena tou první, ale pokud lze Sk 6 brát jako popis typické ordinace, pak lidová volba také hrála při výběru kandidátů určitou roli. Ř 12 a 1 K 12 může vzbuzovat dojem, že církev, společenství naplněné Duchem, si samo vysílá své členy do služby. Na druhé straně Ef 4,11 ujišťuje, že službu církvi světuje Kristus. Smíme tvrdit, že pokud je Kristus zdrojem veškeré autority a vzorem každého typu služby, je církev jako celek příjemcem jeho pověření.

NZ v žádném případě neuvádí závazné způsoby předávání, ale především poskytuje věroučné kritérium pro porozumění křesťanské službě.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, „Dissertation on the Christian Ministry“ in *Philippians*, 1868, str. 181–269; A. von Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries*, 1910; H. B. Swete, *Early History of the Church and Ministry*, 1918; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929; K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry*, 1946; D. T. Jenkins, *The Gift of Ministry*, 1947; T. W. Manson, *The Church's Ministry*, 1948; J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*, 1955; E. Schweizer, *Church Order in the NT*, 1961; L. Morris, *Ministers of God*, 1964; M. Green, *Called to Serve*, 1964; J. R. W. Stott, *One People*, 1969.

G.S.M.W.
R.T.B.

SLUŽEBNÍK Hebr. termín *m'šārēl* (LXX *leitūrgos*) a příbuzné pojmy se zpravidla vztahují k službě v chrámu nebo také k službě andělů (Ž 104,4), ale v obecnějším smyslu je *Joze m'šārēt* Mojžíšův (Ex 24,13; Joz 1,1) a Šalomounovi „služebníci“ (2 Kr 10,5) jsou jeho domácí sluhové. V NZ je charakteristický výraz *diakonos*. Zpočátku se neobjevuje v technickém smyslu, ve Fp 1,1 a v pastoračních epistolách pak označuje nižšího služebníka v církvi. Vztahuje se obecně na službu, ať dočasnou nebo trvalou, na otrockou nebo svobodnou. Má však také zvláštní význam, označující toho, kdo čeká u tabule (odpovídající sloveso se užívá v tomto smyslu v L 12,37; 17,8 a Martín napomenutí bylo důsledkem přílišné *diakonie* – L 10,40). Kristus působí mezi svými učedníky jako *ho diakonōn* = ten, který slouží (L 22,27), a je také označován jako *diakonos* obřizky (Ř 15,8). Křesťan, který chce vynikat nad ostatními, se musí po Ježíšově vzoru věnovat všedním službám a stát se pokorným služebníkem všech (Mt 20,26; Mk 10,43).

Apoštolové a jejich pomocníci jsou označováni jako služebníci Boha (2 K 6,4; 1 Te 3,2), Krista (2 K 11,23; Ko 1,7; 1 Tm 4,6), evangelia (Ef 3,7; Ko 1,23), nové smlouvy (2 K 3,6), církve (Ko 1,25) nebo jako služebníci obecně (1 K 3,5; Ef 6,21; Ko 4,7). Nesmíme však zapomínat, že také Satan může mít své služebníky (2 K 11,15) a že existují služebníci hříchu (Ga 2,17). Konečně i světskou moc lze chápat jako Božího služebníka (Ř 13,4). Když bylo určeno 7 bratří, aby sloužili u stolů (*diakonein trapezais*, Sk 6,2), nezdá se pravděpodobně, že by zde tento pojem sloužil k technickému označení úřadu, protože bezprostředně nato kontrastuje (v. 4) s apoštolskou *diakonii* slova a Štěpán i Filip konali spíše dílo evangelisty než jáhna. Službu chudým v Jeruzalémě asi obstarávali starší, nikoli jáhnové (Sk 11,30). Uvedených 7 však v určitém smyslu představuje prototyp pozdějších pomocníků biskupů (Fp 1,1), které 1 Tm 3,8nn charakterizuje jako vážné, čestné, střizlivé a věrné muže. Jejich hlavním úkolem asi nebylo vyučovat, ale navštěvovat dům od domu a pomáhat ubohým a nemocným. Prostřednictvím jáhnů tedy církve vyjadřovala společenství vzájemné služby. Patrně rovněž asistovali při společných bohoslužbách.

Není jisté, zda se 1 Tm 3,11 týká žen jáhnů nebo jáhenek. V Ř 16,1 je Foibé označena termínem *diakonos* (bez určení rodu) církve v Kenchreich. Zřejmě to znamená, že byla spíše pomocnicí než že by zaujímal oficiální postavení. Dvě *ministrae*, o nichž píše

Plinius ve svém dopisu Traianovi, by mohly být jáhenky, ale tento úřad vznikl až ve 3. stol.

Pokorna křesťanská služba se ještě více podtrhuje užitím termínu *dūlos* = otrok, nevolník. V tom smyslu jej použil Kristus (Fp 2,7) a podle jeho příkladu jsou i apoštolové a jejich spolupracovníci označováni jako otroci Boží nebo Kristovi (Ř 1,1; Ga 1,10; Ko 4,12; Tt 1,1; Jk 1,1; 2 Pt 1,1).

Další pojem je *hypēretēs* = dosl. galejník a obecně kdokoli podřízený. Užívá se pro *hazzān*, služebníka v židovské synagoze, který dozíral na svaté knihy (L 4,20). Označuje rovněž Jana Marka (Sk 13,5), když vystupoval jako pomocník Pavla a Barnabáše. Pavel se honil tím, že se může hlásit k podobnému postavení vůči Kristu (Sk 26,16; 1 K 4,1). Lukáš (1,2) uplatňuje *hypēretēs* jako druhový termín pro služebníky slova.

Posledním NZ výrazem je *leitūrgos*. Původně se vztahoval na veřejnou službu, jakou mohou státu prokazovat bohatí občané, pak ale získal odlišný náboženský význam (viz LXX). Kristus tedy vystupuje jako *leitūrgos* nebeského chrámu (Žd 8,2) a také anděle jsou „liturgičtí“, tj. služebníci duchové (Žd 1,14). Odpovídající sloveso se objevuje v souvislosti s proroky a učiteli, kteří sloužili Pánu v Antiochii (Sk 13,2), podobně Pavel označuje sám sebe jako *leitūrgos* Ježíše Krista, sloužícího (*hierūrgōn*) kněžskou službou Božího evangelia (Ř 15,16). NZ terminologie zůstává dostatečně pružná, a tak se stejný termín užívá o Epafroditovi, jenž příslušoval apoštola Pavlovi (Fp 2,25), o materiální podpoře, kterou Židům poskytli pohané (Ř 15,27), i o civilní moci jako Božím služebníkem (Ř 13,6). V křesťanském pojetí *službou, ať oficiální nebo jiné, služebník v pokoře a s láskou slouží Bohu nebo člověku.

BIBLIOGRAFIE. Viz *SLUŽBA.

G.S.M.W.
R.T.B.

SLUŽEBNÍK HOSPODINŮV

I. Ve Starém zákoně

1. „Písň o Služebníku“

Komentář k Izajášovi od B. Duhma (1892) rozlišuje čtyři oddíly, které se od té doby považují za „Písň o Služebníku“: Iz 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12. Někteří badatelé (např. S. Mowinckel) zašli tak daleko, že tyto oddíly připisují jinému autorovi a zaznamenávají je do jiné doby než ostatní text. Moderní vědci se však obecně shodují na tom, že představují nedílnou součást Izajáše 40nn a že se promítají do mnoha jiných míst knihy. Frekvence výrazu „služebník“ (*‘ebed*) s odkazem na izraelský národ je stejná v Duhmových vybraných pasážích jako mimo ně (např. Iz 41,8n; 43,10; 44,1n.21; 45,4; 48,20). Ve SZ se jim označují též jednotlivci, kteří žili v úzkém kontaktu s Hospodinem, např. praotcové, proroci a králové, zejména pak Mojžíš a David (např. Gn 26,24; Ex 14,31; Dt 34,5; 2 S 7,5; Iz 20,3; Am 3,7). Nicméně v „Písň o Služebníku“ se dostává do popředí odlišná koncepce „služby“, takže většina vědců dále hovoří o „postavě Služebníka“ jako o zvláštním prvku v prorokově poselství, aniž by citované pasáže vytrhovala z jejich kontextu. Nejvýraznějším rysem této postavy je její poslušná a nezasloužená, k smrti vedoucí utrpení, které snímá hřích lidu a způsobuje, že „mnozí jsou počítáni za spravedlivé“.

Širší pojednání o povaze a poslání Služebníka v kontextu poselství Iz 40nn viz heslo *MESIÁŠ, I, 2, a.

2. Totožnost Služebníka

Na tomto místě uvádíme hlavní existující výkladové linie.

1. *Kolektivní.* Konkrétní popis Izraele jako Božího „služebníka“ v „Písň o Služebníku“ (Iz 49,3) i v okolním textu vede mnohé badatele k předpokladu, že Písň představují líčení prorokova ideálu Izraele a Služebníka ztotožňují buď s celým národem nebo, což je pravděpodobnější, se zbožným pozůstatkem národa. Ten má totiž v Izraeli své poslání (49,5n), jehož součástí je i utrpení, které povede k vykoupení celého národa (53,4–6.8.11n).

2. *Individuální.* Jazyk o Služebníkovi je často silně individuální a při popisu jeho narození, utrpení, smrti a konečného vítězství hovoří spíše o jednotlivci než o skupině. Bibliisté Služebníka ztotožňovali s mnoha osobnostmi, např. s Mojžíšem, Jeremjášem, Kýrem, Zerubábelem nebo prorokem samotným. Podle tradičního židovského i křesťanského výkladu však Služebník představuje ideálního jednotlivce budoucnosti, Boží nástroj vykoupení jeho lidu, tj. *Mesiáše. V pozdějším palestinském judaismu tato interpretace přeladala (helénistický judaismus se zjevně klonil spíše ke kolektivnímu výkladu), takže *Targum Jónatan se ohledně Iz 53 evidentně ocl v rozpacích nad myšlenkou Mesiášova utrpení, a tudíž téměř násilně rekonstruuje text s cílem tento význam vyloučit, avšak přesto Služebníka s Mesiášem výslovně ztotožňuje (viz text in Zimmerli a Jeremias, *The Servant of God*², str. 69–71; další rané židovské výklady viz tamtéž, str. 37–79).

3. *Kultický.* Někteří skandinávští vědci vidí původ Služebníka v babylónském mýtu o umírání a vzkříšení boha *Tamuze s ním spojené liturgií. Služebník by pak byl spíše mytologickou představou než historicky definovatelnou postavou nebo skupinou. Existence takového mýtu a obřadu v Izraeli je však značně diskutabilní.

4. „*Zástupná osoba*“. Interpretace 1 a 2 odrážejí důležité rysy textu: v postavě Služebníka jsou evidentně obsaženy kolektivní i individuální aspekty. Většina badatelů proto hledá výklad podobný koncepci H. W. Robinsona o „zástupné osobnosti“, tj. v závěru, že ve SZ může jednat (např. král nebo otec) reprezentovat a zároveň ztělesňovat skupinu, v jejímž čele stojí, takže na jedné straně je touto skupinou, ale na druhé straně může stát nad ní jako její vůdce. Služebník pak je Izraelem (49,3) a nositelem všeho, co Izrael představuje, ale také jednotlivcem, který má v Izraeli poslání (49,5n), a to, co prožívá v jejich zastoupení, se stává předmětem celonárodního zájmu (53,1–6). Závěrečná juxtaopozice 49,3 a 49,5n ukazuje, že tyto dva aspekty od sebe nelze oddělit. Individuální povahu Služebníka nejzřetelněji vyjadřuje Iz 52,13–53,13, takže v tomto oddílu se „to, co začalo jako zosobnění, stalo osobou“ (Rowley), a všechno důraz se zde klade na zástupnou povahu jeho utrpení, které podstoupil za svůj lid. Tuto roli ovšem může hrát jedině proto, že on sám je Izrael, tedy jeho hlavní představitel.

II. V Novém zákoně

Někteří současní badatelé (zejm. M. D. Hookerová, C. K. Barrett, C. F. D. Moule) vystupují s tvrzením, že osoba Služebníka představuje v NZ chápání Ježíšova vykupitelského díla druhorády přek a že SZ

odůvodnění jeho utrpení a odmítnutí vystihuje spíše titul „Syn člověka“ v Da 7. Poukazují na to, že z textů o služebníkovi se v NZ vyskytuje relativně málo citátů a že několik z těchto citátů pocházejí z úseků Písni, které o utrpení nebo alespoň o vykupitelském utrpení výslovně nehovoří.

Uvažovat pouze o konkrétních citacích však nepovažujeme za správné, protože i pouhé narážky přinášejí působivé důkazy o důležitosti postavy Služebníka, a to i tam, kde se slova netýkají přímo vykupitelského utrpení. Těžko by se na tyto texty někdo odvolával bez ohledu na jejich nejzřetelnější téma a na jejich souvislost s Ježíšovým posláním. Především je nesporné, že Iz 53 snad nejzřetelněji z celého SZ poukazuje na Mesiášovo utrpení, takže i kdyby neexistovaly vůbec žádné výslovné narážky na Služebníka, je velmi pravděpodobné, že právě tento text představoval (spolu s určitými žalmy a úseky ze Za 9–13) hlavní zdroj opakovaně zdůrazňovaného přesvědčení, že Mesiáš musel trpět, protože to o něm „je psáno“. Žádná taková role z Da 7 nevyplývá a nevidí ji tam ani dobové židovské výklady.

Ve skutečnosti lze jasně důkazy o vlivu postavy Služebníka (zejm. Iz 53, kde je prvek vykoupení podán emfaticky) jen stěží přehlédnout.

1. V Ježíšově učení

Výslovnou citaci Iz 53,12 nacházíme v L 22,37. Další jasné odkazy na Iz 53,10–12 se objevují v Mk 10,45 a 14,24. Mk 9,12 se pravděpodobně opírá o Iz 53,3 a další možné náznaky lze spatřit v Mt 3,15 (sr. Iz 53,11), L 11,22 (sr. Iz 53,12; tato narážka však není příliš pravděpodobná) a v užívání slova *paradidosthai* = být osvobozen v Mk 9,31; 10,33; 14,21 (sr. Iz 53,12). Kromě toho Ježíšovo uvažování ovlivnil hlas při jeho křtu (Mk 1,11), který hovořil o jeho poslání podobně jako Iz 42,1.

Za povšimnutí stojí koncentrace těchto narážek na Iz 53 a zejména na vv. 10–12, kde je vykupitelská role Služebníka vyjádřena nejzřetelněji. Zástupnou a vykupitelskou povahu Ježíšovy smrti zdůrazňují zejména výrazy v Mk 10,45 a 14,24, převzaté z Iz 53.

2. Ve zbytku Nového zákona

Vlastní označení „služebník“ (*pais*) se vyskytuje pouze v Petrově proslavu ve Sk 3,13.26 a v modlitbě církve ve Sk 4,27.30, ale vliv postavy Služebníka je zřejmý též v 1 Pt 2,21–25; 3,18, což poukazuje na to, co nejvíce figurovalo v Petrově chápání Ježíšova poslání. Pavlovo vysvětlení Kristova vykupitelského díla obsahuje často představy a někdy i slovní narážky, které naznačují, že i on viděl v Iz 53 nástin Ježíšova díla. (Viz např. Fp 2,6–11; Ř 4,25; 5,19; 8,3n.32–34; 1 K 15,3; 2 K 5,21.) I Janovo užití výrazu „beránek Boží“ (J 1,29.36) pravděpodobně svědčí o vlivu Iz 53,7. Vyjádření „aby na sebe vzal hříchy mnohých“ v Žd 9,28 připomíná Iz 53,12.

Existuje i řada přímých citátů z textů o Služebníkovi s poukazem na Ježíše a evangelium, konkrétně Mt 8,17; 12,18–21; J 12,38; Sk 8,32n; Ř 10,16; 15,21. Žádný z nich sice nepoukazuje na Ježíšovo vykupitelské dílo otevřeně a některé se zaměřují na jiné aspekty jeho poslání, ale všechny jsou svědectvím pro ranou církve, že postava Služebníka, zejména podle Iz 53, byla Bohem daným vzorem Ježíšova mesiášského poslání.

BIBLIOGRAFIE. Pro celou stat: W. Zimmerli a J. Jeremias, *The Servant of God*², 1965 (= TDNT 5, str.

654–717).

Pro část I: H. W. Robinson, *The Cross of the Servant*, 1926, přetištěno in *The Cross in the Old Testament*, 1955, str. 55–114; I. Engell, *BJRL* 31, 1948, str. 54–93; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1948; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, 1951; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, str. 1–88; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1956, str. 187–257; H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*, 1956, str. 39–53.

Pro část II: J. L. Price, *Int* 12, 1958, str. 28–38; C. K. Barrett in A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays in memory of T. W. Manson*, 1959, str. 1–18; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959, str. 51–82; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 1959; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, 1961, str. 77–88; C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament*, 1967, str. 82–99; R. T. France, *TynB* 19, 1968, str. 26–52 a *Jesus and the Old Testament*, 1971, str. 110–132; J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1971, str. 286–299. R.T.F.

SMÍRČÍ OBĚŤ

Smírčí oběť je dar, kterým má být usmířen Boží hněv. Ve SZ se vyjadřuje pomocí slovesa *kipper* (*POKÁNÍ) v NZ pak slovní skupinou odvozenou z *hilaskomai*. V dnešní době někteří vykladači myšlenku smírčí oběti ostře kritizují, protože vyvolává nesprávné představy o Bohu. Mnozí navrhuji, aby slovo „smíření“ bylo nahrazeno výrazem „odčinění, odpykání“.

Odpor vůči smírčí oběti má své kořeny v odmítnutí pojmu Boží hněv, který zastánci tohoto názoru považují za archaismus. Domnívají se, že moderní člověk nemůže takto uvažovat, nicméně lidé SZ doby o něm nepochoybovali. Pro ně platilo, že Boží hněv čeká světovládky každý den (Ž 7,12). Věděli, že hněv vyvolává u Hospodina nejdělnější reakci. Boha nelze obviňovat z mravní nedůslednosti. Staví se rozhodně proti zlu v jakékoli podobě. Ačkoli může být „pomalý v hněvu“ (EP shovívavý), tváří v tvář hříchu je Boží hněv realitou. Dokonce čteme: „Hospodin je shovívavý a nesmírně milosrdný, odpouští vinu a přestupek, ale vinika nenechá bez trestu...“ (Nu 14,18). Tedy ani v textu, který hovoří o Boží shovívavosti, nechybí zmínka o tom, že se Hospodin nesmíří s vinou. Boží shovívavost SZ lidé nepovažovali za samozřejmost, ale za něco úžasného a překvapivého, co vyvolává bázeň a je naprosto nečekané a nezasloužené.

SZ lidé věděli, že každý hřích vyvolává Boží hněv, ale i to, že jej lze odvrátit, většinou vhodnou obětí. To bylo zcela na místě. Ne proto, že by Hospodinův hněv dokázala odstranit oběť jako taková, ale proto, že sám Bůh řekl: „Já jsem vám ji (krev) určil na oltář k vykonávání smírčích obětí za vaše životy“ (Lv 17,11). Odpouštění není něco, k čemu musíme Boha přimět. Jde o jeho dar. On si přejí nám odpustit. Proto může žalmista říci: „Ale on se slitovává, zprošťoval je nepravosti, nevydal je zkáže, často odvrátil svůj hněv a nedal zcela prociťnout svému rozhořčení“ (Ž 78,38). Zažehnutí Hospodinova hněvu není dílem člověka, to Bůh odvrací svůj hněv.

V NZ existuje několik veršů, kde se vyskytuje výraz „Boží hněv“, ale důkazy Božího hněvu se neomezují pouze na tyto texty. V celém NZ narážíme na myšlenku, že Hospodinu se přiči jakékoli zlo. Hříšný stav je zlý, hříšník nemá správný vztah k Bohu. Nemůže očekávat nic jiného než přísný Boží soud.

A nezáleží na tom, zda se to rozhodneme označit jako „Boží hněv“. I když lze vznést proti termínu „hněv“ námitky, jedná se o biblický výraz a doposud nikdo vhodnější náhradu nenavrhl.

Síla NZ pojetí smíření vysvitá z Ř 3,24n. Jsme „ospravedlnováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši. Jeho ustanovil Bůh, aby svou vlastní smrtí se stal smírou obětí pro ty, kdo věří“ (EP). Do této chvíle Pavel ukazoval, že Židé i pohané podléhají Božímú soudu. „Boží hněv se zjevuje z nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí“ (Ř 1,18). Pavel pohlíží na Kristovo dílo z hlediska skutečnosti, že jak pohané, tak Židé si zaslouhují Boží odsouzení. Kristus by nezachraňoval lidi, kdyby to nebylo potřeba. On je vysvobodil z opravdového nebezpečí. Hospodin nad nimi vynesl rozsudek. Byli pod Božím hněvem. V úvodních kapitolách klade apoštol Pavel na Boží hněv mimořádný důraz, aby mohl ukázat, že Kristovo spasitelné dílo přináší záchranu, která je označena jako „smíření“. V klíčovém textu Ř 3,21nn popisuje, jak se Hospodin s touto stránkou lidského údělu vyrovnal. *Hilastērion* je třeba přeložit jako „smíření“. (Viz dále NTS 2, 1955–6, str. 33–43.)

V I J 2,2 čteme, že Ježíš je „smírou obětí za naše hříchy“. V předchozím verši se píše, že je „u Otce přímiluvcem“. Pokud potřebujeme mít u Boha přímiluvce, pak jsme opravdu v nebezpečí. To vše nám pomůže pochopit, že „smírčí oběť“ je nutno brát v jejím obvyklém významu. Smysl Ježíšova díla pro lidi je v tom, že od nich odvrátí Boží hněv.

Biblický pohled na smírčí oběť nestojí ovšem na tom či onom verši, ale vyplývá z celého učení Písma. „Smírčí oběť“ nám stále připomíná, že Hospodin zaujímá vůči každému zlu nekompromisní postoj označovaný jako „hněv“. Boží hněv může odvrátit pouze Kristovo dílo smíření.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; R. Nicole, *WTJ* 17, 1954–5, str. 117–157; Leon Morris, *NTS* 2, 1955–6, str. 33–43; *idem*, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1965; H.-G. Link, C. Brown, H. Vorländer, *NIDNTT* 3, str. 145–176. L.M.

SMÍŘENÍ Pojem „smíření“ představuje jeden z ústředních teologických termínů. Označuje proces, v němž se odcizení jedinci opět sblíží. Tímto slovem se ve SZ překládají výrazy odvozené ze slovního základu *kpr* a v NZ se vyskytuje jednou, na místě ř. *katallagē*. V teologii označuje Kristovo dílo vyřešení problému lidského hříchu a uvedení hříšníků do správného vztahu k Bohu.

I. Potřeba smíření

Potřebu smíření způsobují tři věci: univerzálnost hříchu, jeho závažnost a neschopnost člověka se s ním vypořádat. První bod je doložen na mnoha místech: „není člověka, který by nehrěšil“ (1 Kr 8,46); „nikdo nic dobrého neudělal, naprosto nikdo“ (Ž 14,3); „není na zemi člověka spravedlivého, aby konal dobro a nehrěšil“ (Kaz 7,20). Bohatému mladíkovi Ježíš řekl: „Nikdo není dobrý, jedině Bůh“ (Mk 10,18). Apoštol Pavel píše: „Všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy“ (Ř 3,23). Citací by bylo možno uvést samozřejmě ještě mnohem víc.

Závažnost hříchu je zřejmá z textů, v nichž se hovoří o tom, jak je Hospodinu odporný. Abakuk se modlí: „Tvé oči jsou čisté, nemohou se dívat na zlo“

(Abk 1,13). Hřích odděluje od Boha (Iz 59,2; Př 15,29). O rouhání vůči Duchu svatému Ježíš řekl, že tento hřích nikdy nebude odpuštěn (Mk 3,29), a o Jidášovi prohlásil: „Pro toho by bylo lépe, kdyby se byl vůbec nenarodil“ (Mk 14,21). Dokud Kristus lidi nezachrání, jsou „odcizeni a nepřátelští Bohu svým smýšlením i zlými skutky“ (Ko 1,21). Hříšníka, který nečiní pokání, čeká jen „hrozný soud a žár ohně, který stráví Boží odpůrce“ (Žd 10,27).

S touto situací se člověk neumí sám vypořádat. Není schopen svůj hřích dokonale ukryt (Nu 32,23) a nedokáže se od něho sám očistit (Př 20,9). Žádné skutky Zákona mu neumožní stát před Bohem jako ospravedlněný (Ř 3,20; Ga 2,16). Pokud člověk musí spoléhat jen na sebe, nikdy nedosáhne spasení. Snad nejdůležitějším důkazem této skutečnosti je samotný fakt smíření. Jestliže Bůh Syn přišel na zem, aby nás spasil, znamená to, že lidé hrěšili a jejich situace byla skutečně vážná.

II. Smíření ve Starém zákoně

Lidský hřích člověka beznadějně odcizil od Boha a z naší strany žádná cesta zpět neexistuje. Ve SZ čteme, že smíření lze dosáhnout obětmi, ale nelze zapominat, že Hospodin o smírčí krvi říká: „Já jsem vám ji určil na oltář k vykonávání smírčích obětí za vaše životy“ (Lv 17,11). Ke smíření nedochází kvůli nějaké zvláštní hodnotě obětí, ale proto, že obětování představuje Bohem ustanovený způsob k jeho dosažení. Z obětí lze o smíření vyvodit určité pravdy. Obětovaný objekt musí být vždy bez poskvrny, což naznačuje nutnost dokonalosti. Oběti byly drahé, protože ani smíření není laciné, a hřích se nikdy nemá brát na lehkou váhu. Za důležitou byla pokládána i smrt obětí, což zčásti zdůrazňují zmínky o *krvi, zčásti obecná povaha samotného obřadu a zčásti další odkazy na smíření. Existuje několik zmínek o smíření (uskutečněném i zamýšleném) jinými prostředky než kultickými, kde je jako východisko označena smrt. V Ex 32,30–32 např. Mojžíš usiluje o smíření za hřích lidu žádostí, aby ho Bůh vymazal z knihy, kterou napsal. Pinchas dosáhl smíření zabitím určitých provinilců (Nu 25,6–8.13). Mohli bychom citovat i jiné oddily. Je jasné, že ve SZ byla za trest za hřích považována smrt (Ez 18,20), ale že Bůh ve své milosti umožnil nahradit smrt hříšníka smrtí obětího zvířete. Tato úzká spojitost vedla pisatele Listu Židům k výroku „bez vyliť krve není odpuštění“ (Žd 9,22).

III. Smíření v Novém zákoně

Podle NZ nepředstavují SZ oběti základ odstranění hříchu. Dokonce i „z hříchů spáchaných za první smlouvy“ může člověka vykoupit jen Kristova smrt (Žd 9,15). V NZ (a v podstatě i v celé Bibli), je nejdůležitější skutečností smíření kříž. Všechno, co mu předcházelo, k němu směřovalo. Všechno, co se odehrálo později, se za ním ohlíží. Protože stojí na klíčovém místě, nepřekvapuje nás, že učení o něm je tak obsáhlé. NZ autoři psali z různých hledisek a s odlišnými důrazy, a tak v problematice smíření zdůrazňují řadu aspektů. Nesetkáme se s žádným opakováním stereotypního učení. Každý píše, jak sám nejlépe rozumí, přičemž někteří pronikli hlouběji než jiní. Není však pravda, že by každý viděl něco jiného. Je třeba charakterizovat obecné, základní učení o smíření a potom některé důrazy, za něž vdčíme jednotlivým NZ teologům.

1. Odhaluje Boží lásku k lidem

Všichni se shodují, že smíření je projevem Boží lásky. Není to něco, co by milující Syn „vynutil“ od přísného a neochotného Otce, dokonale spravedlivého, ale také naprosto neoblomného. Smíření ukazuje na lásku Syna i na lásku Otce. Klasický výklad nám podává apoštol Pavel: „Bůh však prokazuje svou lásku k nám tím, že Kristus za nás zemřel, když jsme ještě byli hříšní“ (Ř 5,8). V nejnámějším biblickém verši čteme: „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna...“ (J 3,16). V synoptických Evangelích se zdůrazňuje, že Syn člověka „musí“ trpět (Mk 8,31 atd.), což znamená, že Kristova smrt nebyla náhoda, ale Bohem daná nutnost. I v Ježíšově modlitbě v Getsemane vidíme, že zde jde o Otcovu vůli (Mt 26,42). Podobně v Listu Židům čteme, že Kristus „z milosti Boží“ zakusil smrt za nás za všechny (Žd 2,9). Tato myšlenka se objevuje na různých místech celého NZ a vždy, když uvažujeme o způsobu smíření, ji musíme mít na paměti.

2. Prvek oběti v Kristově smrti

Kristova smrt je obětí za hřích. Není to jednoduše tak, že proti němu povstali jistí svévolníci a nepřátelé a on se jim nedokázal ubránit. Byl vydán pro naše přestoupení“ (Ř 4,25). Přišel přímo proto, aby zemřel za naše hříchy. Protil svou krev „za mnohé na odpuštění hříchů“ (Mt 26,28). „Dokonalé očistění od hříchů“ (Žd 1,3). „Na svém těle vzal naše hříchy na kříž“ (1 Pt 2,24). Je „smírou obětí za naše hříchy“ (I J 2,2). Kristův kříž nelze pochopit jinak, než že uvidíme, jak se na něm Spasitel vypořádal s hříchy celého lidstva.

Tím naplnil všechno, co naznačovaly SZ oběti, a NZ pisatelé často ztotožňují jeho smrt s obětí. Sám Ježíš řekl, že jeho krev „zpečetuje smlouvu“ (Mk 14,24), což je odkaz na obětní obřady. Také většina výrazů užitých při ustanovení Večeře Páně souvisí s obětováním a poukazuje na oběť, k níž došlo na kříži. Pavel píše, že Kristus „nás miloval a sám sebe dal za nás jako oběť, jejíž vůně je Bohu milá“ (Ef 5,2). Příležitostně se zmiňuje nikoli o oběti obecně, ale o konkrétní oběti, jako např. v 1 K 5,7: „... neboť byl obětován velikonoční beránek, Kristus“. Petr hovoří o „převzácné krvi Kristově ... (který) jako beránek bez vady a bez poskvrny byl k tomu předem vyhlášen“ (1 Pt 1,19), což naznačuje, že z určitého hlediska představovala Ježíšova smrt oběť. A v Janově evangeliu čteme slova Jana Křtitele: „Hle, beránek Boží, který snímá hřích světa“ (J 1,29). Obětování se v I. století stalo prakticky univerzálním náboženským obřadem. Ať již byli lidé kdekoli a odkudkoli, mohli zmínkám o oběti rozumět. Toho NZ pisatelé využívali a pomocí terminologie z oblasti obětování přibližovali lidem, co pro ně Kristus vykonal. On svou smrtí uskutečnil vše, k čemu oběti směřovaly, a dokonce ještě víc.

3. Zástupnost Kristovy smrti

Většina badatelů se shoduje v tom, že Kristova smrt byla zástupná. Ježíš zemřel nejen „za hřích“, ale v jistém smyslu i „za nás“. Slovo „zástupný“ ovšem může znamenat mnoho, nebo také téměř nic. Buďme tedy raději přesnější. Většina vykladačů dnes přijímá názor, že Kristova smrt byla reprezentativní: ZA NÁS A PRO NÁS. Nejde tedy o to, že by Kristus zemřel a jeho smrt se nějakým způsobem stala užitečnou i pro lidi (neptal se dokonce i Anselm, komu jinému

než nám by mohla prospět?). Spíše se jedná o to, že Kristus našel právě pro nás a za nás. Když visel na kříži, byl naším zástupcem, jak výstižně vyjadřuje 2 K 5,14: „jeden zemřel za všechny, a ... tedy všichni zemřeli“. Smrt Zástupce má stejnou hodnotu jako smrt zastupovaného. Když se o Kristu hovoří jako o našem „přimlucvi u Otce“ (1 J 2,1), zřetelně to poukazuje na roli zástupce. Velký význam má fakt, že bezprostředně následující verše hovoří o jeho smrti za hřích. Jedním z hlavních témat Listu Židům je „Kristus – náš velekněz“. Tato myšlenka se opakuje znovu a znovu. O veleknězi lze mimo jiné říci, že zastupuje lid, takže zde idea zástupnosti zaznívá velmi silně.

4. Novozákonní učení o zástupnosti

Co k tomu ještě říci více? Mezi mnoha (i když určité ne všemi) dnešními badateli panuje značná nechuť k užívání starší terminologie ohledně zástupnosti. Nicméně se zdá, že právě toto učení prostupuje celým NZ. V synoptických Evangelích nacházíme slavný výrok o výkupném: „Syn člověka nepřijel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45). Oba detaily („výkupné“ má význam „náhrada“ a *anti* je předložka pojičí se s nahrazovaným) a obecná myšlenka tohoto textu (zemřít měli lidé, ale místo nich zemřel Kristus a lidé již neumírají) poukazuje na nahrazení. O tomtéž hovoří verše z Iz 53, které Krista popisují jako trpícího Služebníka: „... byl proklán pro naši nevěrnost, zmoučen pro naši nepravost. Trestání našel pro náš pokoj, jeho jizvami jsme uzdraveni ... Hospodin jej postihl pro nepravost nás všech“ (Iz 53,5nn). Ježíšova úzkost v Getsemane ukazuje týmž směrem. Kristus byl statečný a mnozí, daleko méně důstojní než on, čelili smrti s klidem. Jeho předsmrtný zápas snad lze vyložit jen tím, co odhalil apoštol Pavel – že kvůli nám je Bůh jako toho, „který nepoznal hřích, ztotožnil s hříchem“ (2 K 5,21). Svou smrt se postavil na naše místo a jeho svatá duše se chvěla právě kvůli tomuto ztotožnění s hříšníky. Zdá se, že takto lze vysvětlit i jeho volání: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mk 15,34).

Pavel píše, že Kristus „nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe“ (Ga 3,13). Nesl naši kletbu, což je pouze jiné vyjádření toho, že šlo o nahrazení. Stejnou představu obsahuje i Ř 3,21–26, kde apoštol rozvíjí myšlenku, že Boží spravedlnost se projevuje při odpuštění hříchů, tj. na kříži. Není zde řečeno, jak soudí někteří, že Boží spravedlnost se projevuje tím, že jsou hříchy odpuštěny, ale tím, jakým způsobem k tomu dochází. Smíření neznamená promínutí hříchu, jako tomu bylo dříve (Ř 3,25). Kříž ukazuje, že Bůh je spravedlivý, a zároveň ukazuje, jak ospravedlňuje věřící. Boží spravedlnost je tedy obhájena tím, jak se vypořádává s hříchem. Zřejmě se zde říká, že Kristus přijal trest za lidský hřích (Žd 9,28; 1 Pt 2,24). Význam nesení hříchu osvětluje řada SZ pasáží, kde kontext ukazuje, že se tím myslí nesení trestu. Např. v Ez 18,20 čteme: „Duše, která hřeší, ta umře; syn nebude pykat (hebr. „něst“) za nepravost otcovu“ a v Nu 14,34 se putování pouští popisuje jako nesení nepravosti. Skutečně, že Kristus nesl náš hřích, znamená, že nesl náš trest.

O nahrazení se hovoří i v 1 Tm 2,6, kde se říká, že Kristus sám sebe dal jako „výkupné za všechny“. *Antilytron* = výkupné je slovo složené s významem „náhrada ve formě výkupného“. Grimm-Thayer tento pojem definuje jako „to, co je dáno výměnou za někoho

jiného, jako cena jeho vykoupění“. Všimněme si, jak úzce souvisí se zastoupením. Podobnou myšlenku obsahuje i Janův zápis Kaifášova cynického prorocky, že „je ... lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ“ (J 11,50). Kaifáš tato slova pokládal pouze za vhodný politický prostředek, kdežto Jan v nich vidí prorocky, že Kristus zemře za lid.

Předložili jsme zde rozsáhlý seznam textů (ačkoli ne vyčerpávající). V jejich světle již nelze popírat, že zástupnost je jedním z hledisek NZ chápání Kristova díla.

5. Další NZ aspekty smíření

Výše uvedené důrazy jsou doloženy v celém NZ. Další důležité pravdy předkládají jednotliví pisatelé zvlášť (to ovšem neznamená, že by měly menší váhu – jsou jenom řazeny až za hlavní témat). Např. Pavel spatřuje v kříži cestu vysvobození. Lidé jsou přirozeně otroky hříchu (Ř 6,17; 7,14), avšak v Kristu získávají svobodu (Ř 6,14,22). V něm jsou osvobozeni od tělesnosti, „ukřižovali své tělo“ (Ga 5,24), nebojují „podle těla“ (2 K 10,3, KP), které „žádá proti Duchu“ (Ga 5,17 KP) a které bez Krista přináší smrt (Ř 8,13). Lidé kvůli své nepravosti podléhají Božímu hněvu (Ř 1,18), ale Ježíš vysvobozuje i od toho. Věřící jsou „ospravedlněni prolitím jeho krve“, a proto budou „skrze něho zachráněni od Božího hněvu“ (Ř 5,9). Na Zákon (tj. Pentateuch, a tudíž celé židovské Písmo) lze pohlížet mnoha způsoby, avšak domněnka, že skrze něj lze dosáhnout spasení, má katastrofální následky. Zákon člověku ukazuje jeho hřích (Ř 7,7) a svým vstupem do nesvatého svazku s hříchem člověka zotročuje (Ř 7,9–11). Výsledkem je, že všichni, kdo „spoléhají na skutky zákona, jsou pod kletbou“ (Ga 3,10). Ale „Kristus nás vykoupil z kletby zákona“ (Ga 3,13). Lidé ve starověku považovali smrt za nelitostného protivníka, jehož nikdo nemůže přemoci. Pavel však zpívá píseň o Ježíši Kristu, který dává zvítězit i nad smrtí (1 K 15,55–57). Je tedy dostatečně zřejmé, že apoštol Pavel v Kristu vidí mocného Vysvoboditele.

Smíření se vyznačuje mnoha pozitivními rysy. Musíme se spokojit s vyjmenováním jen některých, např. vykoupění, smíření, ospravedlnění, přijetí a smír. Jsou to slavné pojmy a pro Pavla mnoho znamenají. Některé z nich dokonce začal používat jako první křesťan vůbec. Určitě si byl vědom, že Kristus pro lidi svou smírnou smrtí vykonal vše potřebné.

Pisatel Listu Židům považoval za nesmírně důležitou představu Krista jako velekněze. Dopodrobna rozvíjí myšlenku jedinečnosti a definitivnosti Ježíšovy oběti. Na rozdíl od obětování, jež vykonávali kněží z Áronova rodu na židovských oltářích, má způsob smíření, který svou smrtí stanovil Kristus, trvalou platnost. Nikdy se nezmění. Ježíš se s lidským hříchem dokonale vypořádal.

V Janových spisech se objevuje myšlenka o Kristu jako zvláštním zjevení od Otce. Všechno, co dělá, je třeba vysvětlovat z hlediska toho, že jej poslal Otec. Jan proto vidí Krista jako vítěze ve střetu s temnotou, jako vítěze nad zlem. Velmi zdůrazňuje Boží plán v Kristu. V potupném kříži, na němž se odehrálo tak velkolepé dílo, vidí skutečnou slávu.

Z toho všeho jasně vyplývá, že smíření je dalekosáhlé a hluboké. NZ pisatelům nestačí jazykové prostředky k objasnění významu tohoto úžasného, Bohem připraveného činu. Jde o mnohem víc, než jsme zde mohli ukázat. Avšak všechny body, o nichž jsme

se zmínili, pokládáme za důležité a žádný z nich nelze opomíjet. Nesmíme přehlížet ani skutečnost, že smíření je víc než jenom něco negativního. Naznačili jsme rovněž roli Ježíšovy oběti při snímání hříchu, což otevírá cestu k novému životu v Kristu. Nový život, dar a důsledek smíření, nelze chápat jako neúplně detail. Skutečnost smíření vede právě k němu. (*ODPUŠTĚNÍ, *SMÍŘČÍ OBĚT, *USMÍŘENÍ, *VYKUPITEL, *OBĚT.)

BIBLIOGRAFIE. D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1956; J. Denney, *The Death of Christ*, 1951; *The Christian Doctrine of Reconciliation*, 1917; G. Aulen, *Christus Victor*, 1931; E. Brunner, *The Mediator*; K. Barth, *Church Dogmatics*, 4, i; *The Doctrine of Reconciliation*, J. S. Stewart, *A Man in Christ*; Anselm, *Cur Deus Homo*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1965; *The Cross in the New Testament*, 1967; J. Knox, *The Death of Christ*; J. I. Packer, „What did the Cross achieve? The Logic of Penal Substitution“, *TynB* 25, 1974, str. 3–45. L.M.

SMLOUVA, SMLUVNÍ SPOLEČENSTVÍ

I. Terminologie

Nejdůležitější biblické pojmy pro smlouvu jsou hebr. *b'rit* a ř. *diathēkē*. *B'rit* se zpravidla týká aktu či obřadu uzavření smlouvy a stále dohody mezi dvěma partnery. *Diathēkē* = smlouva, odkaz je ř. překlad (LXX) slova *b'rit*, který se užívá všude v NZ. Kromě *b'rit* se ve smluvních kontextech užívají i jiné termíny. Nejdůležitější je *’ahēb* = milovat, *hesed* = smluvní láska, smluvní solidarita, *tōbā* = dobrota, přátelství, *šālōm* = smluvní pokoj, smluvní zdar a *jāda* = věrně sloužit podle smlouvy. S výjimkou *hesed* mohou všechny ostatní výrazy nějak souviset s terminologií starověkých smluv Blízkého východu.

Ve spojení s *b'rit* se užívají různá slovesa. Technický termín je *kārat b'rit* = rozetnout smlouvu a poukazuje na starověký ritus rozseknutí zvířete na znamení uzavření smlouvy nebo dohody. Pokud u slovesa *kārat* stojí předložka *l'* nebo *’im*, znamená to, že smlouvu uzavřel někdo vyšší, nadřízený. Místo *kārat* lze uplatnit i jiná slovesa, např. *hēqim* = zřídil, *nātan* = dát, *higgid* = prohlásit, *nišba'* = přísahat, *he'amid* = potvrdit, *šiwwā* = poručit a *šam* = udelat. Také se objevují různé pojmy, které vyjadřují účast lidu na smlouvě, např. *bō'* = vejít do smluvního vztahu s Hospodínem (2 Pa 15,12), *ābar* = vstoupit do takového vztahu (Dt 29,12) a *āmad* = stát ve vztahu smlouvy. Pro dodržování smlouvy se užívají dvě slovesa, *nāšar* a *šamar*, nedodržení smlouvy lze popsat celou řadou sloves, především *lō'* s *nāšar* a *šamar*, dále *šākah* = zapomenout, *ābar* = přestoupit, *mā'as* = pohrdat, *pārar* = porušit, *šāqar* = být falešný, *hillēl* = znesvětit a *šāhat* = znehodnotit.

II. Smluvní rituály

O smluvních rituálech v důsledku nedostatku zpráv mnoho nevíme, nicméně několik stop v dostupných materiálech přece jenom existuje. Zabít zvířete (ovce, osla, býka atd.) je popisováno v textech z Mari, na tabulkách z Alalachu a v SZ. Zvíře se obvykle rozřezalo na dva nebo tři díly. Část se spálila k počtě boha a část snědla jako smluvní jídlo. Takový způsob máme popsán v Gn 15. V Ex 24 nacházíme totéž, přičemž je jednoznačně stanovena oběť a smluvní pokrm. V některých vazalských smlouvách Blízkého

východu se prohlašuje, že vazal je povinen každoročně navštívit velkého krále a obnovit smlouvu. Ačkoli SZ v tomto bodě nic neznamená, není vyloučeno, že takový zvyk existoval i v Izraeli. Možná, že se Izraelci shromažďovali při určitých slavnostech (slavnost Nového roku), aby obnovovali smlouvu.

III. Spolek nebo smlouva

1. *Ve starověkém Blízkém východě*. Myšlenka uzavírání smlouvy je přítomná v celé historii starověkého Blízkého východu. Některé blízkovýchodní smlouvy (např. Chetejských, Esarchaddónových a aramejské smlouvě Seřiry) byly objeveny pouze náhodou. Důkladné studium tabulek z Mari a z Amarny ukazuje, že mezi různými národy a skupinami existovalo smluvní pozadí. Např. označení otec–syn nebo pán–služebník (*abdu*) ukazuje, že v přátelských vztazích se obvykle král nazývá „otec“ a vazal „syn“, v méně důvěrných stycích je král „pán“ a jeho vazal „služebník“. Vyskytují se dva hlavní druhy smluv:

a) smlouva mezi sobě rovnými, kdy se partneři nazývají „bratry“, např. mezi Chattušilšem III. a Ramessem II. Výhrady v takové smlouvě se omezují hlavně na uznání hranic a vrácení uprchlých otroků.

b) vazalská smlouva mezi velkým králem (vítězem) a menším králem. Tyto smlouvy se utvářely víceméně podle následujícího schématu: Preambule, v níž je uveden velký vladař i se svými tituly a přívlastky. Historický prolog, v němž je načrtnut vývoj vztahu mezi velkokrálem a vazalovými předky i vazalem samým. Nejde o stereotypní líčení dějin, ale o aktuální historické události popisované s velkým důrazem na blahovolné jednání vládce s vazalem a jeho zemí. Pak následují výhrady k smlouvě, např. zákaz jakéhokoli vztahu k zemím vně chetejské sféry, zákaz chovat se nepřátelsky k jinému chetejskému vazalovi, okamžitá pomoc svému pánu v době války, zákaz naslouchat pomluvám, které se týkají velkokrále, a povinnost ho o tom informovat, zákaz skrývat zběhlé otroky nebo uprchlíky, povinnost jednou za rok se objevit před svým vládcem, zaplatit poplatky a obnovit smlouvu. Navíc velkokrál uložil svému vazalovi, aby napsanou smlouvu vystavil v chrámu a při různých příležitostech ji četl. Pak následoval výčet bohů, kteří byli svědky smlouvy, přičemž bohové velkokrále stáli na prvním místě. Za svědky se také brávaly různé přírodní úkazy – nebe a země, hory, moře, řeky atd. Vazalská smlouva se uzavírala kletbami a požehnáními. Jisté kletby se měly uplatnit při porušení smlouvy. Byly velice rozdílné a samozřejmě některé spadaly do pravomoci božské sféry, jiné mohla vykonat armáda velkokrále. Když vazal smlouvu dodržoval, plynula mu z toho určitá pozeňání, např. věčná vláda jeho potomků. Obdobu nacházíme v pozdějších vazalských smlouvách, např. Esarchaddón zdůrazňuje motiv prokletí. Ve smlouvě Seřiry se prokletí symbolizovalo roztavením voskové figurky atd., což byl druh kouzla.

2. *Ve Starém zákoně*. Je zřejmé, že smluvní vztahy k cizím národům nebyly Izraelcům neznámé. Ve SZ se vyskytují oba druhy smluv, jak mezi sobě rovnými, tak s vazaly. Nacházíme stopy smlouvy mezi Izraelci a Midjánci (Ex 18), ačkoli existovaly mnohé nevyřešené problémy, např. vztah mezi Midjánci a Kénijci a pozdější nepřátelství mezi Midjánci a Izraelci. Nejlepší příklad paritní smlouvy je však smlouva mezi Izraelci a Feničany. Uzavřeli ji patrně Davidem s Chiramem (viz slovo *’ahēb* = milovaný při vyjádření

vztahu mezi Davidem a Chirámem, 1 Kr 5,1) a byla obnovena v propracovanější podobě mezi Šalomounem a Chirámem. Nazývají se bratři a jednu z jejich transakcí (výměna několika měst za stavební dřevo atd.) lze srovnat se stejným způsobem výměny na tabulkách z Alalahu, rovněž ve smluvní sféře. Tento smluvní vztah zdedil po rozdělení království S Izrael. Z této smlouvy pramenily dobré vztahy mezi Omríovci a Feničany. Víme, že paritní smlouvu mezi Chatušilišem III. a Ramessem II. završil snátek Chatušilišovy dcery s Ramessem. Svatbu Jezabel s Achabem je třeba také chápat jako naplnění jedné ze smluvních podmínek.

Za nejlepší SZ příklad vazalské smlouvy považujeme tu, která byla sjednána mezi Izraelci a Gibeónany (Joz 9–10). Vazalský charakter smlouvy je patrný z terminologie. Gibeónané přišli k Izraelcům a řekli jim, že se chtějí stát jejich otroky. Výraz „*abādēkē*“ „*anāhnu*“ (= jsme vaši otroci) nepochybně ukazuje na vazalství. Po uzavření smlouvy zavádl mezi oběma stranami smluvní mír (*šālóm*). Ačkoli se mnoho dnešních badatelů dívá na Joz 10 jako na pozdější dodatek, je třeba si všimnout, že následná vojenská pomoc Izraelců Gibeónanům představovala známý závazek většího partnera (např. jasně vyhlášeným ve vazalských smlouvách v Ugaritu). Izraelci tedy jistě dobře znali různé formy smluv, jak se užívaly jinde na starověkém Blízkém východě.

IV. Biblické smlouvy

1. *Smlouva s Hospodínem*. Myšlenku smluvního vztahu Boha a krále nebo jeho lidu dosvědčuje historie starověkého Blízkého východu. Vyskytuje se v různých tvarech a ve velmi rozdílném materiálu již od 3. tisíciletí př. Kr. Nejedná se vždy o výslovné prohlášení, ale naznačuje ji použitá terminologie. Myšlenka takové smlouvy tedy naprosto nebyla Izraelcům cizí. V téže době znali smluvní vztahy, o nichž jsme mluvili výše. Nepřekvapuje tedy, že Hospodin užil této formy, aby vyjádřil svůj vztah k svému lidu.

2. *Rané smlouvy*. Biblická tradice připomíná dvě smlouvy uzavřené mezi Bohem a Noemem (Gn 6,18; 9,8–17). Označení „smlouva“ je na místě, neboť obsahují určité Noemovy závazky a jistě Hospodinovy sliby. Představují jakousi předehru biblických smluv, přičemž velmi důležitou úlohu hrají zaslíbení.

3. *Smlouva praotců*. Zachovává se ve dvou tradicích, totiž Gn 15 a 17. Hospodin ji uzavřel s Abrahamem a důraz položil na zaslíbení (zvláště v Gn 17). Zároveň slíbil rozmnožení Abrahamových potomků a jako dědictví zaslíbenou zemi. Z knihy Exodus je zřejmé, že slib rozmnožení potomstva byl považován za splněný (sr. Ex 1,7–22). Popis dobývání zaslíbené země v Joz ukazuje na splnění slibu ohledně dědictví. Ve smlouvě s praotci tedy převládají zaslíbení, čímž se blíží davidovské smlouvě. Ačkoli autor Exodu popisuje tvorbu nové smlouvy ze Sinaje, stále podtrhuje důležitost smlouvy praotců. Píše o porušení smlouvy ze Sinaje (Ex 32) a zároveň ukazuje, že smlouva s praotci stále platí (Ex 33,1). Je třeba zdůraznit, že sinajská smlouva nenahradila smlouvu praotců, ale že existovaly souběžně.

4. *Smlouva ze Sinaje*. Podle biblické tradice byla uzavřena prostřednictvím Mojžíše na Sinaji, když Hospodin podivuhodným způsobem vysvobodil Izraelce ze eg. otroctví. V Ex 24 se nám dochoval proces utváření smlouvy. Tento popis nese známky starobylosti. Hospodinu byly přinášeny oběti. Krev obětního

zvířete se rozdělila na dvě části a jednou byl pokropen oltář. Také se připomíná Kniha smlouvy. O jejím obsahu není řečeno nic. Někteří badatelé se domnívají, že souvisí s Desaterem, jiní mají za to, že se týká bezprostředně předcházejícího zákoníku smlouvy. Jde o novou smlouvu, při níž se předčítá Zákon a potom následuje odpověď lidu, obětí, zpečetění přísahou a nakonec pokrm smlouvy. Autor Exodu očividně propojil tvorbu smlouvy s nařizením zákona smlouvy. Ex 19 popisuje Hospodinova zjevení, Ex 20 obsahuje Boží požadavky na jeho lid (Desatero), Ex 21–23 uvádí výhrady a Ex 24 líčí způsob uzavření smlouvy. Je třeba konstatovat, že tato smlouva má přesný výčet výhrad. Již u vazalských smluv Chetejců bylo zřetelné, že požadavky představovaly hlavní část smlouvy. Nelze však zapomenout, že se izraelská smlouva může v některých ohledech řídit podle běžných forem smluv, zatímco v jiných se odlišuje od omezených forem, jak je známe ze starověkého Blízkého východu. Výhrady zákoníku smlouvy se obsahově zcela liší od těch, které známe z jiných smluv, snad v důsledku zvláštních okolností a odlišného duchovního pozadí. Na konci zákoníku smlouvy nacházíme zřetelný doslov s charakterem zaslíbení. Znovu je zde připomenuta zaslíbená země.

5. *Davidovská smlouva*. Tato smlouva sestává převážně ze zaslíbení. Souhlasíme s badateli, kteří ji považují za těsně spojenou se sinajskou smlouvou. Neměli bychom ji chápat jako novou smlouvu, ale jako další rozšíření sinajské smlouvy. Davidovskou smlouvu si vyžádala nová historická situace, kdy se prostředníkem mezi Bohem a jeho lidem stal král. Poslední badání ukázalo, že mezi smlouvou praotců a davidovskou smlouvou existovalo úzké spojení. Obě tyto smlouvy jsou záslibného typu. Zaslíbení praotcům se naplnila početním růstem izraelské populace a dědictvím země v Palestině. Později uzrál čas dát další sliby. Nové zaslíbení Davidovi, že jeho potomci budou vládnout věčně, způsobilo, že nová smlouva v určitém smyslu nahradila smlouvu praotců. V 2 S 7 nacházíme smlouvu ve formě vyprávění, nicméně určitá terminologie jasně ukazuje na smluvní pozadí, např. Hospodin bude Otcem Davidova syna a král zajme postavení Božího syna. Věčný trůn Davidových potomků lze srovnávat se slibem požehnání ve vazalských smlouvách Chetejců, totiž že věrní vazalové synové budou věčně vládnout na svém trůnu. Davidovská smlouva, jak se ukazuje z 2 a 110, měla hluboký vliv na pozdější očekávání v SZ, ba dokonce i v NZ.

6. *Smlouva v Novém zákoně*. Asi v r. 600 př. Kr. zájem o smlouvu neobyčejně vzrostl (např. u Jeremjáše). Také v intertestamentárním období lidé silně prožívali myšlenku smlouvy, jak ukázali K. Baltzer a A. Jaubert. Na sektu z Kumránu se můžeme dívat jako na společenství smlouvy. Lze očekávat, že tomu tak bude i v NZ. Tam se slovo „smlouva“ (ř. *diathēkē*, překlad hebr. *b'rit*) se užívá v souvislosti s *Večeří Páně (sr. Mk 14,22–25; 1 K 11, 23–25). Institucí Večeře Páně Ježíš ukazuje na své tělo jako na chléb a na svou krev jako na víno. Jde zřejmě o připomínku Ježíše jako velikonočního beránka, který musí být zabit a kterého musí jeho učedníci jíst. Velikonoční beránek se tak stal obětí smlouvy a Večeře Páně pokrmem smlouvy. Zajímavá je Kristova poznámka o nové smlouvě v jeho krvi. Je třeba mít na mysli významnou roli krve při uzavírání smlouvy na Sinaji (Ex 24,8). Zabití Ježíše jako velikonočního beránka se

uskutečnil na Golgotě dalšího dne. Kristova obětí na kříži představuje nejdůležitější část ustanovení nové smlouvy. Apoštol Pavel správně interpretoval ukřižování Krista, jenž vzal na sebe prokletí Zákona, aby vykoupil lidstvo (Ga 3,13). Novou smlouvou Ježíš zrušil kletbu staré sinajské smlouvy. Stal se davidovským Králem na věčném trůnu. Současně tak byly nahrazeny dvě smlouvy: Ježíš odstranil kletby sinajské smlouvy a naplnil zaslíbení davidovské smlouvy.

7. *Obnova a ratifikace smlouvy*. Obnova smlouvy předpokládá, že došlo k jejímu porušení, takže má-li znovu platit, musí být obnovena. Nejlepší příklad nacházíme v Ex 32–34, kde Áron a Izraelci přestoupili smlouvu tím, že si zhotovili pro bohosluzbu zlaté tele. Když se Mojžíš vrátil, kletba jako důsledek porušení Zákona se projevila smrtí velkého počtu Izraelců (Ex 32,26–28). Mojžíš jednal jako prostředník obnovy porušené smlouvy. Vrátil se na horu, aby obdržel výhrady pro obnovenou smlouvu (Ex 34). Jeremjáš viděl smlouvu porušenou natolik, že mohla být nahrazena pouze novou smlouvou (Jr 31,31).

K ratifikaci smlouvy dochází v případech, když se smlouva obnovuje bez předchozího porušení (viz Joz 23–24). V Joz 23 se uvádí Jozuovy poslední příkazy Izraelcům, kdy je žádá, aby dodržovali smlouvu. Podle Joz 24 (se silně smluvním pozadím) se Izraelci shromáždili v Šekemu, aby obnovili smlouvu s Hospodínem. Někteří badatelé se domnívají, že smluvní společenství se poprvé vytvořilo v Šekemu, právě kvůli staré tradici vzniku smlouvy na tomto místě. My se řídíme podle biblické tradice a považujeme shromáždění v Šekemu za ratifikaci smlouvy.

V. Smlouva a proroci

Podle Wellhausenova názoru, který má mnoho stoupenců, je představa smlouvy nejstarším prorokům cizí. Tato idea se začala rozvíjet až od sepsání Deuteronomia (sr. např. Kutsch a Perlit). Toto přesvědčení spočívá hlavně na domněnce, že u prvních proroků nelze myšlenku smlouvy dokázat, jelikož téměř vůbec neužívají termínu *b'rit*. Je pravda, *b'rit* se skutečně v těchto spisech vyskytuje velice vzácně, ale zůstává otázka, zda z toho automaticky vyplývá neexistence instituce smlouvy. Pisatelé mohli mít určité důvody k tomu, aby se pojmu *b'rit* vyhýbali (např. kvůli převládajícímu špatnému pochopení skutečného významu). Poslední výzkumy ukázaly, že idea smlouvy se objevuje ve většině prorockých spisů, ujmeme-li širšího přístupu a sledujeme-li jednotlivé prvky smlouvy, např. kletbu, požehnání a porušení smlouvy přestoupením příkazů. Co nastane, když jsou porušeny podmínky smlouvy? Bude následovat soudní pře. Na základě pečlivého studia prorockých knih lze najít úzké spojení mezi prorockým úřadem a Zákonem. Mezi proroky typu Ozeáše, Amose, Izajáše a Jeremjáše neexistuje žádný rozdíl v přístupu k Zákonu. Proč by měl být Jeremjáš oddělen od ostatních jako protagonista smlouvy jenom proto, že užil pojmu *b'rit*, a ostatní ne?

Jeden z hlavních problémů prorockých spisů je původ prorockých hrozeb, dalším pak kombinace prorocké hrozby a požehnání. Důkladné studium hrozeb ukazuje, že mnohé z nich souvisejí s dobovými vyhrůžkami vazalských smluv, např. Esarchodóna a Sefiry. Kletby se však neomezovaly jenom na smlouvy – užívaly se na starověkém Blízkém východě k různým účelům. Musíme si uvědomit, že smluvní kletba má určitou charakteristiku, která se objevuje

také v prorockých hrozbách. Je tudíž pravděpodobné, že proroci pohlíželi na smlouvu jako na porušenou a v důsledku toho bylo třeba uplatnit určité kletby. Skutečnost, že vyslovovali hrozby při porušení Zákona (smlouvy) a požehnání a prospěch, jestliže je Zákon (smlouva) dodržován, ukazuje na jejich zvláštní znalost formy smlouvy. Celý problém kleteb a požehnání stojících vedle sebe lze vysvětlit na pozadí porušení nebo dodržování smlouvy.

Harvey ukázal, že smluvní soudní pře, které jsou na starověkém Blízkém východu doložené, můžeme sledovat už od raných pramenů (Dt 32) k starším i pozdějším prorokům, např. Iz 1,2n.10–20; Jr 2,4–13; Mi 6,1–8. Na soudu jsou Izraelci obviněni z modlářství. To znamená, že porušili jednu z podmínek smlouvy, totiž nesloužit žádnému jinému bohu. Nad tím je vysloven soud ve formě hrozeb a kleteb. Až zaráží, že při některých výrociích jsou volány za svědky nebe a země. To zvyrazňuje podobnost s daleko staršími chetejskými vazalskými smlouvami, v nichž jsou rovněž nebe a země považovány za svědky, což dokazuje těsné napojení na smluvní formu.

VI. Smlouva a teologie

Eichrodt ve své *Theology of the Old Testament* považuje smlouvu za ústřední myšlenku SZ. Z tohoto pohledu vycházejí izraelské náboženské představy. Z výše naznačené diskuse je zřejmé, jak byla pro Izraelce myšlenka smlouvy důležitá. Nevylučuje to však jiné způsoby vyjádření vztahu mezi Hospodínem a jeho lidem. Smlouva se svými výhradami navozuje možnost přestoupení a hříchu a následný soud a trest. To je jedno z hlavních témat SZ. Dalším významným rysem smlouvy je slib a očekávání. Davidovská smlouva se zaslíbením věčného trůnu vzbudila očekávání slavného příchodu Mesiáše, Davidova syna, což představuje důležitý most mezi SZ a NZ. Smlouva se tak stává nejdůležitějším spojovacím článkem mezi oběma Zákony. Smlouva a očekávání, které z ní plyne, je rovněž základem eschatologické naděje.

BIBLIOGRAFIE. Bibliografii až do r. 1977 obsahuje D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant*?, 1978. Výběr z rozsáhlé literatury: K. Baltzer, *The Covenant Formula*, 1971; W. Beyerlin, *Origins and History of the Older Sinaitic Traditions*, 1965; P. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*, 1966; H. Cazelles, *DBS*, 7, 1964, str. 736–858; R. E. Clements, *Abraham and David*, 1967; F. C. Fensham, „Covenant, Promise, Expectation“, *TZ* 23, 1967, str. 305–322; *idem*, „Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *Kudurr*-inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah“, *ZAW* 75, 1963, str. 155–175; *idem*, „The Treaty between the Israelites and the Tyrians“, *VT Supp* 17, 1969, str. 78nn; G. Fohrer, „AT-Amphiktyonic und Bund“, *ThL* 91, 1966, str. 802–816, 893–904; J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rapture de l'alliance*, 1967; D. R. Hillers, *Treaty-curses and the Old Testament Prophets*, 1964; *idem*, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, 1968; H. B. Huffmon, „The Covenant Lawsuit and the Prophets“, *JBL* 78, 1959, str. 286–295; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, 1963; K. A. Kitchen, „Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant“, *Ugarit Forschungen* 11 (1979), str. 453–464; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, 1973; J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, 1966; N. Lohfink, *Die Landver-*

heissung als Eid, 1967; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; J. Muilenburg, „The Form and Structure of the Covenantal Formulations“, *VT* 9, 1959, str. 74–79; M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930; L. Perliit, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, 1962; L. Rost, „Sinaismus und Davidsbund“, *ThL* 72, 1947, str. 129–134; W. Schottroff, *Der Altisraelitische Fluchspruch*, 1969; R. Smed, *Die Bundesformel*, 1963; G. E. Wright, „The Lawsuit of God: A Formal-Critical Study of Deut. 32“, *In Honour of J. Muilenburg*, 1962, str. 26–27; W. Zimmerli, *The Law and the Prophets*, 1965. F.C.F.

SMRT Z určitého hlediska je smrt tou nejpřirozenější věcí: „Každý člověk jen jednou umírá“ (Žd 9,27). Lidé ji mohou přijímat bez odporu: „Pojďme i my, ať zemřeme spolu s ním!“ (J 11,16). Z jiného pohledu však smrt představuje cosi velmi nepřirozeného. Je trestem za hřích (Ř 6,23) a jako takové se jí musíme bát. Oba tyto aspekty se nacházejí v Písmu a ani jeden bychom neměli přehlédnout. Smrt je biologická nutnost, ale člověk neumírá stejně jako zvířata.

I. Fyzická smrt

Zdá se, že vzhledem k fyzické konstituci našich těl je smrt nezbytná. Nelze se vyhnout stárnutí těla a konečnému rozpadu. Přesto Bible o smrti mluví jako o důsledku hříchu. Bůh řekl Adamovi: „V den, kdy bys z něho pojeď, propadneš smrti“ (Gn 2,17). Pavel píše, že „skrze jednoho člověka přišel do světa hřích a skrze hřích smrt“ (Ř 5,12) a že „mzdu hříchu je smrt“ (Ř 6,23). Při bližším pohledu zjistíme, že Adam nezemřel fyzicky v den, kdy neuposlechl Boha. V Ř 5 a 6 staví apoštol Pavel do protikladu smrt, kterou způsobil Adamův hřích, a život, který lidem přináší Kristus. Nicméně skutečnost, že máme věčný život, nevylučuje fyzickou smrt. Věčný život souvisí více s duchovním stavem než pouze s tělesnou událostí. Z toho lze vyvodit závěr, že smrt jako důsledek hříchu přesahuje tělesný zánik.

Je třeba však mít na mysli, že oddíl Písma, které kladou do souvislosti hřích a smrt, blíže význam slova smrt neurčují. Pouze z nich nelze pochopit, že slovo má ještě jiný význam než jen obvyklý. Snad bychom mohli porozumět tomu, že důsledkem Adamova hříchu je smrtelnost, kterýžto trest má jak fyzický, tak duchovní aspekt. Nemáme však dost informací o stavu Adama před pádem, abychom o tom mohli s určitostí něco tvrdit. Jestliže měl tělo stejné jako my, pak bylo smrtelné. Pokud ne, nedokážeme zjistit, jaké bylo a zda bylo smrtelné či ne.

Správnější zřejmě bude chápat smrt jako něco, co se týká celého člověka. Člověk neumírá jako tělo, ale jako člověk, v celém svém bytí. Umírá jako duchovní a tělesná bytost. A Bible mezi těmito dvěma aspekty nevede ostrou dělící čáru. Fyzická smrt je tedy symbolem a výrazem hlubší smrti, kterou způsobuje hřích, a splývá s ní.

II. Duchovní smrt

Tato smrt je Božím trestem. Ř 6,23 považuje smrt za „mzdu“ hříchu, tedy náležitou odměnu za hřích (KP odplata za hřích). Apoštol Pavel může mluvit o jistých

hříšnicích, kteří znají „Boží spravedlivé rozhodnutí, že ti, kteří tak jednají, jsou hodni smrti“ (Ř 1,32). Právě z této myšlenky Božího rozhodnutí vychází Janova zmínka o „smrtnelném hříchu“ (1 J 5,16). Jedná se o velmi důležitou pravdu. Ukazuje plnou hrůzu smrti. Zároveň však, paradoxně, dává naději. Člověk se nezmítá v síti utkané slepým osudem, takže když zhřeší, neznamená to, že s tím už nelze nic dělat. Bůh má nade vším moc. Jestliže vyhlásil, že trestem za hřích je smrt, pak se také rozhodl dát hříšnému člověku věčný život.

NZ někdy zdůrazňuje hrozný důsledek hříchu, tím, že zmiňuje „druhou smrt“ (Ju 12; Zj 2,11 atd.). Tento rabínský výraz označuje věčné zahynutí. Je třeba o něm uvažovat spolu s oddíly, v nichž Pán mluvil o „věčném ohni, připraveném pro ďábla a jeho anděly“ (Mt 25,41), o „věčném trestu“ (jako protikladu k „věčnému životu“, Mt 25,46) atd. Konečný stav nekajícího člověka popisuje Písmo jako smrt, trest, ztracenost apod. Zřejmě by nebylo správné ztotožnit jej s kterýmkoli z těchto připodobnění, na druhé straně bychom se ho podle Bible měli lékat.

Občas se vyskytnou námitky, že to neodpovídá zjevení Boha jako milujícího Otce. Setkáváme se tu s hlubokým tajemstvím, můžeme však přinejmenším říci, že lidé, mající tyto výhrady přehlížejí skutečnost, že smrt je jak událost, tak stavem. „Dát se věst sobectvím je smrt“ (KP opatnost těla je smrt), píše Pavel (Ř 8,6). Neříká, že je myšlení těla způsobí smrt, ale že je smrti. A dodává, že je „Bohu nepřátelské, neboť se nechce ani nemůže podřídit Božímu zákonu“. Tu též pravdu předkládá jiným způsobem Jan: „Kdo nemiluje, zůstává ve smrti“ (1J 3,14). Porozumí-li člověk tomu, že smrt je stav, pochopí i to, že nekající jedinec nemůže být spasen. Spasení totiž představuje přechod ze smrti do života (J 5,24).

III. Vítězství nad smrtí

Zajímavým rysem NZ učení o smrti je jeho důraz na život. Z konkordance zjistíme, že ve většině případech se slovo *nekros* = mrtvý užívá v souvislosti se vzkříšením z mrtvých. Písmo neuhýbá před smrtí ani před žádnou jinou skutečností. Má však zájem na životě a smrti rozumí víceméně jako něčemu, z čeho má být člověk vysvobozen. Kristus na sebe vzal lidskou podstatu, „aby svou smrtí zbavil moci toho, kdo smrtí vládne, totiž ďábla“ (Žd 2,14). Na satanovu moc se vždy pohlíží jako na sílu podřízenou Boží nadvládě (Jb 2,6; L 12,5 atd.). Ďábel nedisponuje smrtí s konečnou platností. Přesto patří smrt jako negace života do jeho sféry. Kristus však přišel, aby učinil smrti konec. Oddíl z Listu Židům naznačuje, že právě skrze smrt satana porazil. Svou smrtí odstranil náš hřích. „Když zemřel, zemřel hřích jednou provždy“ (Ř 6,10). Bez Krista se smrt stává úhlavním nepřítelem, symbolem našeho odcizení Bohu, nejvyšší hrůzou. Kristus však použil smrt k tomu, aby člověka vysvobodil od smrti. Zemřel, aby člověk mohl žít. Je důležité, že NZ může mluvit o věčích spíše jako o „spících“ než „umírajících“ (např. 1 Te 4,14). Ježíš nesl plně hrůzu smrti místo nás, tudíž pro ty, kdo jsou v Kristu, byla smrt proměněna tak, že není ničím víc než spánkem.

Rozsah vítězství nad smrtí, kterého Kristus dosáhl, naznačuje jeho vzkříšení. „Kristus po vzkříšení z mrtvých už neumírá, smrt nad ním už nepanuje“ (Ř 6,9). Vzkříšení představuje slavnou a vítěznou událost, z níž pramení vítězný tón celého NZ. Kristus je „původce života“ (Sk 3,15), „Pán mrtvých i živých“ (Ř

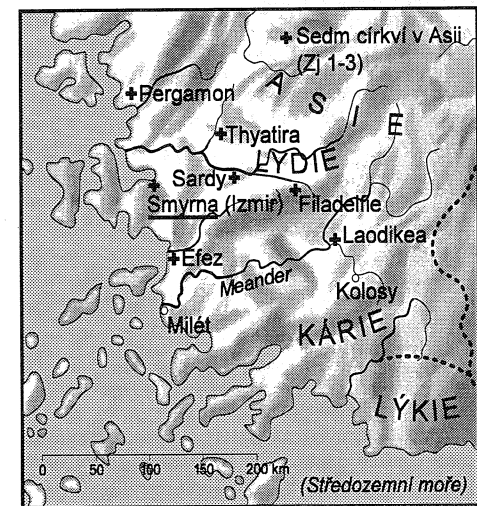
14,9), „slovo života“ (1 J 1,1). Jeho vítězství nad smrtí je úplné a dosažitelné jeho lidu. O zničení smrti nemusíme pochybovat (1 K 15,26.54nn; Zj 21,4). Druhá smrt nemá nad věčícími žádnou moc (Zj 2,11; 20,6). V souladu s tím NZ chápe věčný život ne jako nesmrtnost duše, ale mluví o něm jako o vzkříšení těla. Definitivnost a úplnost porážky smrti už ani nelze lépe ilustrovat.

Nabízí se nám nejen velkolepá budoucnost, ale i slavná přítomnost. Věřící již přešel ze smrti do života (J 5,24; 1 J 3,14). Je „svoboden od zákona hříchu a smrti“ (Ř 8,2). Smrt ho od Boha nemůže oddělit (Ř 8,38n). Ježíš řekl: „Kdo zachovává mé slovo, nezemře navěky“ (J 8,51). Tato slova nepopírají realitu fyzické smrti. Spíše však ukazují k pravdě, kterou zvěstuje Ježíšova smrt, že totiž věřící již opustil stav smrti a vstoupil do nové reality, která je výstižně charakterizována jako život. V pravou chvíli pak projde branou, již říkáme smrt, nicméně její osten již byl odstraněn. Kristova smrt znamená pro Ježíšovy následovníky vítězství nad smrtí.

BIBLIOGRAFIE. C. S. Lewis, *Miracles*, 1947, str. 150nn; J. Pelikan, *The Shape of Death*, 1962; K. Rahner, *On the Theology of Death*, 1961; Leon Morris, *The Wages of Sin*, 1955; M. Paternoster, *Thou Art There Also: God, Death, and Hell*, 1967. L.M.

SMYRNA Město v římské provincii Asie na pobřeží Egejského moře, v dnešní asijské části Turecka. V jeho okolí byla od raných dob řecká kolonie, ale asi na konci 7. stol. př. Kr. ji dobyli a zničili Lydové tak, že v podstatě přestala existovat. Na původním místě ji obnovil až Lysimachos začátkem 3. stol. př. Kr. Stalo se z ní nejbohatší město Malé Asie. Představovala přirozený přístav pro starověkou obchodní trasu přes údolí Hermosa a její bezprostřední okolí bylo velice úrodné. Ještě dlouho předtím, než ve V. Středomoří začala převládat moc Říma, byla Smyrna jeho věrným spojencem. V době císařství se proslavila svou krásou a velkolepostí veřejných budov. Dnes se jmenuje Izmir a je druhým největším městem v asijské části Turecka.

Evangelium proniklo do Smyrny pravděpodobně



Smyrna, jedna ze „sedmi církví v Asii“ (Zj 1–3).

dost brzy, zřejmě z Efezu (Sk 19,10). „Anděl církve v Smyrně“ je příjemcem druhého (Zj 2,8–11) z dopisů „sedmi církvím ... v Asii“. Podobně jako v jiných obchodních městech zde církve musela čelit odporu ze strany Židů (Zj 2,9; sr. 3,9). Výrok o Kristu jako o tom, který zemřel a zase ožil (v. 8), možná naráží na oživení města a jeho nový rozkvět po dlouhém období temnoty. S „korunou“ (v. 10) se ve Smyrně pojila celá řada představ. Může poukazovat na vavřín vítěze při hrách nebo na obvyklý projev chvály, který užívá obrazu krásy a slávy města a jeho budov. Sr. též Jk 1,12. Nabádání k věrnosti (v. 10) je výzvou církvi, aby tím nejhlubším způsobem naplnila historickou pověst města. Příkladem se zde stal biskup Polykarpos, který odmítl odvolat se učení a byl ve Smyrně kolem r. 155 po Kr. nebo později umučen. (Viz W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, k. 19–20; C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna*, 1938; C. J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, str. 56–67.) E.M.B.G. C.J.H.

SNÍH (hebr. *šeleg*). Ojedinelost zmínek o sněhu naznačuje, o jak vzácný jev v Palestině šlo. Výjimečně se objeví na J od Chebrónu, přičemž podél mořského pobřeží a v Jordánském údolí sníh vůbec neznají. O sněžení se v biblických knihách hovoří jen 2x (v 2 S 23,20 [= 1 Pa 11,22] a v 1 Mak 13,22). Nicméně sněhová pokrývka Libanónu, „bílé hory“, je příslovná (Jr 18,14), a rovněž níže v Hauránu sněží poměrně často (Ž 68,15). Jinde se vyskytuje pouze zřídka, jak lze usuzovat z Benajášova případu (2 S 23,20).

Sněhu se na různých místech užívá symbolicky. Posílá ho Bůh (Jb 38,22), představuje jeden z divů Boží moci (Jb 37,6; Ž 147,16). Hospodin ho dává kvůli úrodnosti (Iz 55,10n) a proto, aby uskutečnil morální cíle (Jb 38,22n). Vyjadřuje bělost (Ex 4,6; Nu 12,10; 2 Kr 5,27; Pl 4,7; Da 7,9) a tudíž i mravní čistotu (Da 7,9; Mk 9,3; Mt 28,3; Zj 1,14). Je symbolem úplného přijetí kajícího hříšníka (Ž 51,9; Iz 1,18). J.M.H.

SÓ Vyjednáváním se „Sóem, králem egyptským“ asi r. 726/5 př. Kr. (2 Kr 17,4) vyvolal Hósea nelibost Asyřanů a jejich následnou invazi do Izraele. Pokud je Só vlastní jméno nějakého eg. panovníka, pak jde o posledního libyjského faraona Osorkona IV. (Aa-cher-re, asi 726–716 př. Kr.) nebo o krále Z Dely Tefnachte (kolem r. 727–720 př. Kr.) či nějakého méně významného vládce V Dely, jehož totožnost neznáme. Žádný nevýznamný král Hóseovi pomoci nemohl a odvozovat Só' z Tefnachteva jména také nelze. Možná, že Só' představovalo zkrácené jméno Osorkona (IV.), podobně jako eg. *Sese* namísto Ramesse (II.).

Někteří ztotožňují Sóa (vokalizované *Síwe* či *Sewe*) s etiopským faraonem Šabakem (přičemž vynechávají tvaroslovné -ko), jenž před svým nástupem na trůn působil jako velitel vojska v Egyptě. To však nemohlo být r. 726/5 př. Kr., protože Dolní Egypt ovládali až do r. 716 př. Kr. etiopští soupeři ze Z Dely, Tefnachte a Bekeninef (Bokchóris). Jiní ztotožňují Só/Síwe se „Sib'e, *turtanem* (velitelem vojska) Egypta“, kterého u Rafie r. 720 př. Kr. porazil asyrský král Sargon II. Só však nemohl být r. 726/5 př. Kr.

králem a r. 720 př. Kr. pouze velitelem vojska, ledaže by po celou dobu svého králování v Deltě sloužil zároveň u Osorkona IV. (či Tefnacha a Bekenrifea) jako velitel. Z toho vyvozujeme, že pokud je Sô jméno eg. panovníka, mohlo jít o zkrácenou podobu jména Osorkona IV. (nikoli však turtana Sib'e) nebo o jméno drobného krále a velitele za vlády Osorkona IV., Tefnacha nebo Bekenrifea.

Jeivinův výklad (in *VT* 2, 1952, str. 164–168), že *Sô* není vlastní jméno, ale jen přepis eg. *š'* = vezír, a tudíž *Sô' melek misrajim* = vezír krále Egypta, je foneticky nevyhovující. Klínopisné jméno eg. velitele z r. 720 př. Kr., které se až dosud četlo Sib'e, se dnes téměř s jistotou má číst Re'e (R. Borger, *JNES* 19, 1960, str. 49–53); se Sô jako vlastním jménem ho nelze ztotožnit. Re'e mohlo být jméno eg. vezíra. H. Goedicke (*BASOR* 171, 1963, str. 64–66) čte „do (města) Sa(is), [ke] králi Egypta“, přičemž má na mysli Tefnacha, ale tato teorie není pravděpodobná. Viz K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 182, 372–376. K.A.K.

SÓAN Starověké město, eg. *d'n(i)*, jemuž přesně odpovídá hebr. *š'an*. R. Tanis a dnešní San el-Hagar blízko J pobřeží jezera Menzala v SV Deltě. Zvláštní poznámka v Nu 13,22, že Chebrón byl postaven 7 let před eg. Sónem, může naznačovat znovuzaložení Sónu v období Střední říše (asi 2000–1800 př. Kr.). Zdá se však více pravděpodobně, že jej založili hyksóští panovníci v 16. stol. př. Kr., přičemž je možné, že jejich hlavní město Avaris bylo totožné se Sónem. O éře Tanisu viz **CHRONOLOGIE SZ, III, 2, Ž 78,12.43* umísťuje zázraky při vyjití z Egypta na „Sónské pole“, dosl. eg. *šyt d'(nt)* = pole Dža'(ne)', což je výraz, který patrně označoval oblast blízko Sónu. Totožnost Sónu s *Ra'amsemem nyní považujeme za nepravděpodobnou. Od r. 1100 př. Kr. až asi do r. 660 př. Kr. byl Són faktickým hlavním městem Egypta 21.–23. dynastie a S základnou etiopské 25. dynastie. Odtud pocházelo jeho výsadní postavení sídla faraonových rádců a velmožů (Iz 19,11.13; 30,4). Ezechiel (30,14) na jeho adresu pronáší slovo soudu. O Sónu/Tanisu viz A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, str. 199*–201* a P. Montet, *Les Énigmes de Tanis*, 1952; H. Kees, *Tanis*, 1964. K.A.K.

SÓBA Aramejské království, jež vzkvétalo v době raného hebr. království a které válčilo proti Saulovi a Davidovi. Jedním z jeho králů byl Hadad-ezer (2 S 8,3). Jeho území leželo mezi Chamátem a Damaškem a v době svého vrcholného rozkvětu mělo na obě tato města vliv. Není nutné předpokládat existenci dvou Sób (z nichž jedna by se nacházela J od Damašku) jen proto, že 2 S 10,6 ji uvádí spolu s Bét-rechóbem a Maakou (obě na J od Damašku).

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 198–200. D.F.P.

SÓFAR Třetím z *Jóbových přátel byl Sófara Naamatský (Jb 2,11). O jeho rodišti víme jen to, že se snad nacházelo V od Jordánu. Sófara charakterizuje tvrdý postoj, založený pouze na chladném rozumu. Mluví v k. 11, 20 a zřejmě také v 27,13–23. H.L.E.

SOFONJÁŠ Jediná bibliografická zmínka o Sofonjášovi se objevuje v prvním verši knihy, která nese jeho jméno. Rodopis tohoto proroka začíná o čtyři generace dříve, u Chizkijáše. Ačkoli Písmo tohoto Chizkijáše neztotožňuje se stejnojmenným judským králem, neobvyklý Sofonjášův rodokmen lze nejlépe vysvětlit právě na základě tohoto předpokladu.

Sofonjášovo jméno, „Hospodin je skryt“, může naznačovat, že se tento prorok narodil v době, kdy Menaše, jenž „prolil velice mnoho neviné krve“ (2 Kr 21,16), páchal ohavnosti.

Sofonjáš prorokoval za vlády svého příbuzného Jíšijáše, Chizkijášova pravnuka. Jíšijáš nastoupil na trůn ve věku 8 let (640 př. Kr.) a byl značně ovlivněn veleknězem Chilkijášem. Lze předpokládat, že také Sofonjáš měl vliv na Jíšijášovu zbožnost. Král ve svých 18 letech nařídil začít s opravami chrámu, během nichž byla objevena „Kniha zákona“. Když ji přečetli před Jíšijášem a obyvateli Jeruzaléma, došlo v životě národa k velkým změnám.

Sofonjáš sloužil pravděpodobně v počátečním období Jíšijášovy vlády. Mluví o tom, co v Jeruzalémě „zůstalo z Baala“ (Sf 1,4) a o dalších modlářských zvycích, s nimiž se po nalezení Knihy zákona přestalo (1,5; sr. 2 Kr 22,1–23,25; 2 Pa 34,1–7).

Nahum, který prorokoval zkázu Ninive, k níž došlo r. 612 př. Kr., patřil pravděpodobně k Sofonjášovým současníkům, stejně jako Jeremjáš, který se dožil zničení Jeruzaléma (587 př. Kr.). Délku Sofonjášova působení neznáme. C.F.P.

SOFONJÁŠ, KNIHA Jde o devátou knihu v řadě malých proroků. Jejím hlavním tématem je den Hospodinův, o němž se již dříve ve svých prorockých zmiňoval Ámos (Am 5,18–20).

U Sofonjáše se však Hospodinův den stal ústředním bodem poselství. Obrazy Hospodinova dne pak hrály významnou roli v apokalyptické literatuře.

I. Základní obsahová linie

1. *Varování před blížícím se dnem Hospodinovým*, 1,1–2,3

- Nadpis (1,1)
- Zkáza všech věcí (1,2–3)
- Soud nad Judou a nad Jeruzalémem (1,4–13)
- Popis soudu (1,14–18)
- Soudu se lze vyhnout (2,1–3)

2. *Soud nad cizími národy*, 2,4–15

- Pelištea (2,4–7)
- Moáb a Amón (2,8–11)
- Egypt (2,12)
- Asýrie (2,13–15)

3. *Soud nad Jeruzalémem a následné požehnání*, 3,1–20

- Soud nad hříchy Jeruzaléma (3,1–8)
- Požehnání pozůstatku Judy (3,9–20)

II. Historické pozadí

Duchovní stav judského království se po Chizkijášově smrti výrazně zhoršil. Jeho syn Menaše znovu vystavěl Baalovy oltáře, které Chizkijáš zbořil (2 Pa 33,1–11). Náboženství pokleslo na rovinu hrubé povrchnosti a vnější okázalosti. Obnovení modloslužby, běžné

v době Achazovy vlády (2 Kr 16,3n), z prorockého hlediska znamenalo to, že Izrael odmítal smlouvu s Hospodinem.

R. 632 př. Kr. napadli Asýrii skytští útočníci. Jíšijáš mohl provést své reformy beze strachu z asyr. záhuby. Skytové se přesunuli do Z Asie a dostali se až k eg. hranici, kde je zastavil výplatným farao Psamtek I. Nezdá se, že by zaútočili na Izrael, i když krutost jejich nájezdů posloužila jako pozadí, na němž mohl Sofonjáš znázornit Hospodinův hněv.

III. Poselství knihy

Sofonjášova prorockví začínají sklíčujícím poselstvím. Prorok odsoudil modlářství, které viděl v Jeruzalémě, kde od doby Chizkijášovy vlády nedošlo k žádné duchovní obnově. Vyhlášoval, že Boží soud nad modlářskými sousedy Judska (2,4–15) i nad Judou a Jeruzalémem (1,4–18; 3,1–7) se bezprostředně blíží.

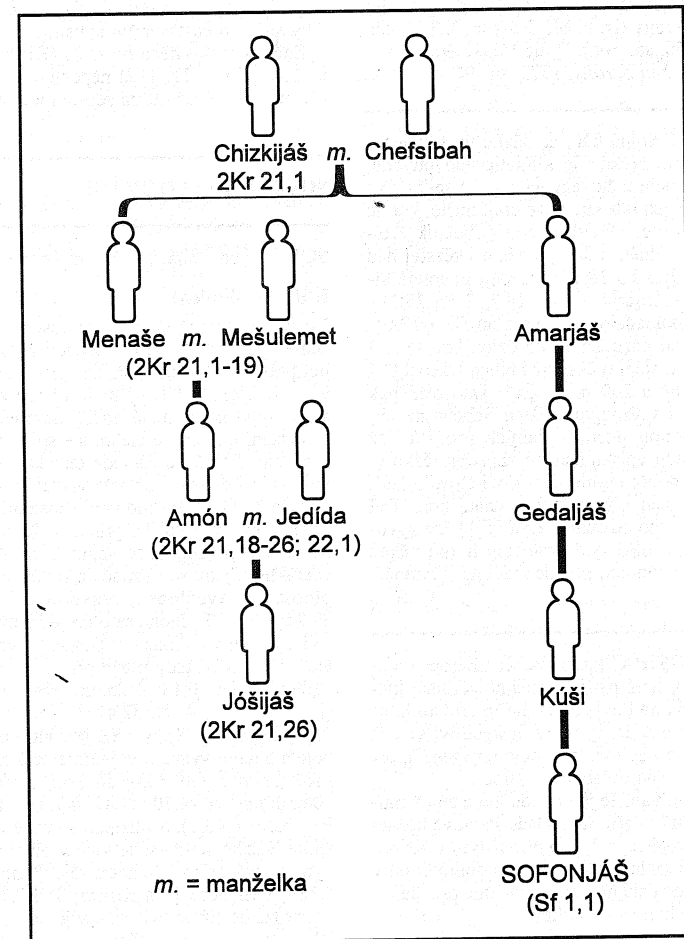
Sofonjáš však není pesimista. Za hrozící zhoubou vidí lepší budoucnost. Hospodin musí provést svůj lid výhni souzení, aby z něj vytvořil nástroj požehnání pro celé lidstvo.

Některé zlořády, které Sofonjáš odsuzoval, byly od-

straněny v rámci Jíšijášových reform (621 př. Kr.). BIBLIOGRAFIE. J. M. P. Smith *et al.* in *ICC*, 1912; G. G. Stonehouse, *WC*, 1929; C. L. Taylor in *IB*, 6, 1956; J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; J. D. W. Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah, CBC*, 1975. C.F.P.

SÓKO

1. Město JV od Azeky v Přimořské nížině, kde Pelištejci utrpěli porážku (1 S 17; viz G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1966, str. 161–162, kde je uvedeno bojové rozmístění). Jméno se dochovalo v Chirbet Suvéka (římské a byzantské). Poněkud více na Z ovládá opevnění Chirbet Abbad z rané doby železné Vádí es-Sunt (Údolí Élah). Zde se s Vádí es-Sur z J spojují vádí stékající z hor Z od Betléma. Soko (nebo 2) opevnil Rechabeam a později ho dobyli Pelištejci (2 Pa 11,7; 28,18). Patří k městům, která jsou uváděna na pečetích na držadlech královských džbánů, které archeologové našli v *Lakšiši a na jiných místech, což pravděpodobně poukazuje na



Sofonjášův rodokmen, sestavený na základě předpokladu, že „Chizkijáš“ z Sf 1,1 byl judský král Chizkijáš.

SOLNÉ MĚSTO

jeho důležitost jakožto velkého judského správního centra za Chizkijášovy vlády (*PSANÍ).

2. Místo na vysočině blízko Debíru (Joz 15,48; v. 35 hovoří o I); Chirbet Suvéka, 3 km na V od Dahírije (1 Pa 4,18 se zřejmě vztahuje právě k tomuto místu).

3. Město v oblasti Cheferu, odkud Šalomoun pobíral tribut (1 Kr 4,10); pravděpodobně Tell er-Ras z doby bronzové a byzantské u Suvéky, S od Tulkarumu v Šaroně nížině a 24 km SZ od Šekemu (seznam Thutmose III. č. 67).

BIBLIOGRAFIE. LOB, str. 340–346; D. Ussishkin, *Tel Aviv*, 4, 1977.

J.P.U.L.
G.I.D.

SOLNÉ MĚSTO (hebr. *’ir hammelaḥ*). V Joz 15,62 Ír-melach, jeden z hraničních bodů kmenového území Judy „ve stepi“, J od Midínu, Sekaya a Nibšánu (na základě vykopávek ztožnitelné se sídlišti z údolí Bikkáa z doby železné II Chirbet Abū Ṭabak, Chirbet es-Samra a Chirbet el-Makārī) a S od Ěn-gedī. M. Noth se domníval, že jde o Chirbet Kumrán (*Josua*, 1938, str. 72; *ZDPV* 71, 1955, str. 111nn), což potvrdil objev pevností z doby železné II ve vrstvě pod osídlením *kumránské komunity (sr. F. M. Cross Jr., J. T. Milik, *BASOR* 142, 1956, str. 5nn), R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973, str. 91nn. F.F.B.

SOLNÉ ÚDOLÍ Solná kůra se běžně vyskytuje ve stepích a pouštích. Někdy je klimatického původu, jindy se díky podnebí uchovávala geologická salinita ve skalách. Z biblických odkazů nelze určit místo, kde se toto údolí nacházelo. David a jeho pobočník Abišaj vybojovali v Solném údolí památné vítězství nad Edómci (2 S 8,13; 1 Pa 18,12). Později podobné vítězství zopakoval Amasjáš (2 Kr 14,7; 2 Pa 25,11). Tradičně se předpokládalo, že jde o pláň JJZ od Mrtvého moře, naproti oáze Zeredské delty, kde se nad 10–13 km dlouhou plání tyčí sláný hřeben Džebel Usdum, 8 km dlouhý a 200 m vysoký. Tato pláň pak povlnně přechází v třípřívodní nížinu Sebcha na JV, měkkou neschůdnou pouštinu slaných močálů, jež mohly při přechodu vojsku snadno způsobit těžkosti. Avšak stejně tak dobře mohlo jít o Vádí el-Milh (sůl) V od Beer-šeby, nad níž se tyčí skalnatá hora Tell el-Milh. Z přesnějšího odkazu v 2 Pa 25,11 lze vyvodit jen to, že šlo o pláň pod skalnatou horou někde mezi Judskem a Edómem, pravděpodobně v Arabě.

J.M.H.

SOPATROS, SOSIPATROS Věřící z Beroje v Makedonii (Sk 20,4), jenž patřil k misijní skupině, která v Troadě čekala na Pavla a pak ho vyprovázela až do Asie na jeho cestě do Sýrie. O Sosipatrovi se v Ř 16,21 mluví jako o Pavlovo krajanovi (*syngenēs*). Jeho pozdrav byl poslán do sboru v Římě.

Některé se domnívají, že jde o jednoho a téhož muže. Sopatos možná uvěřil na základě Pavlova kázání v Makedonii, a proto se stal jeho příbuzným v Kristu. Ve skupině, která měla spolu s Pavlem dopravit dary sborů z obrácených pohanů do Jeruzaléma, pravděpodobně zastupoval berojskou církev. C.H.D.

SOREA Město v nížině na území Judovců (Joz

15,33), související se Samsonovými příběhy. Leželo na místě dnešního Šar’a na S straně Vádí al-Šararu, biblického Hroznového úvalu. Amarnské dopisy je pojmenovávají Sarcha. Opevnil ho Rechabeám (2 Pa 11,10) a k znovuosídlení došlo po babylónském zajetí (Neh 11,29). Zmínky o Chebrónu a Beer-šebě v těchto dvou textech však mohou naznačovat, že existovalo ještě jiné podobně nazvané město, které leželo ve značné vzdálenosti na J od Samsonova území.

D.F.P.

SOSTHENES Představený synagogy v Korintu a nástupce (nebo možná spolupracovník) obráceného *Krispa. Napadli ho u soudu buď Rekové při antisemitské demonstraci, nebo židé, kteří se rozlítili na svého neúspěšného či váhavého představitele poté, co jim Gallio zabránil pronásledovat apoštola Pavla.

Tato druhá možnost by mohla naznačovat jeho prokřesťanský postoj: bylo tomu tak, že „Pavel zasadil, Apollos zaléval“ (sr. 1 K 3,6)? „Bratr Sosthenes“ je spoluodesílatelem 1. listu Korintským (1,1), přičemž Sosthenes není právě nejběžnější ř. jméno. Nejlépe tuto narážku vysvětluje Pavlův takt a skromnost v přístupu k tehdy citlivému efezskému sboru v souvislosti s bývalým představeným synagogy.

Začlenění Sosthena mezi 70 (Klemalex., *Hyp.* 5, in Eus., *EH* 1. 12. 1–2) nepochybně vyplývá z jeho předpokládané účasti na sepsání kanonického listu.

A.F.W.

SOUCIT viz SLITOVÁNÍ

SOUD (hebr. *šāpaṭ*; ř. *krima, krosis*).

I. Biblické učení

Ve SZ vystupuje Bůh velmi často jako „soudce vši země“ (Gn 18,25) nebo obecněji jako „Bůh zastávající právo“ (Mal 2,17; sr. Dt 1,17; 32,4; Ž 9,9; 94,2; 97,2; Iz 30,18; 41,1; 61,8; Jr 12,1; Ez 7,27; Mí 6,1n atd.). Soud neznamená pouze nestranné a objektivní posouzení dobrého a zlého, ale spíše různé zakročení proti zlu. Právě na základě této koncepce Hospodin volá svůj lid, aby i on vykonával soud (Iz 1,17; Mí 6,8; Za 8,16). Boží soud není neosobní, tj. nejde o působení nějakého stálého principu. Je to naopak výrazně osobní pojem, úzce spjatý s myšlenkou Božího charakteru, jenž se vyznačuje milosrdcností, laskávností, spravedlností, pravdou atd. (Ž 36,6n; Ez 39,21; Oz 2,19). Jedná se o projev Božího milosrdcnosti a hněvu v dějinách, v lidském životě a zkušenostech. Boží soud tedy může přinést vysvobození spravedlivým (Dt 10,18; Ž 25,9n) i záhubu svévolníkům (Ex 6,6; Nu 33,4; Dt 32,41; Iz 4,4; Jr 1,10; 4,12; Ez 5,10; 23,10; 28,22). Ve SZ je soud obzvláště bohatý pojem a tento význam vyjadřuje celá řada dalších výrazů (sr. *dm*, Gn 30,6; Jb 36,17; *pll*, 1 S 2,25; Ž 106,30; *pqd*, Jr 14,10; 51,47; *jkh*, Iz 1,18; Mí 6,2; *rib*, Ex 23,2n; Ž 43,1). S blížícím se závěrem SZ se myšlenka Božího soudu stále více spojuje s eschatologickým očekáváním příchodu dne Páně (Jl 2,1n; Am 5,18n; 8,9n; Abd 15 a *passim*; Sf 1,7,14n; Mal 4,1n).

Jak lze očekávat, NZ navazuje na SZ důraz na soud jako součást Božího charakteru a jeho působení (Ř 1,18; Žd 12,23; 1 Pt 1,17; 2,23; Zj 16,5n). Boží soudy se ani zde neomezují na budoucnost, ale

ovlivňují život člověka již v tomto věku (J 8,50; Ř 1,18.22.24.26.28; Zj 18,8). Soud je dokonce spojován s Kristem, který vykonává Otcovy rozsudky (Mt 3,11n; 10,34; J 3,19; 5,30; 8,12.16; 9,39). Světlo Božího slova září do světa již nyní, a to skrze Boží zjevení uprostřed morálních zkušeností člověka, avšak nejvíce ve vtěleném Slově, Ježíši Kristu. Soud nad lidmi tedy probíhá už teď, protože svými zlými činy ukazují, že „si zamilovali více tmu než světlo“ (J 3,19).

V centru pozornosti NZ však stojí „nacházející soud“, budoucí a definitivní, k němuž dojde při Kristově návratu (Mt 25,31–46; J 5,22.27n; Ř 3,5n; 1 K 4,3–5; Žd 6,1n). Je to den soudu (J 6,39; Ř 2,15n; 1 K 1,8; 5,5; Ef 4,30; Fp 2,16; 2 Te 1,10; 1 Pt 2,12; 2 Pt 3,12; 1 J 4,17; Ju 6; Zj 6,17; 16,14). Na soudnou stolicí zasedne sám Kristus (J 5,22; 12,47n; Sk 10,42; 17,31; 2 Tm 4,8). Souzení budou všichni lidé, nikdo neunikne (2 Tm 4,1; Žd 12,23; 1 Pt 4,5). Dokonce i andělé jej podstoupí (2 Pt 2,4; Ju 6). Kristus zhodnotí všechny stránky života, včetně toho, „co je v lidských skryto“ (Ř 2,16), „záměru srdcí“ (1 K 4,5; sr. Mk 4,22; L 12,2n) a „každého planého slova“ (Mt 12,36). Soud nepostihne jen nevěřící. I křesťané (viz níže III) stanou před soudem (Mt 7,22n; 25,14–30; L 19,12–28; 1 K 3,12–15; 2 K 5,10; Žd 10,30; Jk 3,1; 1 Pt 1,17; 4,17; Zj 20,12n). Tomuto nadcházejícímu soudu se nelze vyhnout (Žd 9,27); je stejně jistý jako smrt (Ř 2,3; Žd 10,27). Tyto skutečnosti nejmýšlivěji vyjadřují Ježíšova podobenství (Mt 13,24–30.36–43.47–50; 21,33–41; 22,1–14; 25,1–13.31–46 atd.)

II. Základ soudu

Základem soudu bude odpověď člověka na zjevenou Boží vůli, tj. zahrne úplnou šíři lidských zkušeností, myšlenek, slov a činů. Kristus při něm vezme v úvahu různé stupně poznání Boží vůle, a tudíž i různé stupně schopnosti ji plnit (Mt 11,21–24; Ř 2,12–16). Bude naprosto spravedlivý a plně přesvědčivý (Gn 18,25; Ř 3,19). Soudce celé země vše zhodnotí podle práva a všichni mlčky uznají spravedlivost jeho rozsudků (sr. Jb 40,1–5; 42,1–6). Můžeme Inout k Boží spravedlnosti podobně jako Jób (Jb 13,13n; 16,18n; 19,23n; 23,1–17; 31,1–40). Tváří v tvář četným nespravedlnostem života v tomto věku můžeme spolehat na to, že Bůh všechno ví, že se mu nikdo nebude posmívat a že určil den, kdy bude spravedlivě soudit celý svět (Sk 17,31). Můžeme mu důvěřovat, že se při posledním soudu zachová stejně dokonale a vítězně jako nyní ve svých svrchovaných činech plných milosti.

Někdy se v otázce podstaty soudu hovoří o problému, jenž souvisí s tím, že Písmo v některých bodech mluví zdánlivě dvojhlasně. Na jedné straně je řečeno, že naše *ospravedlnění před Bohem závisí pouze na víře, bez ohledu na naše dobré skutky (Ř 5,1n; 3,28), ale jinde se tvrdí, že při soudu se bude vycházet z lidských činů (Mt 16,27; 25,31–46; Ř 2,6; 1 K 3,8; Zj 22,12). Tento problém je však spíše zdánlivý než skutečný. Je třeba vzít v úvahu následující skutečnosti.

1. Ospravedlnění je eschatologický pojem – znamená, že jsme před Bohem u jeho soudního stolce prohlášeni spravedlivými. Předjímá přesně tu otázku, o níž zde hovoříme, konečný Boží soud. Křesťan, který věří v dokonalost Kristových zásluh a v jeho dokončené dílo, má záruku, že bude v poslední den osvobozen (Ř 5,1; 8,1; 1 K 1,30). Víra v Krista spo-

SOUD

čívá v podstatě v uznání pravdy, že Kristovy „dobré skutky“, tj. jeho dokonalá poslušnost v životě a smrti, jsou nám připočteny již tady a teď a v soudný den budou hovořit v náš prospěch. V tomto základním smyslu nelze ospravedlnění získat bez „skutků“, tj. bez Kristovy poslušnosti v životě i smrti, která představuje jediný základ pro to, aby člověk mohl stanout před Bohem.

2. Tento vztah ke Kristovu dokonalému charakteru a skutkům se netýká jen soudu. Nejsme pouze prohlášeni spravedlivými. Naše spojení s Kristem znamená, že s ním reálně sdílíme i jeho smrt a vzkříšení (Ř 6,1nn; Ga 2,20; Ef 2,5n; Ko 2,20; 3,1n). Z toho vyplývá, že se Ježíšův charakter do jisté míry projeví v životě jeho učedníků. O tom píše Jakub (sr. 2,18nn). Víra bez skutků je falešná, protože nemůže existovat taková víra v Krista, která by nás nevedla do spojení s ním v celém jeho vykupitelském poslání, včetně jeho smrti a vzkříšení, se všemi výraznými důsledky, které to má pro naši morální situaci. Ospravedlnění, které nevede k posvěcení, ve skutečnosti žádným ospravedlněním není. Slovy jednoho puritánského autora musíme „svůj původ dokazovat tím, že se odvážíme být svatí“ (W. Gumall). Sr. Ř 6,1n; Žd 2,10n; 1 J 3,5n. Samozřejmě, pokud jde o morální jednání, zůstane křesťan hříšníkem až do konce. Vždyť jediné „v Kristu“ začíná člověk vidět hříchy v jeho právě podobě a poznávat hloubku své mravní zkaženosti (1 J 1,8–2,1n). Zároveň však je „proměňován k jeho obrazu ve stále větší slávu“ (2 K 3,18). Když se tedy člověk skutečně znovu narodí z Ducha svatého (J 3,1nn), Boží pohled o tom zcela jistě odhalí důkazy v jeho „skutcích“. Tyto skutky jsou však ovocem přetvoření křesťana Duchem svatým, takže se v žádném případě nestávají základem k sebeospravedlnění, ale jsou součástí Božího daru a milosti k nám v Ježíši Kristu.

3. Když se Ježíše ptali: „Jak máme jednat, abychom konali skutky Boží?“ odpověděl: „Toto je skutek, který žádá Bůh: abyste věřili v toho, koho on poslal“ (J 6,28n). Kdybychom zde začali rozlišovat mezi Otcem a Synem, dopustili bychom se chyby. Boží svrchované dílo a požadavek na člověka i jeho dokonalá vůle pro jeho stvoření jsou vyjádřeny v Ježíši Kristu. Proto si Bůh přeje, abychom poznali Ježíšovu osobu a poslání a odpověděli na ně. Věřit v Krista tedy znamená konat skutky, které požaduje Bůh.

4. Za mimořádné obtížné považujeme otázky ohledně Mt 25,31–46. Moderní vykladači vytvořili na základě tohoto podobenství celou řadu teorií, např. o tzv. „anonymním křesťanovi“ (J. A. T. Robinson, K. Rahner). Toto označení vyjadřuje představu, že určití lidé, včetně ateistů, kteří zavrhlí Boha i jeho zvěst pro ně, agnostiků, kteří chtějí v otázce Božího poselství zaujmout vyčkávané stanovisko, a jinověrců, kteří více či méně odmítli význam křesťanů o Kristu, vlastně nevědomky Ježíše následují a na konci budou zproštěni viny, protože mu posloužili, když nasýtili hladově, navštívili vězně, pomohli potřebným a dokonce také bojovali ve válkách za osvobození od politického útlaču. Takovéto interpretace však mají velmi chatrný základ, neboť požadují, abychom jedno podobenství (které ostatně není přímou součástí učení Písma, protože jde o podobenství) vykládali tak, že dojdeme k závěru, který odporuje mnoha jasným oddílům Bible, a zejména Ježíšovu učení. Naopak, pokud toto podobenství lze interpretovat způsobem, který neobsahuje žádné základní rozpory, ale umožňuje

nám přirozeně ho začlenit do Ježíšova ostatního učení, pak by se hermeneutika zřejmě měla ubírat právě tímto směrem. Tento druhý směr je bezpochyby možný, pokud budeme mít před očima Ježíšova slova, že skutky milostí, o nichž se v podobnosti mluví, jsou učiněny jeho „bratřím“ (25,40). Odráží se zde jinde vyslovená pravda, že církev jako Kristův misijní nástroj ve světě se se svým Pánem ztotožňuje natolik, že lidé svou reakcí na Ježíšovu učednická a jejich svědectví reagují i na něho samotného (Mt 10,9–14,40; 12,48–50; 18,18; Mk 9,37; J 20,21nn). „Kdo přijímá vás, přijímá mne.“ „Činy spravedlivých nejsou jen příležitostnými skutky blahovůle. Jde o skutky, jež pomáhaly splnit poslání Ježíše a jeho následovníků a které něco stály, dokonce jisté riziko“ (T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, str. 251; sr. G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, str. 116–119). To vše ovšem nepopírá skutečnost, že také mnozí nevěřící prokazují druhým lásku a milosrdenství a že svými „dobrymi skutky“ někdy zahanbují i křesťany. Tyto činy však musíme hodnotit biblicky. Jsou důkazem Boží „obecné milosti“, která působí v hříšné společnosti, kde omezuje zlo a podporuje dobro. Měli bychom za ni děkovat Bohu a spojit svůj křesťanský soucit pokud možno se všemi takovými snahami o dobro našich bližních. Nicméně i kdyby toto jednání vedlo až k sebeobětování, nelze ho označit za vykupující či ospravedlňující. I tito lidé jsou padlí hříšníci, kteří v mnoha oblastech svého života odporují Boží vůli a nárokům, takže při nadcházejícím soudu mohou mít naději pouze v Kristově spravedlnosti. Žádní „anonymní křesťané“ neexistují. „V nikom jiném (kromě Ježíše Krista) není spásy; není pod nebem jiného jména, zjevného lidem, jímž bychom mohli být spaseni“ (Sk 4,12). Základem soudu zůstává naše odpověď na Boží vůli, vyjádřenou prostřednictvím obecného i jedinečného Božího zjevení v Ježíši Kristu.

Existuje ještě další pojetí soudu, které vyžaduje komentář. Jde o představu, že posledního soudu a Božím odsouzení může být člověk vystaven *jedine* na základě svého výslovného odmítnutí Kristova evangelia. Stoupenci této myšlenky citují např. Mk 16,15n; J 3,18.36; Ř 10,9–12; Ef 4,18; 2 Pt 2,3n; 1 J 4,3, kde se za základ odsouzení považuje *nevěra*. Všimněme si však těchto skutečností:

a) Tyto texty jenom potvrzují, že spasení lze získat pouze vírou v Krista, což ovšem nedokazuje, že vědomé odmítnutí Krista je jediným základem pro odsouzení. Někdy nepochybně je závažnou záležitostí a zároveň způsobem, jak se projevuje hřích, když lidé zavrhují jedinou naději na své vykoupění, ale nepředstavují jedinou podobou vzpoury člověka proti Bohu, a proto určitě není jediným možným základem, na němž může být člověk před Bohem odsouzen.

b) Bible v podstatě považuje lidi za odsouzené ještě předtím, než jim zazní evangelium, a právě kvůli tomuto odsouzení člověk potřebuje slyšet radostnou zvěst o spasení jako Boží milostivou odpověď. Evangelium neslouží k tomu, aby nejdivně vytvořilo a pak odstranilo odsouzení, ale aby se vypořádalo s odsouzením, které již člověku hrozí (sr. Ř 1,18; 2,12; 5,16.18; Ef 2,4; 5,3–6; Ko 3,5n).

c) Názor, že evangelium umožňuje odsouzení člověka a zároveň jeho vysvobození, může nesmírně oslabit misijní horlivost. Pokud se totiž definitivní odsouzení zakládá pouze na odmítnutí evangelia a pokud, jak ukazují statistické údaje, většina z těch, kdo evan-

gelium slyší, je nepřijímá, pak je z čistě praktického hlediska v zájmu šesti maximálního počtu lidí nejlépe nekázat evangelium vůbec a vlastně také dělat všechno proto, aby se přestalo hlásat. Tento absurdní a zjevně nebiblický závěr nejlépe ukazuje, do jaké míry je původní předpoklad chybný.

Pravdivým jádrem tohoto postoje je to, že zvýšení míry poznání znamená větší zodpovědnost. Písmo uznává, že ne všichni lidé mají stejnou velkou příležitost poznat Boha, a tento faktor bude při Božím soudu brán v úvahu (Mt 11,20–24; Ř 2,1–24; 2 Pt 2,21). Na tento případ lze vzáhnout princip z L 12,48: „Komu bylo mnoho dáno, od toho se mnoho očekává“ (L 12,48). Obecná formulace, že ti, kdo evangelium nikdy neslyšeli, budou souzeni podle světla, které mají, je tedy správná. Musíme však dodat, že se neřídili světlem, které měli. Naděje na spasení tkví pouze v Ježíši Kristu (J 14,6; Sk 4,12; Ef 2,12).

Písmo svědčí o tom, že při posledním soudu dojde k rozdělení na „spravedlivé“ a na „svévolníky“, na „vyvolené“ a „nevvolené“, tj. na „ty, jejichž jména byla zapsána v knize života“, a na ty, kteří „nebyli zapsáni v knize života“ (Da 12,1–3; Mal 3,18; Mt 13,30.39–43.49n; 25,32n.41.46; Mk 13,27; J 5,28n; 1 K 1,18n; 2 K 2,15n; Zj 20,11–15). Další existencí těch, kdo budou při posledním soudu osvozeny, je v Bibli označována jako *nebe, kdežto bytí ostatních se nazývá *peklo.

III. Soud křesťanů

Kristus bude při svém příchodu soudit svůj lid (Mt 25,14–30.31–46; L 19,12–28; 1 K 3,12–15; 2 K 5,10; 1 Pt 1,17; Zj 20,12n). Zhodnotí, jak jeho učedníci využívali svých hřiven, darů i příležitostí a jak se zhostili úkolů, které jim v průběhu života svěděl. Za obzvlášť významnou považujeme zmínku o tomto soudu v 1 Pt 1,17, neboť hovoří o jeho charakteru. Boží soud nad věřícími bude soud otcovský. Neohrozí postavení křesťana v Boží rodině, nebude postrádat otcovské pochopení a slitování. To ovšem neznamená, že jej lze brát na lehkou váhu. Tento otcovský soud vykoná při svém příchodu Kristus.

IV. Lidský soud

I zde, tak jako v jiných oblastech, je člověk povolán k tomu, aby napodoboval Boha. Hospodin je spravedlivý soudce, a proto má i člověk soudit spravedlivě (L 12,57; J 7,24) a neustále si uvědomovat, že soud vposledu patří Bohu (Dt 1,17). Od křesťanů se očekává, že se zorientují v morálních otázkách a vše budou správně posuzovat. Taková schopnost svědčí o pravé zralosti (L 12,57; J 7,24; Ř 15,14; 1 K 2,15; 6,1–6; 10,15; 2 K 13,5; Fp 1,9n; Ko 1,9; 1 J 4,1). Na druhé straně Písmo mnohokrát věřící varuje před nebezpečím vynášet nad druhými soudy, které by se pokoušely předjímát konečný soud Boží (Mt 7,1; L 6,41n; J 8,7; Ř 2,1; 14,4; Jk 4,1). Všechny lidské soudy jsou ve světle nadcházejícího soudu pouze dočasné (1 K 4,3–5). Až se při Kristově návratu plně projeví nový věk, budou křesťané podle 1 K 6,2n povoláni k tomu, aby vykonali soud nad světem (v. 2) a také nad anděly (v. 3).

V. Nynější postoje

Existuje jen málo bodů, v nichž je biblické učení v ostřejším rozporu s dnešním myšlením než v záležitosti Božího budoucího soudu nad všemi lidmi. V souladu s tím je jedním z nejzávažnějších soudo-

bých výrazů křesťanské intelektuální a duchovní rezignace to, že právě tato pravda se tak málo odráží v současných kázáních a spisech. V tomto směru dostal svět naprosto jasnou možnost vtláčit církev do své vlastní formy (Ř 12,1n, Phillips). Vykladač Písma si tedy může zcela oprávněně stěžovat, že poslední soud „vystupuje v teologii a v kázání církve tak málo“ (T. Preiss, *Life in Christ*, 1954, str. 79). Teologický nežájem je omluvitelný o to méně, že v 20. století došlo k nebyvalé obnově biblické eschatologické perspektivy. Tento konkrétní aspekt eschatologie, budoucí Boží soud, se však zcela neoprávněně většinou ponechává stranou.

Člověk dnes automaticky odmítá myšlenku, že jednoho dne bude muset skládat účty ze svého života a ze svých rozhodnutí. Jeho ztráta přesvědčení ohledně posmrtného života přispívá spolu s narušením pojmu morální zodpovědnosti na základě běžného chápání psychologických a psychoanalytických teorií k mravní lhostejnosti a pragmatismu dnešní doby. Etické otázky (pokud vůbec hrají nějakou roli) mají význam pouze pro přítomnou chvíli a pro úvahy o osobním štěstí. Představa, že by mohly mít nějaký transcendentní, Boží rozměr nebo že jednoho dne budou všichni lidé nevyhnutelně vyzváni k tomu, aby v přítomnosti svého vševěducího Stvořitele přijali zodpovědnost právě za svá morální rozhodnutí, je odmítána. Naneštěstí je tato představa pro moderního člověka zcela samozřejmá. Soud však je nezbytný a čeká nás všechny. Vzhledem k této nynější tendenci nebrat budoucí soud v úvahu má křesťanská církev veliký a naléhavý úkol pevně se držet biblického stanoviska.

BIBLIOGRAFIE. L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, 1960; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957; F. Büchsel, V. Hertrich, *TDNT* 3, str. 921–954; W. Schneider, H. Beck, T. McCormiskey, *NIDNTT* 2, str. 361–371. B.A.M.

SOUD S JEŽÍŠEM Po zatčení Ježíše v Getsemanské zahradě následuje podle synoptické tradice jeho předvedení před židovskou radou (Mk 14,53). J 18,12n píše o předběžném šetření u Annáše, tchána velekněze Kaifáše. Potom přišel na řadu výslech týkající se jeho učedníků a učení, který nepřinesl žádný průkazný materiál, protože Ježíš odmítal odpovídat na přímé otázky, jaké mu kladl velekněz (J 18,19). Potom jej jeden ze strážců udeřil (J 18,22) a poslali ho jako vězně ke Kaifášovi (J 18,24).

Problémy působí zmínka o „veleknězi“ v J 18,19. Jestliže se v tomto verši dotazuje Ježíše Kaifáš, proč ho Annáš posílá k němu v 18,24? Láká nás vidět v tomto předběžném vyšetřování první z židovských „soudů“, jak je máme popsány v Mk. „Velekněz“ v J 18,19 potom bude Kaifáš, ale výslech bude mít neformální charakter. Z hlediska chronologie se jedná o večer téhož dne, kdy Ježíše zatkl. J 18,24 píše o oficiálním předvedení před Kaifáše a celou židovskou veleradu následujícího rána (sr. J 18,28), což představuje paralelu porady velekněží a dalších v Mk 15,1.

Jan se však nezmiňuje o věcech týkajících se „prvního“ soudu, které jsou tak důležité v synoptických evangeliích. Nezabývá se ani klíčovou otázkou, zda je Ježíš Mesiáš, ani jeho narčení s rouhačství.

Mk 14,53–65 píše o tom, že vězně předvedli před shromážděné „nejvyšší kněží, starší a zákoníky“ (Mk 14,53). V čele shromáždění stál velekněz. Hlavním

bodem obžaloby je svědectví, že prorokoval zboření jeruzalémského chrámu (sr. Mk 13,2; Sk 6,13n) a postavení chrámu nového. Podle tehdejšího židovského myšlení znamenalo Ježíšovo tvrzení o vybudování nového chrámu, že se prohlásil za Mesiáše. On však měl na mysli chrám svého těla, církve (J 2,19; 1 K 3,16; Ef 2,21). (Viz R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969.)

Veleknězova otázka a výzva „Jsi ty Mesiáš, Syn Požehnaného?“ vedla k Ježíšově odpovědi „Já jsem“ (Mk 14,62). Tím, že použil titulu „Syn člověka“ a citoval z Ž 110,1 a Da 7,13, vlastně vydal prohlášení o své jedinečnosti, čehož se rychle chopil Kaifáš a vložil Ježíšova slova jako jasné rouhání. „Ježíš se neroouhal, když tvrdil, že je Mesiáš, ale když začal s jistotou mluvit o tom, že bude sedět na pravici Všemouhoucího a že on a jeho společenství představuje splnění Danielova procvotí“ (Vincent Taylor).

Podle Mišny je symbolické roztržení veleknězova roucha předehrou k rozsudku „hoden smrti“ (Mk 14,64) a k hrubému výsměchu vojácků a sluhů (14,65).

Další zasedání Sanhedru druhého dne ráno bylo nutné, pokud spolu s V. Taylorem považujeme Mk 14,64 za odsouzení Ježíše k smrti, nikoli však ještě za soudní verdikt, který musel projít „celou radou“ (15,1). Vězně pak odvedli k římskému místodržiteli Pilátovi, aby nad ním vynesl rozsudek smrti. Těžko odpovíme na otázku, zda židovská rada disponovala pravomocí odsoudit někoho k smrti na základě náboženských otázek (jak se domnívají Juster a Lietzmann), nebo ne (tak J 18,31; viz Barretova poznámka). Existují důvody domnívat se, že židovští vůdcové směli vynést takový rozsudek. Např. v Mišně uvádí traktát *Sanhedrin* řadu předpisů ohledně různých druhů poprav. Jako planá výhrůžka nevypadá ani nápis na Herodově chrámu, který slibuje smrt každému cizinci, který by se dostal za ohrazení svatyně. Také Štěpána ukamenovali po zasedání židovské rady. E. C. Hoskyns ve svém komentáři (str. 616n) vidí v použitém slovesu *apokteinai* (= usmrtit) skrytou a jemnou narážku na smrt ukřižováním, což byl tehdy neobvyklý typ popravy za rouhání – obvykle se za to kamenovalo. Tvrzení Židů, že nemohou rozsudek smrti ukřižováním vykonat, zaznamenává evangelista. Chce, aby v tom (v. 32) čtenáři viděli, jak se bezděčně, zato však prozřetelně naplňuje Boží plán, nastiněný v Dt 21,23; Ex 12,46; Nu 9,12; sr. J 19,36. Viz G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, 1953; T. A. Burkill in *VC* 10, 1956 a 12, 1958.

Před Pilátem Židé Ježíše obžalovali, že se prohlásoval za krále (Mk 15,2; L 23,2), a snažili se, aby Pilát jeho slova pochopil v politickém smyslu. Ježíš si podle nich nárokovat *majestas* neboli dopustil se zraedy na Římské říši. Viz J 19,12. Ovšem Pilát jejich argumentům nevěří a uvědomuje si motivy žalující strany (Mk 15,4.10). Třemi různými způsoby se snaží vyhnout tomu, aby musel vynést nad Ježíšem trest smrti. Nejprve se pokouší přenést zodpovědnost na Heroda (L 23,7nn), pak nabídně, že dá Ježíše na místě potrestat a propustí jej (L 23,16.22), a nakonec chce Ježíše osvobodit v souvislosti se zvyklostí udělovat milost o svátcích (Mk 15,6; J 18,39). Nic z toho se mu nepodaří. Nevyzpytatelný a zklamáný dav nepožaduje nic menšího než smrt (L 23,18.23) a dává přednost zločinci Barabášovi před Ježíšem. Navzdory opakovanému tvrzení o vězňově nevině (L 23,14n.22) místodržitel odsuzuje Ježíše ke smrti na kříži (Mk 15,15), jak sám Pán předpověděl (J 12,33; 18,32).

BIBLIOGRAFIE. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; W. R. Wilson, *The Execution of Jesus*, 1970; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971; G. S. Sloyan, *Jesus on Trial*, 1973 (bibliografie); P. W. Walasky, *JBL* 94, 1975, str. 81–93.

R.P.M.

SOUDCE V Ezd 7,25 je soudce překladem hebr. *šōpēt*. Věta „nebylo v zemi nikoho“ v Sd 18,7 představuje parafrázi hebr. idiomu *jāraš 'ešer* = být omezen. Da 3,2n uvádí soudce (aram. *tīptāje*) v seznamu Nabúkadnesarových úředníků.

V NZ užívá Lukáš ve svém evangeliu (12,11.58) slova *archē* = vláda a *archōn* = vládce k všeobecnému označení civilních úřadů. Apoštola Pavla nechali zbít, uvěznit a potom propustit soudci ve Filipech (Sk 16,20.22.35n.38). Zde nacházíme ř. výraz *stratēgoi*, jenž doslovně označuje generály, velitele zástupů, ale v politickém kontextu se začal uplatňovat jako ekvivalent latinského *praetores*. Tento titul archeologové objevili na některých nápisech jako lidové označení pro vedoucí muže kolonie, ač jejich správné označení bylo *duoviri*. Důkaz titulů filipských soudců se nalézá v *CIL*, 3, 633, 654, 7339, 14206¹⁵. (*SANHEDRIN, *OZBROJENÁ STRÁŽ) D.H.W.

SOUDCOVÉ Hebr. slovo (*šōpēt*) označuje toho, kdo vykonává spravedlnost, trestá zločince a obhájuje spravedlivé. K označení pravidla, jimž se musí řídit, se užívá přiměřeného výrazu pro „soud“ (Ex 21,1).

I. Mojžíšovská instituce

V období putování na poušti se Mojžíš zcela vyčerpal rozsuzováním případů, které mu lidé předkládali (Ex 18,13–27 a sr. Ex 2,14). Jitro mu poradil, aby určil své zástupce. Ti měli rozsuzovat běžné případy a postoupit mu jen ty nejdůležitější (viz též Dt 1,9–18).

Deuteronomistický zákoník obsahuje ustanovení o jmenování soudců a *správců, kteří jim měli pomáhat (Dt 16,18), a to „ve všech svých branách“. Tím je primitivnější řád kočovného období upraven pro pozdější uselý život.

Trvá se na nutnosti úzkostlivé čestnosti a nestranné spravedlnosti (Dt 1,16n; 16,19n; 24,17n; 25,13–16). Poněvadž Knihu zákona opatrovali kněží, měl soudce závažnější případy posuzovat spolu s kněžími jako přísedícími (Dt 17,8–13). V období obsazování území jsme svědky toho, jak se soudce účastní celonárodních shromáždění (Joz 8,33; 24,1).

II. Období soudců

Po Jozuově smrti následovalo období dezorganizace, kmenových neshod a porážek, o němž se píše v knize Soudců. Autor nám však říká, že když lid volal k Bohu, „povolával Hospodin soudce, aby je vysvobodil“ (Sd 2,16). Těmto národním hrdinům se někdy říkalo „vysvoboditelé“ (3,9.15) a o většině z nich Bible píše, že „soudili Izrael“ určitý počet let, přičemž prvním takovým soudcem byl Otniel (3,9) a posledním Samson (16,31).

Tím ovšem označení „soudce“ nabývá nového obsahu, a sice vládce v boji a vládce v době míru. Lze v nich spatřovat předobraz Krista, jenž přišel jako Spasitel a Vůdce a vrátí se jako Soudce.

I S líčí přechod ke království. Élí „soudil Izrael čtyřicet let“ (1 S 4,18); „Samuel byl soudcem Izraela po celý svůj život“, přičemž pravidelně navštěvoval Bét-el, Gilgál a Mispu a za soudce jmenoval i své syny (7,15–8,1).

Texty z *Mari (asi 1800 př. Kr.) popisují činnost náčelníků označovaných jako *šāpīṭum*, která se v hrubých rysech podobá práci izraelských „soudců“. Působili jako místní provinční „správci“ a spolupracovali se sousedními „správci“, podřízenými Velkokráli (A. Marzal, *JNES* 30, 1971, str. 186–217). K jejich povinnostem patřilo vykonávání spravedlnosti, udržování pořádku, vybírání daní a tributu, poskytování informací a pohostinnosti. Hebr. *šōpēt* by se tedy patrně mělo překládat spíše jako „vládař“ než jako „soudce“, protože slovo „soudce“ vystihuje jen část jeho funkce. Zmínky o podobných úřednících najdeme rovněž na starších tabulkách z *Ebyl.

III. V době království

Za vlády králů soudci působili v jak soudnictví, tak i v jiných oblastech správy. Mezi Davidovými úředníky byli Kenanjáš a jeho synové „určení pro práci mimo chrám, za správce a soudce nad Izraelem“ (1 Pa 26,29).

Po rozdělení království Jóšafata oslovila „Kniha zákona Hospodinova“ (2 Pa 17,9), a tak postupně ve všech městech jmenoval soudce a správce (19,5) a přikázal jim, aby jednali věrně (2 Pa 19,9n; sr. Dt 16,19n).

Artaxerxův dekret nařizoval Ezdrášovi, aby při návratu z exilu ustanovil „soudce a rozhodčí“, kteří by uplatňovali spravedlnost a učili lid (Ezd 7,25).

Titul *šōpēt* pak přejali pozdější vládcí fénických měst; sr. se *suffetes* v Kartágu, o nichž se zmiňují římscí spisovatelé (*FÉNICE).

BIBLIOGRAFIE. W. Richter, *ZAW* 77, 1965, str. 40–72; D. J. Wiseman, *BS* 134, 1977, str. 233–237.

G.T.M.

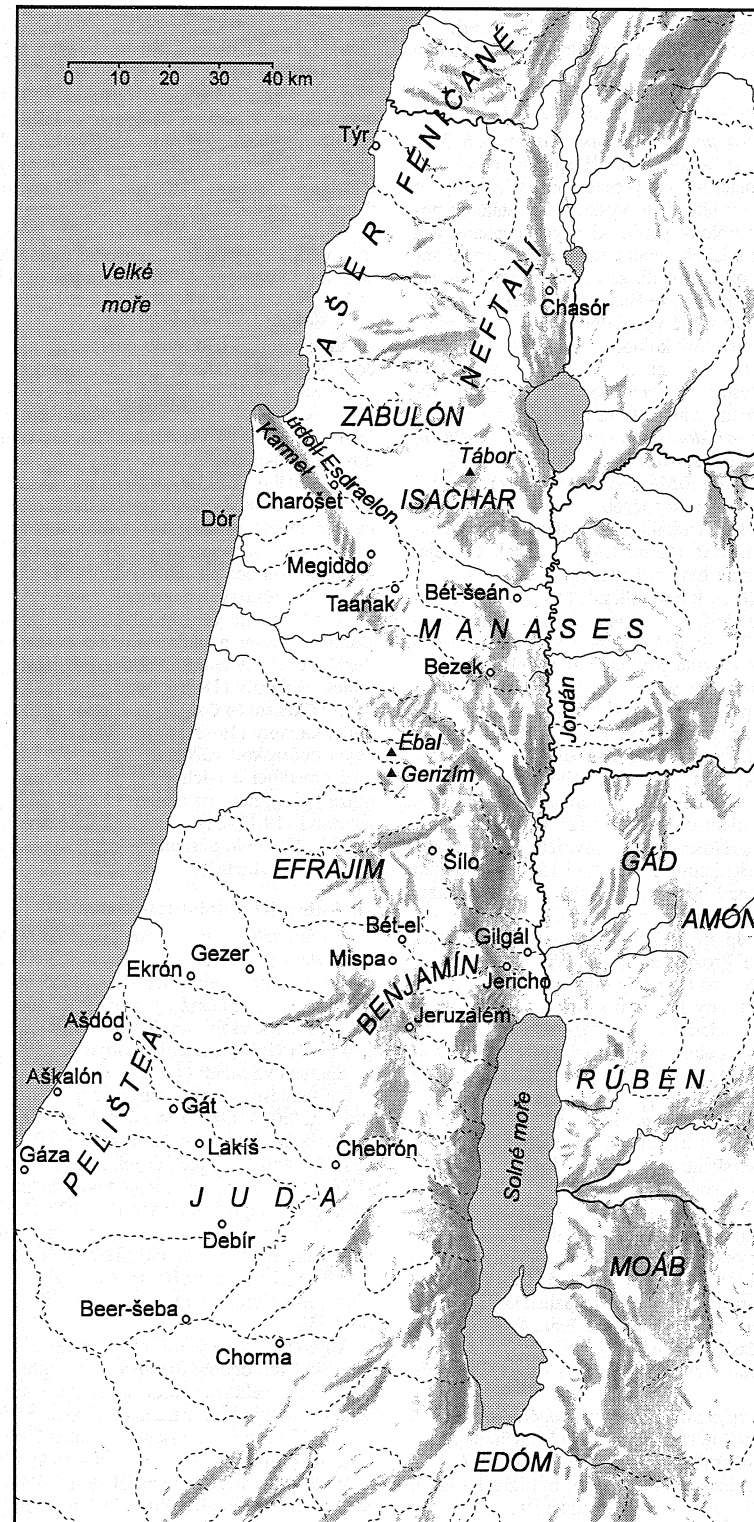
D.J.W.

SOUDCŮ, KNIHA Kniha Soudců následuje chronologicky po pěti knihách Mojžíšových a po knize Jozue. Popisuje dějiny Izraele od Jozuovy smrti po narození Samuela. Název knihy je odvozen od jejích hlavních postav, *šōp-šim* (Sd 2,16). Tito „soudci“ však nepůsobili pouze v oblasti soudnictví a práva. Byli to „vysvoboditelé“ (3,9), charismaticky obdaření Božím svatým Duchem, kteří až do ustanovení království vysvobozovali a ochraňovali Izrael (6,34) (sr. uplatnění téhož slova pro označení předních smířčích soudců v Kartágu a jako synonyma titulu „král“ ve starověkém kenaanském Ugaritu, *Anat* 5. 40). Jahve sám je nejvyšším *šōpēt* (Sd 11,27).

I. Základní obsahová linie

1. Události následující po Jozuově smrti (1,1–2,5)

V období počáteční poslušnosti vytáhl kmen Juda spolu se Šimeónovci na J, aby tam zabrali Bezek, Jeruzalém (ten neobsadili, 1,21), Chebrón a Debír (znovuosídleny po jejich zpusošení v Joz 10,36.39), Chormu a tři pelištejská města (ta si nepodrobili, Sd 1,19). Podobně Josefovci dobyli Bét-el (1,22–26), který se vzbouřil (sr. Joz 8,17; 12,9). Potom však nastal úpadek: Izrael přestal hubit Kenaance a obsazovat další města (Sd 1,27–36), kmen Danovců byl v pod-



Palestina v době soudců.

statě vypuzen z území, které mu připadlo (1,34). Takovéto tolerování zla nutně vyústilo v dlouhé období trestů (2,1–5).

2. *Dějiny Izraele za vlády soudců (2,6–16,31)*

a) *Pisatelovo prorocké chápání dějin (2,6–3,6)*. Kniha vyučuje o Boží odplatě: Hospodin ve své prozřetelnosti odplácí národu přesně podle věrnosti jeho lidu. Izrael byl v této době vystaven neustálému pokušení převzít obřady plodnosti svých kenaanských sousedů spolu s jejich nepopíratelně vyšší úrovní zemědělství. Mnozí uznávali, že na poušti vedl Izraele Hospodin, ale zdálo se, že Baal může daleko více přispět k tomu, aby země vydala úrodu! Kniha Soudců proto ukazuje neustálý koloběh hříchu (uctívání Baala), poroby (nadvláda cizích útočníků), úpěnlivých proseb (k milosrdnému Bohu o vysvobození) a záchrany (prostřednictvím Bohem povolovaných soudců).

b) *Šest po sobě jdoucích období útlaku a působení dvanácti vysvoboditelů-soudců (3,7–16,31)*.

1. *Vpády Kúšana Rišátajimského (3,7–11)*. Když si Izrael osvojil kenaanské způsoby, Bůh dovolil, aby jej 8 let plenil Kúšan Rišátajimský, útočník, jenž pocházel z Mezopotámie, kterou tehdy ovládali Chetejci (Sd 3,8). Příčinou byl hřích Izraele (3,7, viz níže 3). Když ale „úpělí ... k Hospodinu“, „Hospodin jim povolal vysvoboditele, ... Otniela, ... mladšího bratra Kálebova“ (3,9). 40ti leté období míru, které následovalo, možná odpovídá paralelnímu období chetejské nadvlády až do doby několik let po smrti Šuppiluliumaše r. 1346 př. Kr. (CAH, 2: 2,19).

2. *Útlak za krále Eglóna (3,12–31)*. Těsně před obdobím zmatku, který provázal vzestup eg. 19. dynastie, se „Izraelci dále dopouštěli toho, co je zlé ...“, a proto „Hospodin dopustil, aby moábský král Eglón nabyl nad Izraelem vítězství“ (3,12). Když ale „úpělí k Hospodinu“, „Hospodin jim povolal vysvoboditele, Ehúda, syna Benjamince Géry“ (3,15) a zajistil jim 80 let míru, snad od doby smlouvy z r. 1315 mezi Setchim a Muršilišem, sr. její obnovení r. 1284 př. Kr. Ramesses II. Je zřejmé, že Egypt ani Chetejci svoji úlohu v plánu Prozřetelnosti nepochopili, ale roky, v nichž přišli do Palestiny mír, podle všeho odpovídají období, kdy Bůh pro svůj lid ustanovil „odpočinutí“ (sr. J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, str. 51–66). Šamgar potom dosáhl dílčích úspěchů v boji s prvními Pelíštejci, kteří byli vyzbrojeni lépe než on (3,31).

3. *Osvobození prostřednictvím Debóry (4,1–5,31)*. V době úpadku říší a nárůstu místního kenaanského útisku za chasorského krále Jabína II. (4,2n) Bůh povolal čtvrtého ze soudců, ženu Debóru. Její vojenský velitel Bárak poté svolal do údolí Jizreelu kmeny žijící v S a centrální oblasti, aby bojovali proti Jabínovu vojsku, a jemuž velel Sísera. „Z nebes bojovaly hvězdy, bojovaly ze svých drah se Síserou“ (5,20): Bohem poslaná průtrž mračen ochromila kenaanskou jízdu a prchajícího Síseru zabila kenaanská žena. 40 let míru po Debórině vítězství možná odpovídá silné vládě posledního velkého faraona Ramessa III. (1199–1168 př. Kr.).

4. *Osvobození prostřednictvím Gedeóna (6,1–8,32)*. Potom začali příštné Izraelce sužovat Midjánci a Amálekovci, kteří přitáhli z V pouště (Sd 6,2–6; sr. Rt 1,1). Ale i těchto kočovných nájezdníků byl Izrael zbaven (7,19–25; 8,10–12; sr. pokojné pozadí Rt 2–4 asi o 20 let později).

5. *Vzestup a pád Abímeleka (8,33–10,5)*. Nepokoje,

jež vyvolal pokus Gedeónova syna Abímeleka ujmout se vlády nad Izraelem (Sd 9), vyřešili šestý soudce Tóla a sedmý soudce Jáir (10,1–5).

6. *Útlak za Amónovců a Pelíštejců (10,6–16,31)*. S narůstajícím odpadlictvím Izraelců však Bůh vystavil svoji zemi útlaku ze strany Amónovců na V a Pelíštejců na Z (10,7). Východní Izrael osvobodil po 18 letech osmý soudce Jiftách (k. 11), po němž působili tři méně významní soudci. Západní Izrael však zůstal v područí narůstající moci Pelíštejců, a to navzdory mimořádným výkonům Samsona, dvanáctého a posledního vysvoboditele knihy Soudců (k. 13–16).

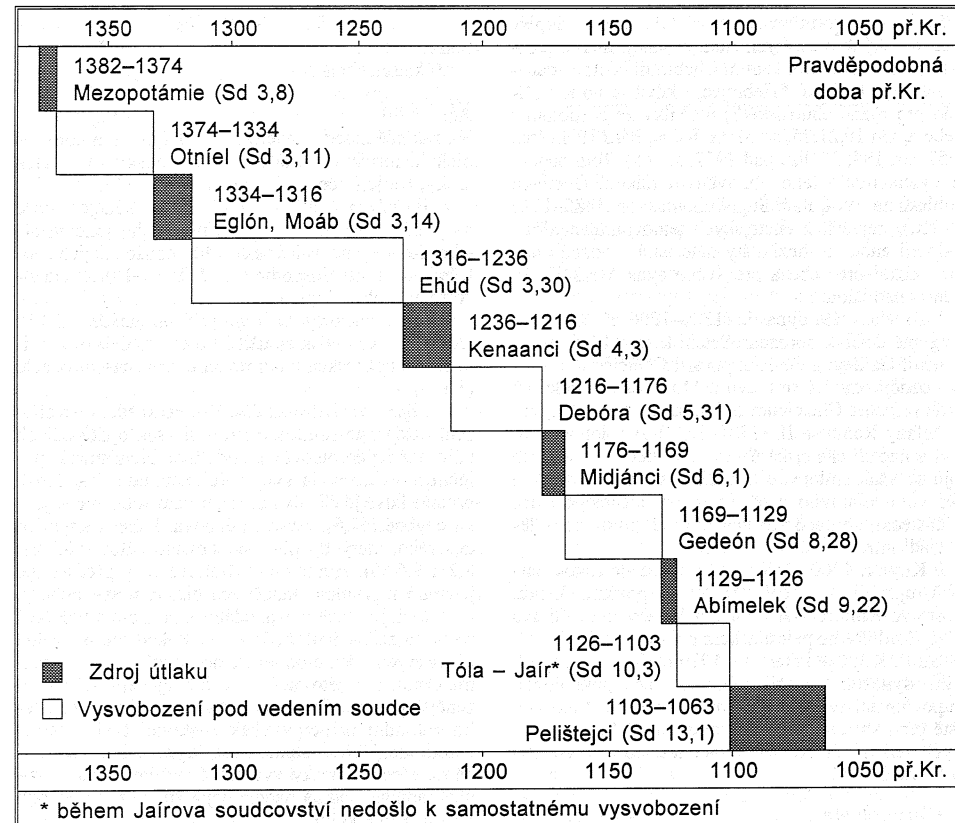
3. *Dodatek (17,1–21,25)*

Uvádí podrobnosti o dvou událostech z prvního období odpadlictví Izraele (před Otnielem; sr. odkaz na Pinchasa v 20,28 a zmínku o událostech k. 18 v Joz 19,47, jejíž autor byl zřejmě současněkem záboru, Joz 19,47; 6,25, ačkoli viz *Jozue, II). Dodatek má ilustrovat hloubku hříchu Izraele, kdy došlo k přestoupení snad každého požadavku Desatera. Oddíl o Míkovi a Danovcích (k. 17–18) vypráví např. o tom, jak Míka své matce ukradl stříbro a potom je proměnil v modlu pro své božiče (17,5). Potom najal lévíjce, který putoval bez jakékoli podpory. Ten se však vůči svému zaměstnavateli později zachoval věrolomně, když od chamtivých, modlářských a krvežíznivých Danovců dostal nabídku vůdčího postavení (18,25). Zarážející je, že tento lévíjec byl Jónatan, přímý potomek Mojžíšův (18,30). Musíme připustit, že o sedmém přikázání (o čistotě) se zde nic neříká, ale následující kapitoly (19–21, násilí Benjamínovců) popisují nejen občanskou válku a přechovávání zločinců, ale také prostituci a odchod lévíjcovy ženy od svého muže (19,2), homosexualitu, případy znásilnění a cizoložství (19,22–24) a nakonec také hromadný únos (21,23). Vše bylo důsledkem toho, že si „každý dělal, co uznal za vhodné“.

II. Autorství a doba vzniku

Kniha Soudců neuvádí žádné přímé prohlášení o tom, kdy byla napsána. Debóřina píseň (5,2–31) ovšem obsahuje tvrzení o jejím vzniku v době popisovaných událostí (5,1), přičemž její pravost se obecně nepopírá. Jako celek však toto dílo nemohlo vzniknout dříve než 200 let. Hovoří o zničení a dobytí Šila (18,30n) v době Samuelova mládí (1 S 4; asi r. 1080 př. Kr.) a poslední událostí, kterou zachycuje, je Samsonova smrt (Sd 16,30n), k níž došlo několik let před uvedením Samuela do úřadu soudce (asi r. 1063). Opakované vysvětlování, že „v těch dnech neměli v Izraeli krále“ (17,6; 18,1; 21,25) nasvědčuje tomu, že kniha byla napsána po nástupu Saula na trůn r. 1043 př. Kr. Obecně rozšířená schvalování království je však stále ještě živé a zdá se, že spis vznikl před vypleněním Gezeru r. 970 př. Kr. (1 Kr 9,16; sr. Sd 1,29) nebo před Davidovým dobytím Jeruzaléma r. 1003 (2 S 5,6n; sr. Sd 1,21).

Autorem Sd tedy musel být někdo, kdo působil v počátečním období Saulovy vlády (před r. 1020 př. Kr.). Také zcela jistě zastával úřad proroka, poněvadž v hebr. Bibli je Sd zařazena do prorocké části kánonu („přední“ proroci: u Josepha, *Contra Apionem* 1. 8, historické knihy, Joz–Jb), sr. parenetický tón 2,10–14; 3,7n atd. Nejpravděpodobnější se zdá být možnost, že to byl Samuel, kterého židovský Talmudu (*Baba Batra* 14b) skutečně označuje za autora Sd a Rt. Jelikož však toto tradiční podání uvádí i nepravděpodobně



Chronologie doby soudců, vyznačující léta útlaku a vysvobození (různé interpretace viz chronologie SZ).

prohlášení, že Samuel napsal též „knihu, která nese jeho jméno“, můžeme zřejmě učinit jediný závěr, a sice ten, že autorem byl určitě alespoň některý prorok z jeho okruhu.

III. Prameny knihy

Autor díla se mohl opírat o ústní nebo psané prameny, které jsou dnes již ztracené, např. o hrdinské antologie typu knihy *jášar* (přímého) (Joz 10,13). Moderní kritika obvykle předpokládá, že autor většinou čerpal ze samostatných materiálů (později snad dokumentů J a E), které upravil deuteronomistický (D) redaktor z doby babylónského zajetí a poexilní redaktor z řad kněží (K). Tato analýza však odporuje důkazům knihy samotné a zbytečně zpochybňuje jednotu a autentičnost jejího obsahu. Snaží se např. položit rovnítko mezi Božím povoláním Gedeóna u vinného lisu a jeho následnou obětí (Sd 6,11–24, údajně z pramene J) a pozdějším rozkazem, aby zničil Baalův oltář a nahradil ho oltářem Hospodinu (6,25–32, údajně z pramene E), jako by šlo o protichůdné verze jednoho a téhož povolání. Anebo záměňuje událost, kdy Gedeón zajal midjánské velmože Oréba a Zéba u jordaných brodů (7,24n, E), se zajištěním králů Zebacha a Salmynu dále na východ (8,10n, J), i když v takovém případě je třeba vyloučit slova „se všemi, kteří zbyli z celého tábora“ v 8,10 jako pokus pozdějšího redaktora sladit zdánlivě protichůdné příběhy. (*PEN-TATEUCH)

Hebr. text knihy Soudců se dochoval lépe než

u kterékoli jiné knihy „předních“ proroků a v podstatě není zatížen chybami vzniklými při přepisu. Jeho starověký LXX překlad však vykazuje tak výrazné vnitřní ř. varianty, že Rahlfsovo vydání LXX nyní na každé straně uvádí dvě odchylné podoby ř. textu, a to podle kodexu A a B.

IV. Historické pozadí

Historické pozadí doby soudců lokálně souvisí s přítomností Kenaanců. Ještě před hebr. zábohem nařídil Mojžíš jejich „vyhubení“ (Dt 7,2; sr. Joz 6,17), a to jak kvůli jejich odvčké amorálnosti (Dt 9,5; sr. Gn 9,22.25; 51,16), tak pro jejich znečišťující náboženský vliv na Boží lid (Dt 7,4). Kenaanci totiž na nespočetných „posvátných návrších“ uctivali místní bohy plodnosti, baaly, a to takovými obřady, jejichž součástí byla kultická prostituce a dokonce i obětování dětí (11,31). Jozue si proto podrobil celý Kenaan (Joz 11,16; sr. 21,43). Místní obyvatelé však dosud neztratili svou vůli k odporu. I sám Mojžíš očekával postupné dobývání území (Ex 23,28–30; Dt 7,22) a mnohé stále ještě zbývalo obsadit (Joz 13,1). Na mezinárodní scéně lze v této souvislosti jako významná označit následující fakta:

1. V době Jozuovy smrti (snad brzy po r. 1400 př. Kr.) začala slábnout nadvláda 18. eg. dynastie nad Palestinou: Amenhotep III. se i přes upadající přepych cítil spokojen a jeho nástupce Amenhotep IV. (Achnaton, asi 1379–1362 př. Kr.; 2. str. 1038) věnoval svoji pozornost výlučně monoteistickým ná-

boženským reformám. Dobové *Amarnské dopisy z kenaanských městských států obsahují marné prosby o pomoc proti kočovným Chabirům. Toto označení zahrnuje biblické *Hebrejce, i když se ho též užívalo pro různé churrijské(?) útočníky ze S (potomci Hebera, Gn 10,21,25; sr. M. G. Kline, *WTJ* 19, květen 1957, str. 184; 20, listopad 1957, str. 68). Toto období se vyznačovalo také obnoveným tlakem Chetejců z oblasti za Sýrii. Král Suppiluliuma (asi 1385–1346 př. Kr.), největší z chetejských panovníků, nejdříve podpořil anarchii mezi státy dále na J a později nad nimi získal pro sebe a pro svého syna Muršiliše II. úplnou nadvládu.

2. Za vlády 19. dynastie (1320–1200 př. Kr.) však v Egyptě došlo k obrození. Setchi I. se r. 1318 znovu zmocnil Galileje a Fénicie, porazil Chetejce a o 3 roky později uzavřel smlouvu s Muršilišem, podle níž Sýrie připadla Chetejcům a Palestina s Fénicií Egyptu. Mladý Ramesse II. (1304–1237) tuto dohodu porušil a napadl chetejské území. Po letech nákladných bojů se však smlouvou z r. 1284 původní rozdělení sfér vlivu obnovilo a až do rozpadu chetejské říše (v důsledku barbarských nájездů v 2. polovině století) vládl mír.

3. Když r. 1200 př. Kr. padla Kréta do rukou barbarů, uprchli zapuzení Pelistéjci, „pozůstatek lidu z ostrova Kaftóru“ (Jr 47,4) na V, aby opevnili svá dřívější sídliště na palestinském pobřeží (sr. Gn 21,32; Dt 2,23). Když je kolem r. 1191 př. Kr. Ramesse III. z 20. dynastie vytlačil z Egypta zpět, pokračovali v upevňování svého postavení v Kenaanu. Proto byli ještě před koncem století schopni uskutečnit první ze svých velkých útoků proti Izraeli a touto událostí kniha Soudců končí.

V. Chronologie

Obecné časové vymezení děje knihy Soudců naznačuje Jiftáchovo prohlášení téměř ze závěru tohoto období, že Izrael tehdy žil na palestinském území již asi 300 let (Sd 11,26; sr. podobný údaj z 1 Kr 6,1). Výpočet přesnějších časových údajů však závisí na dvou dalších faktech, která se objevují v biblickém záznamu.

1. Vzhledem k tomu, že není uvedeno, jak dlouhý byl časový úsek mezi ukončením záboru a začátkem prvního období (mezopotámského) útisku, musíme začít počítat od nástupu Samuela asi r. 1063 př. Kr. (tento letopočet získáme, přičteme-li k r. 930, pravděpodobnému datu rozdělení království, 113 let vlády Šalomouna, Davida [nad celým Izraelem], Saula a jeho následníků [1 Kr 11,42; 2,11; Sk 13,21] plus 20 let Samuelovy činnosti [1 S 7,2; sr. *HDB*, 1, str. 399]).

2. Jelikož se doba působení některých soudců překrývá (sr. Ehúd a Šamgar, Sd 3,30–4,1), kde se chronologicky nejlépe určit na základě časových údajů o dobách útisku a následných vysvobozeních. Obzvláště významná je skutečnost, že 40 let pelistéjského útuku (13,1) v Z Palestíně trvalo bez přerušení od úmrtí Tóly a Jaira (10,7) přes dobu soudcovství Jiftácha, tři méně známých soudců, Éliho a Samsona až do Samuelova příchodu.

Skutečnost, že k Debóřinu vítězství došlo r. 1216, nyní potvrzují keramické otisky nalezené v posledním kenaanském městě Chasóru, takže „lze určit, že Bárak byl soudcem ve 2. polovině 13. století“ (*CAH*, 1, 1:239). Zdá se tedy, že od prvního období útuku do nástupu Samuela uplynulo 319 let (1382–1063), což nasvědčuje tomu, že k obsazení zaslíbené země došlo v letech 1406–1400 př. Kr. Jiné možné datum, kolem

r. 1240, by vyžadovalo větší zhuštění událostí knihy Soudců.

(*CHRONOLOGIE SZ)

VI. Učení

Na základě zásad uvedených v Sd 2,6–3,6 a konkrétních historických příkladů, které poskytuje zbytek knihy, lze její učení shrnout asi takto.

1. *Boží hněv kvůli hříchu* (2,11.14). Naděje Izraele na přežití závisela na jednotě mezi jeho kmeny, ale takovoto spojené úsilí vzešlo vždy pouze z jejich společné oddanosti Hospodinu (sr. 5,8n.16–18). Ztráta víry znamenala zahynutí.

2. *Boží milost jako odpověď na pokání* (2,16). Dokonce i cizí útlak sloužil jako prostředek Boží milosti k náboženskému a mravnímu povznesení Izraele (3,1–4).

3. *Naprostá zkaženost člověka*. Po každém osvobození, vždy „po soudcově smrti si však opět počínali hůře než jejich otcové“ (2,19). Individualistická společnost vykazovala svoji dědičnou nedostatečnost, protože když je člověk ponechán sám sobě, nutně jedná chybně (17,6). Izrael potřeboval krále, i když jen takového, který by plnil svrchovanou Boží vůli (sr. 8,23; 9,6.56). Autor knihy Soudců tedy představuje jednoho z prvních skutečných historiků své kultury, protože nejen zachycoval události, ale potom vykládal fakta na základě filozofie dějin. Pokud jde o trvalou platnost jeho deuteronomického pojetí odplaty, musíme uznat, že to teprve rané době, když zjevení bylo omezenější, působila Prozřetelnost viditelněji než dnes. Jeho základní principy však zůstávají tvale platné: národ, který hřeší, stihne trest, kajcník bude zachráněn a všechny lidsky vytvořené systémy musí nakonec padnout. Jediná naděje dějin spočívá v příchodu Krista, Krále králů.

BIBLIOGRAFIE. G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, 1974, str. 274–279; A. E. Cundall a L. Morris, *Judges–Ruth, TOTC*, 1968; G. Fohrer, (Sellin's) *IOT*, 1968, str. 196–215; J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931; R. K. Harrison, *IOT*, 1968, str. 680–694; J. D. Martin, *The Book of Judges, CBC*, 1975; J. B. Payne, „Chronology of the Old Testament“, *ZPEB*, 1, str. 833–836; *idem*, *An Outline of Hebrew History*, 1954, str. 78–91; John H. Raven, *The History of the Religion of Israel*, 1933, str. 156–202; L. T. Wood, „Date of the Exodus“, str. 66–87 in J. B. Payne (ed.), *New Perspectives on the Old Testament*, 1970. J.B.P.

SOUDNÁ STOLICE V řeckých státech se shromáždění scházelo před stupínkem (*bēma*), kde se prodávávaly všechny úřední záležitosti. Např. Herodes Agrippa I. usedá na trůn, odkud oslovuje Týrskou a Sidonskou republiku (Sk 12,21). Týmž f. výrazem je jinde označován tribunál (Sk 18,12 atd.), tj. pódium, na němž seděl při výkonu spravedlnosti římský smírčí soudce, z obou stran obklopený svými poradci. Tradičně se stavělo na určitém veřejném místě, jako v případě Piláta (J 19,13), nebo v sále (Sk 25,23). Tomu, že obraz soudné stolice Boží (Ř 14,10) či Kristovy (2 K 5,10) vznikl pod vlivem římské spravedlnosti, nasvědčuje skutečnost, že se apoštol Pavel v obou těchto případech obrací k lidem, kteří znali římskou správu.

BIBLIOGRAFIE. E. Weiss, *RE*, 6.A.2. 2428–30, s. v. *tribunal*. E.A.J.

SOUŽENÍ (hebr. *šārā* a slova odvozená). Kořen *š-r-r* znamená „být úzký“ (sr. Nu 22,26) či „být těsný“ (Jb 41,7), odkud v přeneseném významu: sužující okolnosti, tedy utrpení, strach nebo soužení (Dt 4,30; Jb 15,24; Ž 32,7; Iz 63,9; Jon 2,2). LXX používá k překladu všech hebr. slov podobného obsahu *thlipsis* (sloveso *thlibō*). Základní myšlenkou je zde „těsné sevření“, „zúžení“ či „stlačení“ (např. hroznů) (sr. Mt 7,14; Mk 3,9). Podobné významy má lat. *tribulum* (mlat). Pokud se v Písmu mluví o soužení, jedná se velmi často o utrpení, jímž prochází Boží lid. Ústředním faktorem při biblickém chápání smyslu tohoto pojmu je tajemství *thlipsis* *Mesiáše (Ko 1,24; Zj 1,9; sr. Iz 63,9). Z tohoto pohledu se musíme dívat na veškeré soužení Mesiášova lidu.

1. Kristovo utrpení představuje model i normu pro zkušenost křesťanského společenství. Soužení je proto nevyhnutelné a je třeba s ním počítat (Mt 13,21; J 16,33; Sk 14,22; Ř 8,35; 12,12; 1 Te 3,3n; 2 Te 1,4; Zj 1,9). Strasti Izraele v době SZ nalézají svůj protějšek v utrpení církve NZ (Žd 11,37; 12,1). Toto soužení se stává především údělem apoštolů, kteří jsou osobitým příkladem cesty utrpení v učednictví (Sk 20,23; 2 K 1,4; 4,8.17; 6,4; Ef 3,13).

2. Křesťané se v jistém smyslu podílejí na Kristovu utrpení (Ko 1,24; sr. 2 K 1,5; 4,10n; Fp 3,10; 1 Pt 4,13). Za NZ učením zde může stát pojem „soužení Mesiáše“, tedy vyprávění o tom, jakým trápením musí projít spravedlivý, než se naplní vykupitelský Boží záměr (sr. Sb, 1, str. 95).

3. Soužení Božího lidu napomáhá jeho morální proměně do Kristovy podoby (Ř 5,3n; 2 K 3,18 s 4,8–12.16n). Utrpení vede k budování společenství, protože umožňuje potěšovat ztrápené (2 K 1,4n; 4,10n; Ko 1,24; 1 Te 1,6n).

4. Soužení Kristova lidu má eschatologický rozměr, tzn. patří do budoucího věku, do království posledních časů. Svědčí o průlomu království do tohoto věku a o jeho přítomnosti (Mt 24,9–14; Zj 1,9; 7,14). Předehrou k druhému Kristovu příchodu a k nastolení jeho království bude zesílení utrpení (Mt 24,21; Mk 13,24; 2 Te 1,5n; 2 Tm 3,1n).

B.A.M.

SPÁNEK SZ užívá pro „spánek“ mnoho výrazů, NZ jich má méně, ale žádný z nich nemá zvláštní význam. Označují spánek ve smyslu fyzického odpočinku a obnovení sil.

Jak lze očekávat, slovo „spánek“ se v SZ i NZ uplatňuje i v obrazném smyslu. V Pf 19,15 atd. popisuje duševní letargii a v Pf 24,33 se týká tělesné pomalosti a lenosti. Apoštol Pavel pomocí tohoto obrazu znázorňuje duchovní apatii nekřesťanů (Ef 5,14), která je zbavuje lidství a činí je nepřipravené na Kristův druhý příchod (Mt 25,5). Naproti tomu křesťan se z této duchovní strnulosti probudil, nicméně Bible jej vyzývá, aby zůstal bdělým (1 Te 5,4–8; Ř 13,11n; Mt 25,13; 26,41).

Spánek je též synonymem pro tělesnou smrt (Jb 14,12; J 11,11–14; 1 K 15,18). To naznačuje, že smrt, podobně jako spánek, není trvalý stav ani „neničí totožnost spícího“ (L 24,39n), i když při vzkříšení ke změně dojde (1 K 15,13n).

„Hluboký spánek“, *tardēma*, byl navozován nadpřirozeně (Gn 2,21; 1 S 26,12) a blížil se *vytržení mysli (Gn 15,12), kdy daný člověk přijímal vidění (Jb 4,13; Da 8,18). Jeho NZ ekvivalentem je *hypnos* (Sk

20,9). Vidění však přicházela i během „obyčejného“ spánku (Gn 28,10nn; 1 S 3,2nn). Viz též *SEN; L. Coenen, *NIDNTT* 1, str. 441–443. J.G.S.S.T.

SPASENÍ (hebr. *jěša*; ř. *sōtēria*).

I. Ve Starém zákoně

Základní hebr. výraz překládaný jako „spasení“ je *jěša* a slova příbuzná. Jeho původní smysl je „přivést na prostorné místo“ (sr. Ž 18,37; 66,12), ale již od počátku má i metaforický význam „svoboda od omezení“ a prostředky k jejímu dosažení, tj. osvobození od vlivů, které omezují a svazují. V tomto smyslu lze hovořit o osvobození z nemoci (Iz 38,20; sr. v. 9), od obtíží (Jr 30,7) nebo nepřátel (2 S 3,18; Ž 44,8). Ve většině zmínovaných případů působí spásu Bůh. Hospodin tedy zachraňuje své stádo (Ez 34,22), svůj lid (Oz 1,7) a jen on je může zachránit (Oz 13,10–14), jiný spasitel neexistuje (Iz 43,11). Zachránil otec z Egypta (Ž 106,7–10) a jejich syny z Babylónu (Jr 30,10). Je útočištěm a spasitelem svého lidu (2 S 22,3). Zachraňuje chudé a potřebné, když jim nikdo jiný nepomůže (Ž 34,7; Jb 5,15). Podstata SZ představuje o spasení vyjadřuje Mojžíšův výrok „Vydržte a uvidíte, jak vás dnes Hospodin zachránil“ (Ex 14,13). Znáť Hospodina tedy nutně předpokládá poznání ho jako Boha, který přináší záchranu (Oz 13,4), takže slova „Bůh“ a „zachráněncé“ jsou ve SZ v zásadě totožná. Významným normativním případem Boží záchranu bylo vyvedení z Egypta (Ex 12,40–14,31). Vysvobození z egyptského jha u Rudého moře Hospodinovým zásahem rozhodujícím způsobem ovlivnilo veškeré další uvažování Izraelců o Bohu a jeho působení. Vyjití z Egypta se stalo formou, do níž se odlévaly veškeré další výklady dramatu izraelské historie. Zpívalo se o něm při bohoslužbě (Ž 66,1–7), našlo své ztvárnění v příběhu (Dt 6,20–24), předvádělo se při obřadech (Ex 13,3–16). Tak se pojem spasení, který se zrodil při vyvedení z Egypta, neoddelitelně spojil s rozměrem mocných Božích činů záchranu v průběhu dějin.

Tento nesmírně důležitý prvek položil základ pro další významný SZ příspěvek k myšlence spasení, a sice eschatologii. Zkušenost Izraele s Bohem jako zachráněncem v minulosti zaměřila jeho víru na očekávání jeho plné a konečné záchranu v budoucnosti. Právě proto, že se Hospodin ukázal jako Pán všeho, jako Stvořitel a Vládcé celé země, a navíc je spravedlivý a věrný Bůh, jednoho dne definitivně zvítězí nad svými nepřáteli a zachráni svůj lid od jeho nemoci (Iz 43,11–21; Dt 9,4–6; Ez 36,22n). V dřívějších údobích se tato naděje upínala spíše na okamžitý historický zásah na obhajobu Izraele (sr. Gn 49; Dt 33; Nu 23n), v době prorocké se zpravidla vyjadřuje výrazem „den Hospodinův“, kdy dojde k soudu a zároveň k vysvobození (Iz 24,19n; 25,6–8; Jl 2,1n.28–32; Am 5,18n; 9,11n). Zkušenost vyvedení z Egypta umožnila konkrétní představu a kontext pro vyjádření této naděje jako nového exodu (Iz 43,14–16; 48,20n; 51,9n; sr. Jr 31,31–34; Ez 37,21–28; Za 8,7–13), avšak zklamání z omezených výsledků obnovy Izraele nadějí znovu nasměrovalo do budoucnosti a proměnilo v *transcendentálně eschatologickou* (Iz 64,1n; 65,17n; 66,22), v naději na „*ólām habbā*“ = nový svět na konci tohoto věku, kdy bude Boží svrchovaná vláda a jeho spravedlnost zjevena mezi všemi národy.

Je třeba zmínit i další příbuzné výrazy, které LXX

překládá jako *soṭēria*, zejména kořen *gʾl* = vykoupit (získat zpět majetek, který padl do cizích rukou), koupit zpět (často za úhradu). Ten, kdo toto vykoupení či záchranu uskutečňuje, je *gōʿēl* = přibuzný-vykupitel (sr. Lv 25,26,32; Rt 4,4,6). Hospodin je velký *gōʿēl* Izraele (Ex 6,6; Ž 77,15n). Tato aplikace je synonymní s *ješaʿ* v druhé části Izajáše (Iz 41,14; 44,6; 47,4). Paralelní výrazy jsou Iz 43,1n; 60,16; 63,9 (sr. *TDNT* 7, str. 977-978).

Navic je Boží spásitelská činnost v SZ rozšířena a prohloubena ještě o zvláštní nástroj tohoto spasení, Mesiáše-Služebníka. Spasení v sobě zahrnuje i existenci zachránce či spasitele, i když ne nutně jiného, než je sám Hospodin. Obecně lze říci, že i když si Hospodin v některých historických situacích může vybrat určité lidské zachránce (Gn 45,7; Sd 3,9,15; 2 Kr 13,5; Neh 9,27), spasitelem svého lidu je on sám (Iz 43,11; 45,21; Oz 13,4). Toto obecné tvrzení však musíme specifikovat v kontextu vývoje naděje spasení ve SZ, kde se v Pisních o Služebníkovi setkáváme se ztělesněním Hospodinova spasení, přestože se o Služebníkovi nikdy jako o spasiteli přímo nehovoří. Jasně zde vidíme společné představy, ale v textu jde o srozumitelné zosobnění Služebníkovi služby a ve světle NZ naplnění nepotřebuje žádnou další obhajobu. V písni v Iz 49,1-6 má být nástrojem Božího spasení světa (v. 6; sr. též v. 8). Závěrečná píseň (52,13-53,12) tento výraz sice neobsahuje, nicméně myšlenka spasení se zde všude objevuje ve vysvobození z hříchu a jeho následků. Takto nás SZ vede až k pochopení, že Bůh svůj lid vysvobodí skrze spásitele-Mesiáše.

II. V Novém zákoně

V NZ začínáme obecným konstatováním, že pokud jde o pojem spasení, ve většině případů se uplatňuje u „náboženském“ smyslu morálního/duchovního osvobození. Nenáboženská aplikace tohoto termínu se v podstatě omezuje pouze na záchranu života v akutním nebezpečí (Sk 27,20,31; Mk 15,30; Žd 5,7).

1. Synoptická evangelia

Ježíš zmiňuje slovo „spasení“ pouze jednou (L 19,9), kde může označovat buď jeho samotného jako ztělesnění spasení, když Zacheovi uděluje odpuštění, nebo to, co způsobuje změnu v chování publikána. Pán však slovem „spasit“ a výrazy přibuznými označoval za prvé to, co přišel učinit (obsaženo v Mk 3,4 a přímo řečeno v L 4,18; Mt 18,11; L 9,56; Mt 20,28), a za druhé to, co vyžadoval od člověka (Mk 8,35; L 7,50; 8,12; 13,24; Mt 10,22). L 18,26 a jeho kontext ukazuje, že spasení vyžaduje kajicné srdce, dětskou přijímající bezmocnost a zřeknutí se všeho pro Krista – tedy podmínky, které člověk bez něčí pomoci sám nedokáže splnit.

Svědectví jiných o Kristově spásitelném působení máme jak nepřímé (Mk 15,31), tak přímé (Mt 8,17). Dokladem je rovněž jeho vlastní jméno (Mt 1,21,23). Všechny uvedené možnosti užití tohoto slova napovídají, že spasení bylo obsaženo v Kristově osobě i službě a především v jeho smrti.

2. Janovo evangelium

Tuto dvojí pravdu zdůrazňuje Janovo evangelium, v němž každá kapitola poukazuje na jinou stránku spasení. Např. v 1,12n se lidé díky víře v Krista stávají Božími dětmi; v 2,5 dochází k nápravě situace tím, že služebníci budou dělat, cokoli jim nařídí; v 3,5

se dozvídáme, že pro vstup do Království je nezbytné znovuzrození z Ducha, zatímco 3,14,17 objasňuje, že tento nový život nelze získat, aniž by člověk složil důvěru v Kristovu smrt, bez níž jsou již teď lidé odsouzeni (3,18); v 4,22 čteme, že spasení pochází z Židů – skrze zjevení, které se v dějinách předávalo prostřednictvím Božího lidu – a je darem, jenž vnitřně proměňuje a vybavuje k poznání Hospodina.

Uzdravený člověk v 5,14 již nesmí dál hřešit, jinak ho postihne ještě něco horšího; v 5,39 Písmo dokazuje život (= spasení) v Synu, kterému Otec svěřil život a soud; v 5,24 již věřící přešli ze smrti do života; v 6,35 se Ježíš prohlašuje za chléb života, k němuž mají všichni lidé přicházet (6,68) pro obživující slova věčného života; voda v 7,39 je symbolem záchranu života skrze Ducha, který má přijít, až bude Ježíš oslaven.

V 8,12 evangelista ukazuje, jak Světlo bezpečně vede, a ve vv. 32 a 36 znázorňuje svobodu skrze pravdu, zjevenou v Synu. V 9,25,37,39 se o spasení mluví jako o duchovním prozření; v 10,10 člověk skrze Krista vstupuje do bezpečí a hojnosti života v ovčinci a u Otce; v 11,25n k věřícímu patří vzkříšení a život; v 11,50 (sr. 18,14) se píše o spásitelném účelu Ježíšovy smrti; v 12,32 k sobě Kristus, vyvýšený ve smrti, přitahuje lidi; v 13,10 spasení znamená počáteční umytí („celý čistý“); v 14,6 je pravou a živou cestou k Otcovu příbytku; v 15,5 čteme, že tajemství zdroje života tkví ve spojení s Ježíšem Kristem, vinném kmenu; v 16,7-15 se kvůli němu bude Duch vypořádávat s překážkami spasení a připravovat jeho uskutečnění; v 17,2n,12 zachovává Ježíš v bezpečí ty, kdo znají pravého Boha a jeho samotného; v 19,30 je spasení dokonáno; v 20,21-23 přoveřejí Kristův dar Ducha slova pokoje a odpuštění; v 21,15-18 jeho uzdravující láska obnovuje lásku v těch, kdo ho následují, a znovu je staví do služby.

3. Skutky apoštolů

Knihy Skutků sleduje, jak zvěst (sr. 16,17) o spasení působila nejdříve na lidi v zástupu, které Petr vyzývá, aby se „z tohoto zvráceného pokolení“ zachránili (2,40) pokáním (jež je samo o sobě darem a součástí spasení, 11,18), odpuštěním hříchů a přijetím Ducha svatého, pak na nemocného člověka, který neznal svoji skutečnou potřebu, ale je uzdraven v Ježíšově jménu, jediném jménu, v němž můžeme získat spasení, a za třetí v účinku na žalátníka, který se ptal: „Co mám dělat, abych byl zachráněn?“ (16,30n).

4. Pavlovy dopisy

Apoštol tvrdí, že Písma „ti mohou dát moudrost ke spasení, a to vírou v Krista Ježíše“ (2 Tm 3,15n), a poskytnout všechno potřebné k plnému spasení. Pavel rozšiřuje a používá SZ pojem Boží spravedlnosti, která sama o sobě naznačuje spásitelnou spravedlnost NZ, a vysvětluje, že ze Zákona žádná spasení přijít nemůže, protože ten jenom poukazuje na destruktivní činnost hříchu a vyvolává ji, případně dokáže umlčet lidská ústa a usvědčit před Bohem z viny (Ř 3,19; Ga 2,16). Spasení představuje nezasloužený dar spravedlivého Boha hříšníkovi, který prostřednictvím daru víry spoléhá na spravedlnost Ježíše Krista, jenž ho vykoupil svou smrtí a ospravedlnil svým zmrtychvstáním. Bůh ospravedlňuje hříšníka, který si to jinak nezasluhuje, kvůli Kristu (tj. připočítává mu jeho dokonalou spravedlnost a pohlíží na něho, jako by nikdy nehřešil), odpouští mu hříchy, smířuje ho sám se se-

bou v Kristu a skrze Krista a díky jeho krvi prolité na kříži (2 K 5,18; Ř 5,11; K 1,20) ho přijímá do své rodiny (Ga 4,5n; Ef 1,13; 2 K 1,22). Dává mu do srdce pečeť, záruku a prvotinu svého Ducha, a tak ho činí novým stvořením. Skrze tétož Ducha mu spasení umožňuje žít novým způsobem a stále více umrtvovat skutky těla (Ř 8,13), až věřící nakonec přijme Kristovu podobu (Ř 8,29) a jeho spasení vyvrcholí ve slávě (Fp 3,21).

5. List Židům

„Velké“ spasení z dopisu Židům překračuje SZ náznaky. NZ spasení je zde popisováno jazykem z oblasti obětí. Často opakované oběti SZ obřadu, který se týkal zejména neúmyslných hříchů a přinášel pouze vnější spasení, jednou provždy nahradila obětí Ježíše Krista, který se sám stal spásu přinášejícím Knězem i Obětí (Žd 9,26; 10,12). Jeho smrt a prolitá krev přináší smíření, takže od té doby může člověk s očištěným svědomím vstupovat do Boží přítomnosti podle nové smlouvy, kterou Hospodin uzavřel skrze svého Prostředníka (Žd 9,15; 12,24). List Židům, jenž tolik zdůrazňuje, jak se Kristus svým utrpením a smrtí vypořádal s hříchem, aby přinesl věčné spasení, neočekává jeho návrat v tom smyslu, že se Kristus bude zabývat hříchem. Při jeho druhém příchodu vyvrcholí spasení jeho lidu a zřejmě i jejich sláva (9,28).

6. List Jakubův

Jakub učí, že spasení nedosahujeme pouze „vírou“, ale také skrze „skutky“ (2,24). Jeho cílem je vyvést z omylu každého, kdo spoléhá na to, že k jeho spasení stačí jen rozumově uznat Boží existenci, aniž by došlo ke změně v jeho srdci, která by ho pak vedla ke skutkům spravedlnosti. Nesnižuje význam pravé víry, nýbrž apeluje na to, že se má projevovat i v chování, které pak poukazuje na spásitelnou sílu víry, jež působí skrze vštípené Boží slovo. Také chce hříšníka odvrátit od bludné cesty a zachránit jeho duši před smrtí (5,20).

7. Listy Petrovy (1. a 2.)

Podobně jako List Židům píše i 1 Pt o draze zaplaceném vykoupení (1,19), které vyhlíželi a předpovídali proroci, avšak nyní je již skutečností pro ty, kdo se jako zbloudilí ovce vrátili k Pastýři svých duší (2,24n). Jeho budoucnostní charakter znají ti, které „Boží moc střeží ke spasení, které bude odhaleno“ (1 Pt 1,5).

V 2 Pt znamená spasení také podíl na Božím charakteru, a tím i unik před „zhoubou, do níž svět žene jeho zvrácená touha“ (1,4). Věřící, obklopen hříchem, touží po novém nebi a nové zemi, kde přebývá spravedlnost, ale uvědomuje si, že Pán se svým příchodem otálí, protože je trpělivý a chce lidem poskytnout čas ke spáse (3,13,15).

8. Listy Janovy (1., 2. a 3.)

1 J a List Židům mají společný jazyk z oblasti obětí. Kristus je naším spasením proto, že kvůli Boží lásce usmířil naše hříchy. Právě Boží láska v Kristově prolité krvi je příkrývá a očišťuje nás. Stejně jako v Janově evangeliu je i zde spasení chápáno jako narození z Boha, poznání Boha, získání věčného života v Kristu (života v Božím světle a pravdě), přebývání v Bohu a poznání, že on skrze lásku v nás přebývá svým Duchem (3,9; 4,6,13; 5,11). V 3 J nacházíme důležitou přímluvu, aby se adresátoři ve všem dobře dařilo

a mohl se těšit tělesnému zdraví (přirozenému blahu), jako se daří jeho duši (v. 2).

9. List Judův

Ju 3 má při zmínce o „společném spasení“ na mysli skutečnost přibuznou „společné víře“ z Tt 1,4 a s „vírou“ je také spojuje (sr. Ef 4,5), přičemž věřící o ni mají bojovat. Toto spasení obsahuje spásu přinášející skutečnosti, výsady, požadavky a zkušenosti, jež jsou různým čtenářům tohoto dopisu společné. Ve v. 22n toto spasení naléhavě předkládá různým skupinám, které pochybují a jimž hrozí nebezpečí a ponižení.

10. Zjevení Janovo

Knihy Zjevení znovu opakuje téma (1 J) spasení jako osvobození či očištění od hříchu skrze Kristovu krev. Díky němu se věřící stávají královskými kněžími (1,5n). Podobným způsobem jako žalmista zde nositel vidění v hlubokém obdivu připisuje celé spasení Bohu (7,10). Závěrečné kapitoly knihy líčí spasení jako listy stromu života, které mají uzdravit národy, přičemž k tomuto stromu jako městu spasení mají přístup jen ti, jejichž jména jsou zapsána v knize života.

III. Vztah k jiným názorům na spasení

1. Esjeji

Po objevu *svitků od Mrtvého moře (r. 1947) se značná pozornost věnovala asketickému hnutí v rámci judaismu. Badatelé se pokoušeli zjistit, jak přispělo ke zrodu NZ. Co se týče učení o spasení, kumránské esjeji akceptovali biblické pojetí hříšnosti, která je vlastní lidem odděleným od Boha. Jeden významný text (1QS 11. 9n; sr. též *Chvalozpěvy*) se výrazně blíží NZ učení o spasení jako osvobození skutkem Boží spravedlnosti, spasení skrze úplné spolehnutí na Boží milost a slitování. To by nás však nemělo tolik překvapit, vezmeme-li v úvahu, že příslušníci kumránské komunity v mnohem čerpali z žaltáře a z velkých SZ proroků. Styčné body však nesmíme přeceňovat, protože ve všech dalších ohledech je podobnost s NZ učením mnohem menší. Univerzalizmus křesťanského evangelia úplně chybí – spasení zde zcela jistě není pro zástupy obyčejných hříšníků. O kumránském chápání trpícího Služebníka z Iz 53 se diskutuje, ale zdá se, že toto prorockví bylo přijímáno ve vnitřní radě (*sód*) obce jako již naplněné. Nelze se též vyhnout prosté skutečnosti, že v celém NZ nenajdeme o esjejích jedinou jednoznačnou zmínku.

2. Gnosticismus

O přesném datování gnostického učení se stále diskutuje a pokus prokázat závislost křesťanství na gnostických myšlenkách byl již zamítnut jako neprůkazný. V NZ však existují důkazy (sr. 1 a 2 K; Ko; 1 a 2 Tm; Tt; 1 J; Zj), že raná církev musela své učení o spasení odlišovat od názorů, které se později staly součástí gnostické nauky. V podstatě lze říci, že gnosticismus hlásal spasení skrze bezprostřední poznání Boha. Šlo o poznání rozumové, v protikladu k morálnímu, a esoterické, protože se omezovalo jen na elitu zasvěcenců. Gnosticismus také zahrnoval učení o dualismu duše a těla, přičemž pro spasení měla význam jen duše, a o hierarchii duchovních a andělských prostředníků mezi Bohem a člověkem. Spasení představovalo unik z panství cizích astrologických sil a lidských vášní skrze „poznání“, které bylo odezvou na „volání“ z božského světa, jak to vyjadřuje tzv. gnosticko-vy-

kupitelský mýtus, příběh o nebeském muži, který sestoupil ze světa nebeského světa, aby „padlé“ lidi „spasil“ tím, že jim toto tajné poznání předá.

Pokus zařadit tento pohled do předkřesťanského období a jako takový ho považovat za zdroj NZ chápání spasení nápadně postrádá důkazy. Mnohem opodstatněnější je názor, že v atmosféře synkretistických náboženství té doby se v 2. a 3. stol. jisté skryté gnostické tendence propojily s křesťanskými motivy spasení, čímž vzniklo učení gnostických sekt. Jeho základní rysy jsme již popsali a dozvídáme se o něm od autorů, jako byl např. v období po vzniku NZ Irenaeus. Oproti vznikajícím formám takových představ o spasení bibličtí autoři zdůrazňují, že Hospodin nabídl celému světu své spasení, které je v podstatě morální povahy, že jeho prostředníkem byl skutečným člověkem i Bohem a že se spasení soustředilo do Božích historických činů při narození, životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista (sr. výše citované NZ oddíly).

3. Náboženství mysterií

NZ pisatelé museli své učení o spasení odlišovat od tehdejších představ, jež souvisely s mysterijními kultury. Tento jev z 1. stol. vznikl spojením helénistických a orientálních prvků, které měly původ ve starověkých obřadech plodnosti. Šlo o nabídku „spasení“ z moci osudu a nabídku záhrobního života, osvobození od neuspokojivých a tíživých podmínek přítomnosti. Tohoto spasení se dosahovalo úzkostlivým vykonáváním určitých kultovních obřadů. Mistry se zde objevují výrazy podobné jazyku NZ. O zavěšených se někdy mluvilo jako o „znovuzrozených k věčnému životu“. Kultovní bohové, např. Dionýsos, mívali titul „Pán a Spasitel“. Hovořilo se zde o spojením s křesťanskou teologií, zejména na rovině svátostí, protože bylo známo posvátné očisťování a představa spojení s bohy při slavnostním jídle. Avšak i povrchní pozorovatel zjistí, jak se toto učení lišilo od křesťanského poselství a života raných křesťanských společenství. Spasení v mysteriích se ve své podstatě nezakládalo na morálce. Od „spasného“ věřícího se neočekávalo, že se stane lepším člověkem než jeho pohanský bližní, a ve většině případů žádná proměna skutečně nenastala. Rozumový prvek zde byl minimální; nedocházelo k žádným velkým spasitelným činům, a tudíž se nedostavovalo ani žádné obecné teologické potvrzení.

Údajné paralely s křesťanským (Pavlovým) učěním o křtu a eucharistii se také projevil jako téměř zcela neopodstatněné a důkazy spíše nasvědčují tomu, že apoštol čerpal z biblických dějin spasení, jejichž středem je mocný Boží čin vykoupění v Ježíši Kristu.

4. Kult císaře

Dlouho tradovaná fata morgána spasení prostřednictvím politické moci a organizací se v 1. stol. odrážela v kultu císaře. Mýtus o Bohu-Králi, který se stal zachránce a dobrodincem svého lidu, byl ve starověkém světě a zejména na Východě hojně rozšířen. V Římě pocházejí začátky oficiálního kultu z doby vlády císaře Augusta, jenž po bitvě u Aktia r. 31 př. Kr. zahájil *Pax Romana*, zlatý věk míru po obdobích krveprolívání. Běžně byl oslovován *sōiēr* = Spasitel světa a díky příbuzenskému vztahu k Juliu Caesarovi rovněž Syn Boží. Nicméně i v Augustově případě musíme být opatrní, protože se prokázalo, že titul *sōiēr* se neomezoval pouze na císaře a nešlo ani vždy o označení, které by odpovídalo všem orientálním předsta-

vám. Další císaři 1. stol. se stavěli různě k výnosům oficiálního kultu, jež se vztahovaly k jejich osobě. Caligula, Nero a Domitianus své božské postavení určité brali vážně, čímž lze do jisté míry vysvětlit některé případy užití jejich titulu ve vztahu k Ježíši Kristu a Otcí v NZ (sr. 1 Tm 1,1; 4,10; Tt 1,3; 3,4; 1 J 4,14; Ju 2,5; Zj 7,10; 12,10; 19,1).

5. Shrnutí

Obecně lze říci, že přes všechny paralely v terminologii se závislost křesťanského učení o spasení na žádném z těchto tehdejších hnutí nepodařilo prokázat. Ve snaze předat evangelium svým současníkům byli NZ kazatelé a pisatelé jistě schopni přeložit své poselství, včetně výrazů týkajících se spasení, do myšlenkového rámce 1. stol., ale skutečný původ a odůvodnění jejich jazyka musíme hledat mimo tento svět, ve SZ tradici historie spasení, jak je soustředěna a naplněna v osobě a poslání Ježíše Krista.

IV. Biblické spasení – shrnutí

1. Spasení je historická skutečnost. SZ pojetí spasení, k němuž docházelo Božími zásahy do dějin, NZ plně respektuje. Na rozdíl od učení gnosticismu člověka nespasí moudrost, ale ani morální a náboženské zásluhy, jak hlásá judaismus. Nemůžeme souhlasit s představami helénistických esoterických kultů, že člověka zachrání nějaká náboženská metoda, a rozhodně odmítáme pojetí římského kultu císaře, že spasení lze ztotožnit s politickým řádem či svobodou. Člověk dosahuje spasení díky Božímu působení v dějinách v osobě Ježíše Krista (Ř 4,25; 5,10; 2 K 4,10n; Fp 2,6n; 1 Tm 1,15; 1 J 4,9n.14). Ježíšovo narození, život a služba sice mají svůj význam, ale hlavní důraz je kladen na jeho smrt a vzkříšení (1 K 15,5n); jsme spaseni krví, kterou prolil na kříži (Sk 20,28; Ř 3,25; 5,9; Ef 1,7; Ko 1,20; Žd 9,12; 12,24; 13,12; 1 J 1,7; Zj 1,5; 5,9). Když lidé toto poselství slyší a ve víře na ně odpoví, Bůh jim dává dar spasení (Ř 10,8.14n; 1 K 1,18–25; 15,11; 1 Te 1,4n).

2. Spasení je morální a duchovní skutečnost. Souvisí s osvobozením od hříchu a jeho důsledků, a tudíž i od viny (Ř 5,1; Žd 10,22), s vysvobozením ze Zákona a jeho prokletí (Ga 3,13; Ko 2,14), ze smrti (1 Pt 1,3–5; 1 K 15,51–56), ze soudu (Ř 5,9; Žd 9,28) a také ze strachu (Žd 2,15; 2 Tm 1,7.9n) a spoutanosti (Tt 2,11–3,6; Ga 5,1n). Musíme ovšem poukázat i na negativní stránku věci, tj. na to, co spasení *neznamená*. Spasení neznamená materiální prosperitu či úspěšnost v očích tohoto světa (Sk 3,6; 2 K 6,10) a neslibuje ani tělesné zdraví a blaho. Tento negativní aspekt však nesmíme přeceňovat, protože docházelo a dodnes dochází k pozoruhodným případům uzdravení a „uzdravování“ představuje dar Ducha svatého církvi (Sk 3,9; 9,34; 20,9n; 1 K 12,28). Uzdravení však není neměnnou hodnotou, a proto je také v žádném případě nelze pokládat za „právo“ spasného člověka (1 Tm 5,23; 2 Tm 4,20; Fp 2,25nn; 2 K 12,7–9). Spasení dále nezahrnuje osvobození z fyzických těžkostí či nebezpečí (1 K 4,9–13; 2 K 11,23–28), ze zdánlivě tragických událostí (Mt 5,45?) a nepřináší ani úlevu od sociální nespravedlnosti a špatného zacházení (1 K 7,20–24; 1 Pt 2,18–25).

3. Spasení je eschatologická skutečnost. Existuje nebezpečí, že význam spasení vymezíme příliš negativně. Zde si znovu uvědomujeme, že Ježíš se o spasení zmiňoval jen zřídka. Jeho ústředním pojmem bylo Boží království, zviditelnění Boží svrchovaně

vlády. Ve Zj 12,20 je však mezi spasením a královstvím v podstatě rovnítko. Autor Zjevení ztotožňuje Ježíšovo spasení s životem pod Boží vládou nebo, ve svědectví Janova evangelia, s věčným životem. Ve spasení je tak obsaženo celé evangelium. Zahnuje vysvobození od hříchu a všech jeho důsledků a z pozitivního hlediska udělení daru Ducha svatého a požehnaného života v budoucím věku. Tento výhled do budoucnosti má klíčový význam (Ř 8,24; 13,11; 1 K 5,5; Fp 3,20; Žd 1,14; 9,28; 1 Pt 1,5.9). Vše, co o spasení víme nyní, je pouhým předobrazem či předzvěstí plnosti spasení, které očekává plnost Království při druhém příchodu Páně.

(*SMÍŘENÍ, *VYVOLENÍ, *ODPUŠTĚNÍ, *OSPRAVEDLNĚNÍ, *POSVĚCENÍ, *HŘÍCH, *MILOST, *USMÍŘENÍ)

BIBLIOGRAFIE. W. Foerster, G. Fohrer in *TDNT* 7, str. 965–1003; M. Green, *The Meaning of Salvation*, 1965; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*, 1954; *idem*, *Faith and Sanctification*, 1952; M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity*, 1969; E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, 1973; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; J. R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World*, 1975, k. 5; *Let the Earth Hear His Voice*, 1975; *NIDNTT* 3, s. v. „Reconciliation“, „Redemption“.

G.W.
B.A.M.

SPOKOJIT SE Sloveso „spokojit se“ se v NZ vyskytuje pouze jednou (1 Tm 6,6), ale jeho ř. ekvivalent *autarkeia* najdeme rovněž v 2 K 9,8, kde je přelozen jako „dostatek“. Přídavné jméno *autarkēs* je v Fp 4,11 a sloveso *arkeō* v L 3,14; 1 Tm 6,8; Žd 13,5; 3 J 10; viz také 2 K 12,9 („stačí“). *Autarkeia* znamená osvobození od závislosti na druhých, ať už na lidech nebo na věcech, tedy uspokojení potřeb (2 K 9,8) či ovládnání žádostí (1 Tm 6,6.8). Nejde o pasivní přijímání *statu quo*, ale pozitivní ujištění, že Bůh se postaral o nezbytné potřeby a tím i vysvobodil od nepotřebných žádostí. Křesťan může být spokojen, protože ho uspokojuje Boží milost (2 K 12,9). Křesťanský duch spokojenosti sleduje základní příkázání z Ex 20,17 o žádostivosti, předpis z Př 15,17; 17,1, varování proroků před lakotou (např. Mí 2,2) a nadevše příklad a učení Ježíše, který káral nespokojenost plnoucí z materiálních požitků a zanedbávání Boha (L 12,13–21). Doporučoval spolehat na Otce v nebesích, který rozptýlí všechny strach z hmotného nedostatku (Mt 6,25–32). SZ věta „bud' spokojen“ (z hebr. *jā'al*) vyjadřuje spokojenost a ochotu něco udělat, obyčejně to, co žádá někdo jiný, např. Ex 2,22; Sd 17,11; 2 Kr 5,23. J.C.C.

SPOLEČENSTVÍ Základní NZ výraz, překládaný jako společenství, obecnství, sdílet se, podílet se, spolupůsobit, společný (ve smyslu lat. *communis*), který vznikl odvozením z ř. kořene *koin-*. Existují dvě přídavná jména: *koinónos* (vyskytuje se 10x) a *synkoinónos* (4x), která se užívají rovněž jako podstatná jména. Dále dvě slovesa *koinōneō* (8x) a *synkoinōneō* (3x) a podstatné jméno *koinōnia* (20x).

Základní význam kořene *koin-* je sdílení (něčeho s někým). V jednoduchých případech jej lze vyjádřit prostou větou s předložkou. V obou případech lze podstatné jméno nahradit předložkou. Velice zřídka to může znamenat „rozdělit“ o něco. Nejcharakterističtější užití v NZ je to, kdy se *koin-* pojí s genitivem

sdílené věci nebo osoby. Také se v NZ uplatňuje ve smyslu „ochota poskytnout podíl“, odtud pojem štědrost. Třetí pojetí se odvozuje z první aplikace s významem „sdílení“ nebo „obecnství“ (které způsobuje obecné sdílení něčeho). A. R. George vyjádřil výsledky svého nedávného bádání v oblasti jazyka (spolu s H. Seesemannem) takto: „Důležité je, že tyto výrazy (patřící do okruhu slova *koin-*) dávají jednoznačné přednost (ačkoli ne vždycky) významu mít účast na něčem před významem sdružovat se s ostatními. Také tam často bývá genitiv, aby ukázal, čeho se kdo účastní nebo na čem se podílí“ (A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, str. 133). Podle tohoto základního pojetí lze NZ oddíly rozdělit do tří skupin podle toho, zda převládá myšlenka

1. mít podíl,
2. rozdělit se nebo
3. sdílet se.

1. Mít podíl

Sem můžeme zařazovat především přídavná jména, která se užívají k charakteristice partnerů v nějakém společném díle, např. křesťanské práci (2 K 8,23) nebo světských obchodech (L 5,10), také lidí, kteří mají určitou společnou zkušenost (např. pronásledování, Žd 10,33; Zj 1,9; utrpení, 2 K 1,7; bohoslužby, 1 K 10,18; vraždy, Mt 23,30; společenství s démony v pohanských kultických bohoslubách, 1 K 10,20), nebo se těší z nějaké výsady (Ř 11,17; 1 K 9,23). Poznámky o přímém sdílení duchovních skutečností najdeme ve Fp 1,7; 1 Pt 5,1; 2 Pt 1,4, ačkoli „milost“ z prvního textu může být apoštolství, o něž se dělí s církví a o kterém Pavel píše v Ř 1,5; Ef 3,2.8.

Sloveso *koinōneō* a jeho příbuzný tvar, jenž s předponou *syn* znamená „dohromady s“, se vyskytuje v 11 oddílech NZ. Některé z nich sice přirozeněji spadají pod odstavce 2, tj. nejlepší překlad je „štědrost“, ale do této třídy můžeme řadit Ř 15,27; Ef 5,11; 1 Tm 5,22; 2 J 11; Zj 18,4; Fp 4,14; Žd 2,14.

Podstatné jméno označuje společenství sdílený křesťanský život s myšlenkou, že věřící se spolu podílejí na určitých objektivních skutečnostech (sr. E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 1956, str. 17, kde tvrdí, že se v Pavlových dopisech nikde neobjevuje ve smyslu pouta spojujícího křesťany, ale vždycky z významem společné účasti na předmětu, nezávisle na subjektivní zkušenost věřících). K nejvýznamnějším textům patří:

1. 1 K 10,16 (účast na krvi a těle Kristově).
2. 1 K 1,9, kde Anderson Scott vidí *koinōnia* jako označení církve, ale tato interpretace je stále méně uznávána a dává se přednost předmětnému významu genitivu (nebo [podle Deissmanna] jde o užití „mystického genitivu“ či „genitivu společenství“). Nejlepší překlad obtížného verše je „společenství s jeho Synem, našim Pánem Ježíšem Kristem“ ve smyslu „sdílení v“ nebo „sdílení s“.
3. Fp 2,1, kde se jedná o rozhodnutí mezi subjektivním genitivem („každé společenství vytvořené Duchem“, jak píše Anderson Scott, *Christianity According to St Paul*, 1927, str. 160nn) a objektivním genitivem („společenství s Duchem“, „účastenství v Duchu“, tak přesvědčivě Seesemann).
4. 2 K 13,14, kde se opět nabízí možnost volby mezi *koinōnia* jako společenstvím vytvořeným Duchem svatým a společenstvím jako podílením se na Duchu svatém, což je překlad, kterému se od Seesemanna rozboru z r. 1933 dává přednost.

5. 2 K 8,4 „účastnit se na pomoci pro bratry“ a 6. Fp 3,10, kde jasně objektivní genitiv podtrhuje význam, že „Pavlova vlastní současná utrpení jsou skutečnou částí utrpení Kristových, prostřednictvím jeho společenství s Kristem“ (A. R. George, *op. cit.*, str. 184; sr. R. P. Martin, *Philippians*, TINTC, str. 49–50; *Philippians*, NCB, 1976, str. 133nn [bibliografie]).

2. Rozdělit se

Hlavní texty podporující překlad *koinōnia* slovesem „rozdělit se“ jsou: 2 K 9,13 „jak štědrě se projevuje vaše společenství s nimi a se všemi“. „Vaše společenství“ zastupuje ř. *tēs koinōnias*, pro které Seesemann navrhuje překlad *Mitteilsamkeit*, tj. v tomto kontextu „štědlost“. Stejným způsobem lze překládat Fp 1,5, kde je předmětem Pavlovy vděčnosti Bohu štědlost filipských křesťanů v jejich podpoře apoštolovy služby šíření evangelia. Tentýž překlad osvětluje i Fm 6.

Dalším odkazem je Ř 15,26, kde vidíme, že *koinōnia* může na sebe vzít konkrétní formu štědrosti, která se promítá do praktických činů, a tak se hodí ke sbírce pro svaté v církvi v Jeruzalémě při jejich postižení chudobou (sr. 2 K 8,4). V tomto světle smíme nakonec uvažovat o Sk 2,42, ačkoli A. R. George vylučuje význam „dávání almužen“. Jiné možnosti, nabízející se k vysvětlení této poznámky, jsou narážky na *Večeři Páně (sr. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1946, str. 7) a také technický výraz pro společné vlastnictví (Sk 2,44; 4,32), jak ho chápe C. E. B. Cranfield in *TWBR*, str. 82. Podle Andersona Scotta představuje termín *hē koinōnia* (= společenství) překlad zvláštního hebr. slova *h'ḥūrā*, jímž se označovala náboženská společnost v judaismu. J. Jeremias uvádí, že Sk 2,42 shrnuje ve čtyřech bodech celý církevní život, tzn. obsahují liturgickou sekvenci nejstarších křesťanských bohoslužeb. V tomto případě *koinōnia* může být narážkou na oběť (*The Eucharistic Words of Jesus*, 1955, str. 83, pozn. 3, ale v angl. překl. 1966, str. 118–121 tento názor chybil), a *koinōnia* popisuje vnitřní duchovní pouto, jež spojovalo první jeruzalémské bratrstvo a které se navenek vyjadřovalo příspěvkem do společného fondu (sr. L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, 1942, str. 451). Viz dále R. N. Flew, *Jesus and His Church*², 1943, str. 109–110.

3. Sdílet se

S tímto významem souvisejí pouze tři možné případy, kdy se *koinōnia* užívá v tomto tvaru nebo s předložkou *meta* (s): Sk 2,42; Ga 2,9 a 1 J 1,3nn.

BIBLIOGRAFIE. Nejdůležitější pojednání o skupině slov *koin-* v NZ viz in H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament*, ZNW, Beiheft 14, 1933. Na jeho závěrech stavěla většina dalších badatelů, především A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, 1953, kde je rozsáhlá diskuse o mnoha rozporných textech, na něž jsme narazili. Uvádí rovněž kompletní bibliografii, ke které můžeme dodat jako nejnovější příspěvek k studovanému předmětu práci M. McDermotta, „The Biblical Doctrine of KOINONIA“, *BZ* 19, 1–2, 1975, str. 64–77, 219–233. Viz též J. Eichler, J. Schattenmann, *NIDNTT* 1, str. 635–644. (*VEČEŘE PÁNĚ) R.P.M.

SPRÁVCE Označení pro úředníky, kteří vykonávali nižší občanské, soudní či vojenské funkce. Měli pomáhat svým nadřízeným, zastupovat je a vše potřebné

znamenávat, původně zřejmě proto, že uměli psát (hebr. *šōṭēr*, sr. akkad. *šaṭāru* = psát). Eg. písemné památky potvrzují, že si tamější dozorcí vedli záznamy o množství práce, kterou konali hebrejští otroci (Ex 5,6.14). Mojišův zaměstnaný tyto úředníky pro osobní potřebu a jako *soudce, aby zaznamenávali soudní rozhodnutí (Nu 11,16), což se později stalo obvyklým (Dt 16,18; 1 Pa 23,4; 2 Pa 19,8; sr. Josephus, *Ant.* 4. 214; *EQ* 28, 1951, str. 149–157). Tito správcové zodpovídali rovněž za povolávání do armády a jiné vojenské úkoly. Jejich povinnosti je přibližovaly místním vládcům a starším (Joz 8,33; 23,2; 24,1). V době královské jich působilo velké množství (1700) v chrámu, civilní administrativě i v královských službách (1 Pa 26,29; 27,1) a jako takoví byli zřetelní jini v dobách Jósafatových (2 Pa 19,11; 26,11; 34,13). Ve SZ zaujímal postavení správce také ten, kdo byl „nad domem“ (Gn 43,19; 44,4; Iz 22,15 atd.). Správcové byli někdy „knižaty“ (*sarīm*; Ezd 7,28) s vojenskými povinnostmi (2 Pa 32,3; Neh 2,9), nebo „třetím mužem“ či velícím důstojníkem v posádce *vozu (Ex 14,7; 15,4; *šlš*; sr. asyr. *šalšu*; J. V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine Lists*, 1972). Správce se někdy překládá i jako „hodnostář“ (*rōš*, *rāb*), např. v Est 1,8; Jr 41,1; Ez 23,15 či dokonce „dvořan“ (*saris*, 2 Kr 24,12).

Správce byl jmenován k dohledu (*pqd*) nad veškerou prací konanou ve prospěch krále, ať na určitém území (Sd 9,28; Iz 60,17) nebo v dílčí oblasti (Ez 2,3). Termínu se též užívá pro označení chrámových úředníků (2 Pa 24,11; Jr 20,1), včetně strážců (2 Kr 11,18). Užití hebr. *nšb* někdy zdůrazňuje, že dohlížitel se zodpovídal přímo králi (1 Kr 4,5; 22,47; 2 Pa 8,10).

V NZ se jako správce překládají dvě slova: *epitropos* (Mt 20,8; Ga 4,2), tj. ten, do jehož péče nebo ochrany je člověk svěřen, kurátor, strážce, a *oikonomos* (L 16,2n; 1 K 4,1n; Tt 1,7; 1 Pt 4,10), tj. hospodář, vrchní dozorce (z *oikos* = dům a *nemō* = spravovat, vést). Tímto termínem se označuje funkce svěřené zodpovědnosti (viz podobenství o najatých dělnících a o nespravedlivém správci).

V NZ je správcem každý vězeňský dozorce (L 12,58; Mt 5,25) a vyslanec (*hypēretēs*, dosl. „podveslař“), který zastupoval velekněze a Sanhedrin jako soudní sluha (J 7,32.45n; sr. Sk 5,22.26). Takové správce měl Herodův dvůr (Mk 6,21) a apoštol Pavel viděl sám sebe ve stejném podřízeném postavení vzhledem k Bohu (1 K 4,1).

V hlubším smyslu se výrazu užívá o křesťanově zodpovědnosti, která mu byla svěřena za „Kristovy královské vlády nad jeho vlastním domem“. Všechny věci patří Kristu a křesťané plní pouze úlohu vykonavatelů či správců. Mají možnost se podílet na jeho vládě nad světem; proto lze správcovství (*oikonomia*) chápat podobně jako pověření (1 K 9,17; Ef 3,2; Ko 1,25).

D.J.W.

C.H.D.

SPRAVEDLNOST

I. Charakteristika pojmu

Hebr. *šēdeq*, *š'ḏāqā*; ř. LXX a NZ, *dikaioynē*. *Šēdeq* je pravděpodobně odvozeno z arab. kořene s významem „být přímý“, což vede k představě činu, který odpovídá nějaké normě. Biblické chápání tohoto pojmu je nesmírně široké a přeložit hebr. nebo ř. výrazy pouze jedním českým slovem působí obtížně. Základní

součástí představy spravedlnosti je vztah, a to jak mezi Bohem a člověkem (Ž 50,6; Jr 9,24), tak mezi lidmi (Dt 24,13; Jr 22,3).

Ve vztazích mezi lidmi představuje spravedlivý čin akt, který odpovídá požadavkům daného vztahu a v obecnějším významu vede k blahobytu a pokoju v rámci společenství (1 S 24,17; Pf 14,34). Proto v soudním smyslu slova souvisí se *zákonem, ačkoli ani v tomto případě není tato představa pouze formální právní normou, nýbrž zdůrazňuje silně etický náboj činu, který musí být podpořen právním systémem, protože slouží k prospěchu společenství (Dt 1,16; Am 5,7). V době proroků začíná spravedlnost zahrnovat i představa pomoci chudým a potřebným (Da 4,27; Am 5,12.24), a tudíž dávání almužen (Mt 6,1n).

Přesuneme-li se od mezilidských vztahů ke vztahu mezi Bohem a člověkem (i když jde o poněkud formální rozdělení a lze o něm diskutovat, jelikož od hebr. termínu *šēdeq* nelze představa Boha oddělit), pak spravedlnost znamená, že člověk má správný vztah k Boží vůli, kterou Hospodin konkrétně vyjádřil a objasnil ve své smlouvě s Izraelem. Za spravedlivý čin se tedy pokládá ten, který plyne z Božího milosrdného vyvolání Izraele a souzní se zákonem smlouvy (Dt 6,25; Ez 18,5–9). Sám Bůh je spravedlivý (2 Pa 12,6; Ž 7,9), a tak můžeme spolehat, že bude jednat v souladu s podmínkami svého vztahu s Izraelem. Z toho důvodu je Hospodin rovněž spravedlivým soudcem, který se zastává svého lidu (Ž 9,4; Jr 11,20). Na Hospodinově spravedlnosti závisí jejich vysvobození a obhájení (Ž 31,1; Jr 11,20).

Z toho vyplývá propojení pojmu spravedlnosti a spasení. Bůh je „spravedlivý a (proto) spasitel“ (Iz 45,21; sr. Ž 36,6; Iz 61,10). Pro SZ je Bůh Stvořitelem, a tedy základem i zárukou mravního řádu. Jeho spravedlnost úzce souvisí s dalšími obecnějšími mravními atributy, např. se svatostí. Stvořitel je však také Vykupitelem a svou spravedlnost vyjadřuje prostřednictvím vykupitelské činnosti. Izraelce navíc vedly minulé zkušenosti s Božím spravedlivým vysvobozením k očekávání budoucího činu spasení. Přicházející mesiášský panovník je považován za zvláštního nositele i nástroj Boží spravedlnosti (Ž 72,1n; Iz 11,3–5; 32,1–20; Jr 23,5). „Spravedlivý“ byl mesiášský titul (Iz 53,11; sr. Sk 3,14; 7,52; 22,14).

NZ se dívá na spravedlnost ve smyslu podřízenosti požadavkům a povinnostem plynoucím z Boží vůle, tzv. „spravedlnosti ze Zákona“ (Ga 3,21; Fp 3,6,9; sr. Tt 3,5). Na toto lidské dosažení spravedlnosti se občas pohlíží relativně pozitivně (L 1,6; 2,25; Mt 5,20), ale vzhledem k výsledkům této lidské snahy Hospodinovým představám naprosto vzdálen (Ř 3,9–20; L 18,9–14; J 8,7). V protikladu k této lidské nespravedlnosti stojí spravedlnost Boží (Ř 1,17), která v souladu se SZ chápáním obsahuje myšlenku Hospodinovy aktivní pomoci člověku v zákraku jeho milosti.

Ježiš tuto spravedlnost považuje za dar těm, kterým je dáno Boží království (Mt 5,6). Člověk ji získává vírou v Ježíše Krista a pokáním, přestože je nespravedlivý hříšník. Znamená to, že navazuje pravý vztah s Bohem, který zahrnuje odpuštění všech hříchů a nové morální postavení před Hospodinem ve spojení s Kristem, „Spravedlivým“ (Ř 3,21–31; 4,1–25; 10,3; 1 K 1,30; 2 K 5,21; Fp 3,9). Tím, že se Bůh vypořádá se všemi důsledky lidského hříchu a nespravedlnosti (jak vůči Bohu, tak vůči člověku) na kříži, udržuje morální řád, v němž on sám může mít společenství s člověkem a v milosti vysvobozuje potřebné

(Ř 3,26).

Dar Boží spravedlnosti představuje vstup do nové oblasti Božího spasení a věčného života pod Boží vládou (Ř 6,12–23; 2 K 6,7.14; Fp 1,11; Ef 4,24). Vnější spravedlnost daná skrze kříž nalézá nevyhnutelně vyjádření ve vnitřní spravedlnosti života, který novým způsobem odpovídá Boží vůli, ačkoli k definitivnímu a úplnému souladu dojde až v Božím království (1 J 3,2; Fp 3,12–14; 1 K 13,12n; 2 Pt 3,11–13). (*OSPRAVEDLNĚNÍ)

BIBLIOGRAFIE. G. Schrenk in *TDNT* 2, str. 192–210; N. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; J. Denney, *Romans in EGT*, 1; *idem*, *The Death of Christ*, 1951; A. Nygren, *Commentary on Romans*, 1952; G. Rupp, *The Righteousness of God*, 1953; H. Seebass, C. Brown in *NIDNTT* 3, str. 352–377.

B.A.M.

II. Spravedlivý Bůh a ospravedlněný člověk

Slovem spravedlnost se ve SZ obvykle překládá hebr. slovo *šēdeq* či *š'ḏāqā*, někdy i hebr. *mišpāt* = soud, pravidlo, jímž by se měli řídit *soudci. Když však *mišpāt* a *š'ḏāqā* stojí vedle sebe, interpretuje KP celý výraz jako „soud a spravedlnost“ (např. 2 S 8,15; sr. 18,19), zatímco EP v takovém případě uvádí „právo a spravedlnost“. Výraz „zjednat spravedlnost“ se vyskytuje 2x a překládá se z kauzativního tvaru kořene hebr. slova *šādaq* = vyhlásit spravedlivým (2 S 15,4; Ž 82,3). Podobně se výraz *šāddiq* (= spravedlivý) více než 40x překládá jako adjektivum. V NZ představuje podst. jméno „spravedlnost“ současně *krisis* = soud i *dikaioynē* = spravedlnost.

Biblické pojetí spravedlnosti se vyvíjelo v devíti etapách, které lze uspořádat chronologicky.

1. Z etymologického hlediska se zdá, že kořen slova *š'ḏāqā* označuje (podobně jako příbuzné podst. jméno *jōšer* = čestnost, sr. Dt 9,5), „přímost“ ve fyzickém významu (*BDB*, str. 841).

2. Avšak již v období praočů nabývá *š'ḏāqā* abstraktního významu, kdy se daný objekt nebo jednání přizpůsobí přijatému měřítku hodnot, např. Jákobovo „pocitivé“ dodržování podmínek dohody o ovcích, kterou uzavřel s Lábanem (Gn 30,33). V tomto smyslu mluví Mojiš o pocitivých váhách, závažích a mírách (Lv 19,36; Dt 25,15) a vyžaduje, aby izraelské *soudci vynášeli rozsudky „podle spravedlivého práva“ (Dt 16,18.20). Argumenty, které jsou ve skutečnosti pochybné, se mohou na první pohled zdát „spravedlivé“ (Pf 18,17). Písmo nabádá křesťanské pány, aby se svými otroky jednali podle toho, „co jim spravedlivě patří“ (Ko 4,1). Dokonce i neživé objekty lze charakterizovat jako *šēdeq*, pokud vyhovují daným měřítkům. Např. výraz „stezka *šēdeq*“ (Ž 23,3) označuje schůdnou stezku.

3. Vzhledem k tomu, že nejvyšší měřítko se odvozuje od Hospodinova charakteru, začíná „spravedlnost“ v době Mojišových (sr. Dt 32,4) označovat to, co je Boží vůli, a jednání, které z toho vyplývá. Nebeské chóry vyhlásují: „... spravedlivé a pravdivé jsou tvé cesty“ (Zj 15,3). Jób uznává svrchovanost Hospodinovy vůle, a proto se ptá: „Což může člověk být před Bohem spravedlivý?“ (Jb 9,2; sr. 4,17; 33,12). Ale i když se Hospodin žádnému člověku nemusí zodpovídat, přece „soudem a přisnou spravedlnosti nechce pokořovat“ (37,23), protože Boží činy vždy odpovídají jeho vlastním měřítkům a jsou dokonalé a spravedlivé (Sf 3,5; Ž 89,15). *š'ḏāqā* proto může vyjadřovat skutečnost, že Hospodin chrání život lidí

a zvířat (Ž 36,7) a distancuje se od marných počinů (Iz 45,19). V obou posledně uvedených verších překládá EP s^e *dāqā* jako „spravedlnost“, nicméně přesnější interpretace by mohla znít „řádnost“ či „spolehlivost“.

4. Postupem času začíná „spravedlnost“ označovat morální měřítko, podle něhož Bůh posuzuje lidské jednání (Iz 26,7). Když lidé chodí s Hospodinem (Gn 6,9; Mt 5,48), musí i oni „jednat podle spravedlnosti a práva“, protože před Bohem nejsou „spravedliví“ posluchači Zákona, nýbrž ti, kdo jej plní (Ř 2,13). Atribut spravedlnosti lze očekávat jen v srdcích těch, kdo se bojí Hospodina (L 18,2), poněvadž spravedlnost v biblickém smyslu začíná svatostí (Mi 6,8; Mk 6,20; 1 Te 2,10) a upřímnou oddaností (L 2,25; Sk 10,22). Bible se staví pozitivně k horlivé účasti Gádovců na Bohem nařazeném zboru Kanaanu a popisuje ji jako „vykonání Hospodinovy spravedlnosti“ (Dt 33,21; sr. S. R. Driver, *JCC*). Požadavek naprosté podřízenosti Boží morální vůli se vztahuje zejména na krále (2 S 8,15; Jr 22,15), na vládcu (Př 8,15) a na soudce (Kaz 5,8), avšak „vykonávání spravedlnosti“ se očekává od každého skutečného věřícího (Ž 119,121; Př 1,3; sr. její personifikaci v Iz 59,14). Spravedlnost je opakem hříchu (Kaz 7,20) a slouží jako výrazná charakteristika Mesiáše Ježíše (Iz 9,7; Za 9,9; Mt 27,19; Sk 3,14). Ve SZ poezii se objevují výrocky o vlastní spravedlnosti, např. Davidovy („Dopomoz mi, Hospodine, k právu, podle mé spravedlnosti a bezúhonnosti“, Ž 7,9; sr. 18,20–24) či Jóbovy („Jsem ... spravedlivý a bezúhonný“, Jb 12,4; sr. 1,1), které by se ve světle jejich nepravosti, kterou přiznávají (sr. Jb 7,21; 13,26) mohly zdát nepřiměřené. Jejich záměrem je smýt ze sebe obvinění z určitých hříchů, jež jim připisují jejich nepřátelé (sr. Ž 7,5), nebo vyhlásit skutečnou čistotu svých záměrů a upřímnou oddanost Bohu (Ž 17,1). „Vyzařuje z nich duch prosté víry a dětině důvěry, která se bezvýhradně upíná k Hospodinu... a odmítají jakýkoli přátelský styk se svěvolníky, od nichž je, jak doufají, jeho zprchletnost odlišit“ (A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1906, I, str. lxxxviii). Ezechiel takového muže popsal slovy: „řídí se mými nařizeními ... takový spravedlivý jistě bude žít, je výrok Panovníka Hospodina“ (Ez 18,9).

5. V souvislosti s Boží vládou se spravedlnost projevuje v konkrétním způsobu potrestání za mravní přestoupení. Faraon postižený ranami z nebe vynádvá: „Hospodin je *šaddiq* a já i můj lid jsme svěvolníci“ (Ex 9,27; sr. Neh 9,33) a jeden ze zločinců volal při ukřižování na ostatní: „A my jsme odsouzení spravedlivě...“ (L 23,41). Bůh nemůže zůstat ke zlu lhostejný (Abk 1,13; sr. Sf 1,12) a nebude ani překrucovat spravedlnost (Jb 8,3; sr. 8,4; 36,17). I malší pohané věřili v božskou spravedlnost, takže když viděli, jak Pavla uškta zmije, vyvodili z toho: „Ten člověk je určitě vrah ... bohyně odplaty mu nedovolila, aby zůstal na živu“ (Sk 28,4). Boží trestající spravedlnost se podobá stravujícímu ohni (Dt 32,22; Žd 12,29; *HNĚV) a odsouzení je spravedlivé (Ř 3,8).

6. Od doby soudců však *s^edāqā* označuje také „spravedlivé činy Hospodina“ (Sd 5,11), jimiž Bůh obhajuje ty, kdo si to zaslouží. Abšalom např. sliboval mužům, kteří žádali vyřešení sporu, že by jim mohl „zjednat spravedlnost“ (2 S 15,4; sr. Ž 82,3). Šalomoun zase vyhlašoval, že Hospodinovo pozeňání spočívá „na domě spravedlivých“ (Př 3,33; sr. Ž 94,15). Boží ospravedlnění se stalo také předmětem proseb Izajášových současníků: „... na spravedlivé řá-

dy se mě doptávají...“ (Iz 58,2n). Boží zásah sice může přijít později, než bychom očekávali (Kaz 7,15; 8,14; sr. Iz 40,27), ale „horlivě se ujme Hospodin své země a se svým lidem bude mít soucit“ (Jl 2,18).

7. Tato slova však vyjadřují ještě jiný aspekt, kdy Boží spravedlnost přestává vyjadřovat, co si kdo z morálního hlediska přesně zaslouží, ale vyzařuje z ní spíše Boží soucit, láska a milost. Tento význam se poprvé objevuje v Davidově modlitbě za odpuštění jeho hříchů v souvislosti s Bat-šebou, kdy úpěnlivě prosí: „Vysvoboď mě, abych nebyl vinen krví, Bože, Bože, moje spásu, ať plesá můj jazyk pro tvou spravedlnost“ (Ž 51,16). Avšak to, co David hledal, nebylo ospravedlnění; vždyť právě vyznal svůj odporný hřích a dokonce i svoji hříšnost již od narození (Ž 51,7). Jeho žádost představovala spíše prosbu o nezaslouženou odpuštění a jeho *s^edāqā* je překládáno prostým opakováním – Bože, moje spásu, ať plesá můj jazyk pro tvou „spásu“. Jinými slovy, *s^edāqā* se stala vykupující; je Božím naplněním spásy, kterou Hospodin sám ve své milosti bez ohledu na lidské zásluhy slíbil (sr. stejné užití toho slova v Davidových žalmech 31,2; 103,17; 143,1). Davidův rádcé Étan se tak během dvou veršů dostává od slova o Boží „spravedlnosti (*šedeq* s významem 4) a soudu“ (Ž 89,15, KP) k radostnému svědectví: „... a v *s^edāqā* (zasílené milosti) tvé vyvíjí se“ (Ž 89,17, KP; sr. podobný kontrast v Iz 56,1). Zde vidíme důvod, proč vlastně Izajáš, když mluví o „Bohu spravedlivém (*šaddiq*) a spasiteli“ (Iz 45,21), neřká „Bůh spravedlivý, a přesto spasitel“, ale spíše „Bůh *šaddiq*, a proto spasitel“ (sr. paralelní postavení *spravedlnosti a spasení v Iz 45,8; 46,13). Tomu odpovídá i NZ prohlášení, že „jestliže dozráváme své hříchy, on je tak věrný a spravedlivý [*dikaos* = věrný svému milostivému zaslíbení, nikoli vyžadující spravedlnost], že nám hříchy odpouští“ (1 J 1,9). Takovéto představy netrestající spravedlnosti však lze hledat pouze tam, kde to odpovídá záměru daného textu. Naopak v Ř 3, kde z kontextu vyplývá důraz na Boží hněv vůči hříchu a na Kristovu smířící obět, která jediná může splnit nároky Otcovy spravedlnosti, musíme *dikaos* (Ř 3,26) chápat i nadále v tradičním smyslu: „... aby on (Bůh) spravedlivým byl (trestal, viz výše 5), a (přesto zároveň) ospravedlňujícím toho, kterýž jest z víry Ježíšovy“ (KP; viz Sanday a Headlam, *JCC*; *OSPRAVEDLNĚNÍ).

8. V Písmu se dále objevuje *s^edāqā* jako stav, který vyplývá z Boží odpuštějící „spravedlnosti“. Je sice morálním atributem samotného Boha (*s^edāqā* ve smyslu 4), avšak nyní ji Hospodin z milosti udělil i těm, kdo věří. Např. Mojžíš popisuje, jak Abrahamova víra posloužila jako prostředek přičtení spravedlnosti (Gn 15,6), i když samozřejmě nesmíme zapomenout uvést, že jeho víra zde sama o sobě nevytváří spravedlnost. Abraham byl ospravedlněn *skrze* víru, nikoli *kvůli* ní (sr. John Murray, *Redemption, Accomplished and Applied*, 1955, str. 155). Podobně řekl Abakuk: „Spravedlivý z víry své živ bude“ (Abk 2,4, KP), i když ani zde ospravedlnění nevyplývá z vlastní nedokonalé „věrnosti“ (EP) člověka, ale z jeho pokorné závislosti na Boží milosti (sr. sebejistotu Babylůňanů, kterou týž kontext odsuzuje, a sr. Ř 1,17; Ga 3,11). Nicméně až prorok Izajáš jako první promluvil přímo o „dědictví Hospodinových služebníků, jejich *s^edāqā* ... ode mne“ (Iz 54,17). A. B. Davidson o této „spravedlnosti“ správně podotkl: „Není to Boží atribut, ale důsledek Hospodinova působení ve světě“ (*The Theology of the Old Testament*, 1925, str. 143).

Jinými slovy, v Bohu existuje spravedlnost, která se z jeho milosti stává vlastnictvím věřících (Iz 45,24). Naše vlastní spravedlnost naprosto nepostačuje (Iz 64,6), ale „v Hospodinu“ „jsme spravedliví“ (*sādaq*) (Iz 45,25), když nás Bůh ospravedlní díky tomu, co učinil Kristus (Fp 3,9). Proto o sto let později mluví Jeremjáš o Judovi i o samotném Hospodinu jako o „přibýtku spravedlnosti“ (Jr 31,23; 50,7, KP), tj. jako o zdroji ospravedlnění věrných (sr. Jr 23,6; 33,16, „Hospodin – naše spravedlnost“, Theo. Laetsch, *Biblical Commentary, Jeremiah*, 1952, str. 191–192, 254).

9. Tak jako Bůh ve své milosti uděluje nehodným spravedlnost, má i Boží lid hledat spravedlnost (Iz 1,17) – zastávat se vdov i „utištěného a ubožáka“ (Jr 22,16). Taková „spravedlnost“ nabývá významu dobroty (L 23,50) a láskyplné ohleduplnosti (Mt 1,19). Později, od doby babylónského zajetí, se smysl *šidqā* = spravedlnost zužuje na almužny a dobročinnost (Da 4,27) a stává se ekvivalentem k „rozdávání chudým“ (Ž 112,9; sr. Mt 6,1).

Obzvláště tyto tři mimosoudní významy by nás proto mohly vést k předstávě, že biblická „spravedlnost“ v sobě obsahuje určité napětí či dokonce rozpor: Zdá se například, že *s^edāqā* ve svém 7. významu, kdy vyjadřuje milost, odpuští přesně ty přestupky, jež odsuzuje ve svém 5. významu, který vypovídá o trestu. Konečné řešení však vyplývá z osoby a díla Pána Ježíše Krista. Mravní příklad jeho bezhříšného života (Žd 4,15) představuje vyvrcholení biblického zjevení Boží vůle v oblasti morálky a vysoko přesahuje zvrácenou, i když zdánlivě vznešenou spravedlnost zákoníků a farizeů (Mt 5,20). Avšak ten, kdo lidem přikázal, aby byli dokonalí, tak jako je dokonalý jejich nebeský Otec (Mt 5,48), zároveň projevil lásku, již se žádná jiná nevyrovná, když položil život za své přátele, kteří si to nikterak nezasloužili (J 15,13). Zde ukázal *s^edāqā* v jejím etickém stupni 5, v jejím vykupitelském stupni 7 a zároveň také ve významu propůjčenosti 8. Přišel, aby Bůh mohl být spravedlivý a zároveň směl ospravedlňovat ty, kdo věří v Ježíše (Ř 3,26) a abychom my mohli být v něm, protože se stal naší spravedlností, posvěcením i vykopením (1 K 1,30).

BIBLIOGRAFIE. H. Conzelmann, „Current Problems in Pauline Research“ in R. Batey (ed.), *New Testament Issues*, 1970, str. 130–147; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1, 1961, str. 239–249; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 1967, str. 82–162; J. Jeremias, *The Central Message of the Old Testament*, 1965, str. 51–70; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1975, str. 437–450; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament*, 1962, str. 155–161, 165n; G. Quell a G. Schrenk, *TDNT* 2, str. 174–225; Norman H. Snaith, *Mercy and Sacrifice*, 1953, str. 70–79 a *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1946; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972; H. Seebass, C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 352–377.

J.B.P.

SRDCE (hebr. *lēb* nebo *lēbāb*; ř. *kardia*). Tímto výrazem se označuje jádro věci (Jon 2,4; Mt 12,40); hebr. kořen je nejasný, snad znamená střed.

Zmínka o orgánu těla jako takovém existuje pouze několik, přičemž nikdy nejde o označení konkrétní. V 2 S 18,14 a 2 Kr 9,24 je termínu pravděpodobně širší a představuje vnitřní orgány obecně, zejména

proto, že v prvním z těchto textů zůstal Abšalom živý i potom, co jeho „srdce“ bylo třikrát probodeno oštěpem. Avšak tento nedostatek přesného fyziologického určení je pro hebrejské myšlení typický, zejména u vnitřních orgánů. Např. v Ž 104,15 na „srdce“ působí jídlo a pití; ačkoli z fyziologického hlediska taková přímá souvislost neexistuje, pokud budeme „srdce“ chápat v širším smyslu slova jako nitro člověka, můžeme z vlastní zkušenosti žalmistova slova potvrdit.

Židé uvažovali spíše v pojmech subjektivních zkušeností než z hlediska objektivního, vědeckého pozorování. Tím se vyvarovali moderního omylu přílišného třídění a oddělování. V podstatě Židé přemýšleli a mluvili o celém člověku se všemi jeho rysy – tělesnými i duševními – a srdce cháпали jako řídicí centrum celku. Právě srdce dělá člověka nebo zvíře tím, kým je, a ovládá veškerou jeho činnost (Př 4,23). Biblické pojetí „srdce“ odráží částečně moderní výrazy jako charakter, osobnost, vůle a myšlení. (Avšak sr. *TĚLO, kde je zmiňována synekdocha.)

H. Wheeler Robinson nabízí tuto klasifikaci různých významů *lēb* a *lēbāb*:

1. Fyzický nebo přenesený („střed“; 29x).
2. Osobnost, vnitřní život či charakter obecně (257x, např. Ex 9,14; 1 S 16,7; Gn 20,5).
3. Citové stavy, vědomí v nejšířším rámci (166x); opilst (1 S 25,36); radost a zármutek (Sd 18,20; 1 S 1,8); úzkost (1 S 4,13); odvaha a strach (Gn 42,28); láska (2 S 14,1).
4. Rozumová činnost (204x); pozornost (Ex 7,23); uvažování (Dt 7,17); chápání (1 Kr 3,9); zručnost (Ex 28,3).

5. Prání či cíl (195x; 1 S 2,35); v tomto smyslu je užití tohoto slova ve SZ nejpřičetější.

Podobně se výraz uplatňuje v NZ. C. Ryder Smith o něm píše toto: „(Srdce) celkem vzato neztrácí svůj význam jako část těla, protože je utvořeno z ‚masa‘ (2 K 3,3), ale sídlí v něm vůle (např. Mk 3,5), intelekt (např. Mk 2,6,8) a cit (např. L 24,32). To znamená, že ‚srdce‘ se svým významem nejvíce z NZ výrazů blíží slovu ‚člověk‘.“

Bible nepovažuje za centrum vědomí, myšlení či vůle mozek, ale vždy srdce. Nědkdy slouží i k vyjádření emocí, nicméně s city se častěji, pokud jsou rozlišeny, pojí nižší orgány (*STŘEVA apod.). V širším a obecném smyslu je pravda, že Písmo v lidském těle umísťuje centrum psychiky o stupeň níže než obvyklá moderní mluva, která pro vědomí, myšlení a vůli užívá slova „rozum“ a pro city „srdce“. K biblickému užití „srdce“ má z dnešních termínů pravděpodobně nejbližší „mysl“. „Srdce“ je však pojem značně široký a Písmo nerozlišuje mezi rozumovým a mentálními pochody tak, jak to činí řecká filosofie.

C. Ryder Smith se domnívá, že „první velké přikázání pravděpodobně znamená ‚Miluj (*agapān*) Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce – tj. z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly“ (např. Mk 12,30,33).“

Avšak lidské srdce se tak vždy nechová. Není takové, jaké by mělo být (Gn 6,5; Jr 17,9), a SZ dosahuje svého vrcholu v poznání, že srdce člověka potřebuje změnit (Jr 24,7; Ez 11,19), což se naplňuje v NZ (Ef 3,17).

Existují ovšem i výjimky, jejichž srdce je u Boha spravedlivé (1 Kr 15,14; Ž 37,31; Sk 13,22). Z toho, co víme o Davidovi, jehož se týká poslední z citovaných odkazů, je však zřejmé, že to nebyla pravda v absolutním slova smyslu a že i spravedliví potřebují

pokání a obrácení (2 Kr 23,25 o Jóšijášovi).

Správný postoj srdce začíná jeho zlomením či zkroušením (Ž 51,19), což symbolizuje pokoru a lítost a je synonymem k „zkroušenému duchu“ (*rūah*). Tato zlomenost je nezbytná, protože tvrdé či kamenné srdce se Boží vůli nepodřídí (Ez 11,19). Na Hospodinovu vůli nereaguje srdce „obalené tukem“ nebo srdce „neobřezané“ (Iz 6,10; Ez 44,7).

Bůh zná srdce každého člověka a vnější vzhled ho neoklamá (1 S 16,7), avšak pro člověka je důležitá modlitba, aby zkoumal a znal naše srdce (Ž 139,23) a stvořil ho čisté (Ž 51,12). Cílem svévolníků musí být „nové srdce“ (Ez 18,31), aby Boží zákon nezůstal jen vnější záležitostí, ale byl „vepsán do srdcí“ a očistil je (Jr 31,33).

Proto je nutné srdce, z něhož pramení všechny touhy, střežit (Př 4,23). Učitel chce srdce svého žáka získat pro správnou cestu (Př 23,26).

Ti, kdo mají čisté srdce, uží Boha (Mt 5,8). Jediné v Kristu, jenž přebývá v srdcích skrze víru, mohou svatí pochopit Boží lásku (Ef 3,17).

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Antient Israel*, 1949, str. 77nn; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1911; F. Baumgärtel, J. Behm, *TDNT* 3, str. 605–613; H. Köster, *TDNT* 7, str. 548–559; T. Sorg, *NIDNTT* 2, str. 180–184; H.-H. Esser, *NIDNTT* 2, str. 599n.

B.O.B.

STACHYS Pavlův přítel (Ř 16,9) s málo běžným ř. jménem (viz však případy výskytu u Armdta). Light-foot (*Philippians*, str. 174) dokládá jméno Stachys, které měl *medicus* u císařského dvora. (*AMPLIATUS)

A.F.W.

STAN Přenosná konstrukce z látky nebo kůží, kterou podepírají stanové kůly. Často bývá upevněna lany napnutými od kůly ke kolíkům, zaraženým do země okolo stanu. Iz 54,2 mluví o stanových houních, lanech a kolících (nikoli o kůlech); stanová houně měla většinou tmavou barvu (Pís 1,5). Stany patří mezi nejstarší druh přístřeší, které si člověk sám postavil (Gn 4,20; 9,21). Obvykle v nich bydlely kočovné a polokočovné kmeny. Hebr. praotcové také žili ve stanech (Gn 18,1.6.9n atd.) a jejich ženy někdy měly své vlastní (Sára, Gn 24,67; Jákob, Lea, služky, Ráchel, Gn 31,33), zřejmě hned v sousedství stanů svých manželů. Izraelci bydleli ve stanech během svého putování z Egypta do Kenaanu (Ex 16,16; 33,8.10; Nu 16,26; 19,14), ale při osídlování Kenaanu si stavěli již trvalejší obydlí. V době Jeremjáše se stále držela nomádského způsobu života ve stanech skupina Rekábejců, která odmítala usedlý způsob života (Jr 35,7), nicméně ani ideál kočovného života ve stanech neměl být uctíván více než Hospodin (Ž 84,11). Smrt se někdy přirovnává k vytržení stanového lana v Jb 4,21; sr. 2 K 5,1.

Písmo mluví dále o stanech Midjanců (Sd 6,5; 7,13), Kédarců (Pís 1,5) a Kúšanů (Abk 3,7, také Midjanců). Všechny tyto národy obývaly pouštní oblasti na pomezí Zajordánie a SZ Arábie. Stany používali i obyvatelé, kteří se usadili. Uplatnily se jako příbytek pastýřů, když byli se stády na pastvě (Pís 1,8; Iz 38,12) a rovněž králové a jejich vojska rozjížděli své stany na poli, sr. 1 S 17,54 (David); 2 Kr 7,7n (Aramejci). Ter-

mín „stan“ sloužil konečně i k označení jakéhokoli druhu obydlí (nejen doslovně; sr. 1 Kr 8,66; 2 Kr 13,5), snad proto, že ve stanech v létě žilo hodně lidí z vesnic a měst. Údaje o stanech z mimobiblických zdrojů říkají totéž. V období praotců měl svůj stan v Kenaanu eg. Sinuhe a ničil tábořiště svého protivníka (*ANET*, str. 20b, řádek 145). V době po odchodu Izraelců z Egypta a v počátcích osídlování Kenaanu Ramesse III. (1192–1161 př. Kr.) zaznamenává, že „mezi kočovnými kmeny zpusťošil Se'ir (tj. Edóm) a vyloupil jejich stany (*'hr*, z hebr. *'ohel*), v nichž bydleli lidé a měli v nich své zboží“ (*ANET*, 262a). Sr. Midján, Kúšan nebo Kédar. Zobrazení asyr. vojenských stanů (kulaté, podpírané kůly a tyčemi) viz in *ANEP*, obr. 170–171, 374 (královský válečný stan). Stany období praotců sr. D. J. Wiseman in G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies* (Essays in Honor of W. S. LaSor), 1978. (*STAN SETKÁVÁNÍ)

K.A.K.

STAN SETKÁVÁNÍ

1. Malé, provizorní místo setkávání Hospodina a jeho lidu, které se používalo předtím, než byl postaven velký stan setkávání (Ex 33,7.11). Nacházelo se venku za táborem. Vždy, když Mojžíš vešel dovnitř, sestupoval oblakový sloup a stál u vchodu do stanu na znamení Hospodinovy přítomnosti. Stan měl funkci podobnou rozsedlině ve skále, do níž se uchýlil Mojžíš (Ex 33,22n), když kolem něj procházel Hospodin ve své slávě, nebo jeskyni, kde stál za stejné situace Eliáš (1 Kr 19,9–18). Velký stan setkávání se naopak nacházel uprostřed tábora a oblak Hospodinovy slávy byl uvnitř, nikoli venku, takže Mojžíš nejprve nemohl vstoupit (Ex 40,34n).

2. Stan setkávání (Hospodinův příbytek) byla přenosná svatyně, v níž Bůh přebýval uprostřed svého lidu při putování pouští. Po obsazení Kenaanu postupně stál v Sílu (Joz 18,1), v Nóbu (1 S 21) a v Gibeónu (1 Pa 16,39). Nakonec jej Šalomoun dal přinést do chrámu (1 Kr 8,4). Nazývá se *miškān* = příbytek (Ex 25,9), *miškān JHWH* = příbytek Hospodina (Lv 17,4), *miškān ha'edūt* = příbytek svědectví, protože obsahoval desky se smlouvou (Ex 38,21), *'ohel mo'ed* = stan setkávání, tzn. určité místo, kde se Bůh setkával se svým lidem“ (Ex 28,43), *miqdās* = svatyně (Ex 25,8), *qōdeš* = svatyně (Ex 38,24), *bēt JHWH* = dům Hospodinův (Ex 34,26).

O materiálu, který se používal při jeho stavbě, se dočteme v Ex 25,3–7. Z kovů se používala měď a barva byla purpurově fialová (KP modrá). V případě beraní kůže (KP koží srst) šlo patrně o kožešinu dugonga.

I. Příbytek, stan, závěsy, kostra příbytku

V užším technickém smyslu označuje výraz „stan, příbytek“ 10 pruhů lněného plátna, které se upevnily na dřevěnou konstrukci, a tak vytvořily Hospodinův příbytek. Tyto pruhy byly utkány z jemného plátna barvy purpurově fialové, nachové a karmínové s vetkanými obrazy cherubů. Každý pruh látky měřil 28 x 4 lokte. Pruhy se podélně sešily tak, aby vznikly dva kusy po pěti pruzích. Při stavbě příbytku se oba kusy sepnuly pomocí 50 poutek našitých na okrajích a 50 zlatých spon (Ex 26,1–6). Celý příbytek se ještě zakryl 11 houněmi z kozí srsti o délce 30 loktů a šířce 4 lokte. Zvlášť se spojilo 5 houní a zvlášť 6 houní, takže vznikly dva kusy, které se podobně jako lněné

pruhy v předchozím případě sepnuly pomocí poutek a spon, spony však v tomto případě byly z mědi. Tato část představuje v užším slova smyslu stan (26,7–15).

Poté byla pro stan zhotovena příkrývka z beraních kůží nabarvených na červenou a ještě vrchní příkrývka z tachaší kůže (Ex 26,14).

Tyto pokrývky se rozprostřely přes horní a zadní část i dvě boční strany konstrukce (Ex 26,15–30), která sestávala ze 48 samostatných částí (*q'aršim*) o rozměrech 10 x 1,5 lokte. Nejpravděpodobnější výklad termínu *q'aršim* podal A. R. S. Kennedy (*HDB*, 4, str. 659–662). Nejednalo se ani o pevné desky (viz EP), ani o prkna, ale o dva proti sobě postavené rámy (*jādōt*), které byly spojeny příčkami, takže vzniklo něco jako žebřík. Takové rámy měly oproti pevným deskám tři výhody: byly mnohem lehčí, méně se prohýbaly a navíc, zatímco desky by zevnitř zakrývaly krásnou pokrývku konstrukce, takto ji mohli všichni vidět zevnitř ze všech stran. Spodky rámu byly umístěny do stříbrných patek. Stříbro bylo získáno jako daň od těch, kdo byli povoláni ke službě (Ex 30,11–16; 38,25–27). Každá strana příbytku měla 20 rámu zasazených do stříbrných patek a stojících těsně vedle sebe, zadní stěnu tvořilo šest rámu. V každém rohu vzadu byl jeden rám navíc, zřejmě kvůli stabilitě stavby. Není nám však jasné, proč jsou tyto rámy tak detailně specifikovány.

Snad nejlepší vysvětlení podává U. Cassuto: Každý rohový rám sestával ze dvou rámu, pevně spojených dole i nahore kovovým kruhem. Rám, s nímž byl každý z nich spojen příčkami, směřoval do opačného úhlu. Na boky a zadní stranu příbytku se připravily na příčky zlaté kruhy, kterými se provlékly svlaky z akáciového dřeva potažené zlatem, aby rámy (rovněž potažené zlatem) stály v jedné linii. Na každé straně se nacházelo pět svlaků. Prostřední svlak probíhal od jednoho konce k druhému, další čtyři byly prostrčeny jen částečně.

Když konstrukce stála, činila vzdálenost od vrcholku rámu na přední straně podél střechy a dolů ke spodku rámu na zadní straně 20 x 1,5 + 10 = 40 loktů. Plátno pokrývající konstrukci měřilo po spojení 28 na 10 loktů x 4 = 40 loktů. Přehodilo se přes konstrukci od vrcholku předních rámu ke spodku zadní části – což činilo 40 loktů. Stanové houně (pokrývající vlastní stan) měřily po spojení 30 na 11 loktů x 4 = 44 loktů. Když se houně přehodily přes plátno pokrývající konstrukci, přebývajících dva lokte (30–28 loktů) na obou bočních tyčích převis, 1 loket na každé (Ex 26,13). S přebývajících 4 lokty na podélné straně (44–40 loktů) se naložilo takto: dva lokty přesahující houně visely přes zadní stranu příbytku a na přední straně se dva lokty přeložily a zřejmě se po celé délce i po straně podhrmly pod plátno ležící pod nimi, aby byl zakryt jinak odhalený okraj opony příbytku (v. 9). Nevyskytuje se zde totiž výraz *naťá*, který se běžně používá při stavbě stanu a jenž by vyjádřil položení plátna na konstrukci, nýbrž *pāras* = rozprostřít, který znamená obalování nábytku látkou. Střecha byla rovná. Aby se látka na střeše neprověšovala a rámy se nezřítily dovnitř, střech byla opatřena rozpěrami (o tom se sice v textu nepíše, ale postrádáme i jiné podstatné věci nutné ke stavbě stanu). J. Fergusson (*Smith's Dictionary of the Bible*, 3, str. 1452–1454) a další badatelé dost nepřesvědčivě obhajovali názor, že látka musela být natažena přes hřebenovou tyč stanu. Některé jejich argumenty vycházejí z předpokladu, že boční stěny a zadní část stanu byly postaveny

z pevných prken. Jelikož však šlo o otevřené rámy, pokládáme jejich argumenty za chybné; ve svém důsledku by vedly k absurdnímu závěru, že na svaté místo do velesvatyně bylo z venku vidět. Navíc jejich argumenty zpochybňují i ta skutečnost, že výraz „stan“ v Ex 26,1–13 neoznačuje stavbu obecně, ale pouze oněch 10 pruhů jemného plátna.

II. Vnitřní část

Vnitřek sestával ze dvou částí. Dětila je opona visící pod sponami, které spojovaly lněnou látku stanu (Ex 26,31–34). Z toho víme, že první část příbytku byla 20 loktů dlouhá a druhá 10 loktů. Výška rámu 10 loktů udává druhý rozměr a se vši pravděpodobností měřila šířka obou částí 10 loktů (ačkoli 6 rámu vzadu dává dohromady šířku 9 loktů, bylo třeba nechat vůli pro rozměr postranních a rohových rámu). První část se nazývala svatyně, druhá velesvatyně, nejsvětější místo nebo prostě svatyně (Lv 16,2n; Žd 9,12; 10,19). První část se někdy říkalo „přední část stánku“, za níž následovala „druhá část“ (Žd 9,6–7). Dělicí opona (*pārōket*), výraz, který neoznačuje žádný jiný typ závěsu) byla vyrobena ze stejného materiálu jako pruhy stanu, měla i stejnou barvu a vetkané vzory. Visela na čtyřech zlatých háčcích upevněných na čtyřech sloupech z akáciového dřeva potažených zlatem. Sloupy stály na čtyřech stříbrných patkách. Tyto sloupy neměly hlavici. U vchodu visel plátěný závěs fialově purpurově, nachové a karmínové barvy (bez cherubinů) na pěti sloupech z akáciového dřeva potažených zlatem, které stály na bronzových patkách. Tyto sloupy měly hlavice a byly potažené zlatem (Ex 26,36; 37,37). Aby se rozlišilo mezi *pārōket* a tímto závěsem, bývá *pārōket* někdy označován jako druhá opona.

III. Vnitřní vybavení

Ve velesvatyni byla umístěna *schrána smlouvy (Ex 25,10–22) přikrytá *kapporet*. Tento příkrov (KP sli-tovnice) nepředstavoval víko, ale místo, které se kropilo krví smírcí oběti. Tak tomu rozuměla LXX (*hilasterion*) a stejné je i NZ chápání (Žd 9,5, sli-tovnice). Schrána se nosila na tyčích, jež se prostrčily kruhy připravenými k jejím nohám (nikoli rohům, jak uvádějí některé překlady) (Ex 25,12.26). Mezi textem Ex 25,15 a Nu 4,8 nevidíme žádný rozpor. Druhý verš naznačuje, že při rozprostírání příkrývky na schránu se tyče na okamžik vytáhly a hned byly vráceny zpět; první verš říká, že jinak tyče zůstávaly zasunuté v kružích, i když nebyla schrána nikam přenášena.

Ve svatyni před oponou stál oltář na pálení kadidla (Ex 30,1–10). Byl zhotoven z akáciového dřeva a potažen čistým zlatem – zde tedy svůj původ jeho druhé označení „zlatý oltář“. Oltář byl čtverhraný, jeden loket široký, jeden loket dlouhý a dva lokty vysoký, se čtyřmi vyčnívajícími rohy. Lemovala jej zdobená zlatá obruba. (O pohanském oltáři na pálení kadidla se píše v hesle *OLTĀŘ.) Aby mohl být oltář přenášán, byl opatřen (hned pod obrubou) zlatými kruhy, jimiž se prostrčily tyče na přenášání. Oltář stál naproti schráně svědectví (důraz v. 30,6) a tvořil část „patřící“ k velesvatyni (sr. 1 Kr 6,22 a Žd 9,4). Polohu tohoto oltáře lze srovnávat s umístěním dvou oltářů na pálení kadidla v Aradu (*BA* 31, 1968, str. 22nn).

Na S straně (Ex 26,35) stál stůl (*STŮL) (Ex 25,23–29). Jeden stůl se svícem (viz níže) z Herodova chrámu je ztvárněn na Titově oblouku v Římě. O přítomnosti těchto reliéfu lze pochybovat, protože u podstavce

STAN SETKÁVÁNÍ

svícnu vidíme postavy nežidovského původu. Detaily v 25. verši nejsou příliš jasné. Někteří překladaelé si představují 8 cm široký horizontální okraj, jini 8 cm vysoký vertikální rám lemující desku stolu a další podle Titova oblouku umísťují 8 cm široké příčky mezi nohy stolu.

Ke stolu patřily mísy, především na chléb, pánvičky (*kappōt*; pro kadidlo, sr. *kap* v Nu 7,14), konvice a obětní mísky k úlitbě.

Na J straně (Ex 26,35) stál *svícen, *m^enōrah* (Ex 25,31–40), který měl podobu stromu. Tvořil jej podstavec a noha svícnu. Ze svícnu vycházelo šest prutů (v. 33). Číšky byly okrouhlé výčnělky na ramenech a dřívku svícnu (nikoli tedy na jejich konci). Je pravděpodobné, že šest „prutů“ sahalo do stejné výšky jako dřív svícnu. Šest kahanůk se zřejmě nacházelo na koncích prutů a sedmý na konci centrálního dřívku. Ke svícnu patřily *nůžky na knot a *pánve na oharky.

IV. Nádvoří

Stan stál v Z polovině nádvoří o rozměrech 100 x 50 loktů, přičemž delší strana nádvoří ležela v S–J směru. Do stanu se vcházelo z V strany.

Okolo nádvoří byla zástěna z jemně tkaného plátna zavěšená na sloupech 5 loktů vysokých. Uprostřed V strany se nacházela brána o šířce 20 loktů. V bráně visel vyšívaný záves z jemně tkaného plátna barvy fialově purpurové, nachové a karminové.

Sloupy byly z akáciového dřeva (nejsou uvedeny mezi předměty vyrobenými z mědi, Ex 38,29–31) a stály na bronzových patkách. Vyvažovala je ukotvovací lana a kolíky. Sloupy měly hlavice potažené stříbrem, zdobené na spodní straně proužky. Existují 3 varianty rozmístění sloupů:

1. Vychází se z předpokladu, že na každých 5 loktů plátna připadá jeden sloup a žádný se nepočítal 2x. V takovém případě bylo celkem 60 sloupů, jež vytvářely 20 úseků podél delší strany a 10 úseků podél kratší strany. Plátno brány viselo na čtyřech vlastních pilířích a na dvou bočních.

Zůstává otázkou, zda to odpovídá nařízení, že závěs má být široký 20 loktů a obsahovat „čtyři sloupy“.

2. *Baraita o vztýčení Stanu setkávání (5)* vysvětluje, že sloupy stály uprostřed každé mezery (5 loktů široké) a v rozích sloupy nebyly. (Pokus vyřešit problémy, které tak vzniknou s rohy a bránou viz M. Levine *The Tabernacle*, 1969, str. 76, 81.)

3. Jelikož se nikde v textu neuvádí, že by sloupy měly od sebe vzdálenost 5 loktů, lze uvažovat o tom, že v rozích stály vedle sebe dva koncové sloupy nebo že se rohové sloupy počítaly 2x (text výslovně neříká, že jich dohromady bylo 60). Brána pak mohla být více vpředu. Podle tohoto systému potom vycházejí nepřesné míry pro vzdálenost mezi jednotlivými sloupy.

Ve V polovině nádvoří se nacházel oltář potažený mědí, který sloužil k zápalným obětem, neboť se na něm předkládala hlavni *oběť (Ex 27,1–8). Byl zhotoven z akáciového dřeva, pět loktů dlouhý, pět široký a tři vysoký. Na čtyřech horních koncích čnely rohy. V polovině výšky se podél celého oltáře táhla na vnější straně římsa (okraj). (O kamenném oltáři se srovnatelnými rozměry a s rohy pojednává Y. Aharoni, *BA* 37, 1974, str. 2–6; *OLTÁŘ.) Zdola byla uvnitř oltáře zasazena kolem dokola bronzová mříž, která sahala do poloviny oltáře, neplnila však úlohu roštu. V jejich čtyřech rozích se nacházely kruhy, jimiž se prostrkovaly tyče k přenášení. Oltář neměl víko a byl dutý. Někteří vědci se domnívají, že když se používal,

naplnil se hlínou a kamením, jini zastávají názor, že sloužil ke spalování a vzduch proudil přes mříž. K oltáři patřilo náciní, a to *nádoby na vybírání popela, *lopaty, kropenky, *vidlice a *pánve na oheň.

Mezi oltářem a dveřmi stanu setkávání se nacházela nádrž k omývání (Ex 30,17–21; 38,8; 40,29–32). Byla z bronzu a stála na bronzovém podstavci. Bible nic neříká o její velikosti, tvaru nebo výzdobě (ani o tom, jak se přenášela, i když to, že tento detail v rukopise Nu chybí, může být náhoda: LXX tuto informaci podává). Sloužila k rituálnímu očišťování kněží.

V bezprostředním okolí nádvoří tábořili kněží a lévčijci a za nimi rozbili své stany příslušníci dvanácti izraelských kmenů (Nu 2; 3,1–30).

V. Vzniklé problémy

Revize kritických teorií, obzvláště těch, které se vztahovaly k tzv. Kněžskému kodexu, a archeologické objevy značně modifikovaly argumentaci liberální školy, která popírala historicitu stanu setkávání. Viz např. G. Henton-Davies, *IDB*, 3, str. 503–506; Y. Aharoni, *Orient and Occident* (vyd. H. A. Hoffner, Jr), 1973, str. 6; C. L. Meyers, *IDBS*, str. 586. Námitky, že instrukce pro stavbu stanu jsou zčásti neproveditelné, a tudíž dilem představ, bychom považovali za opodstatněné, kdyby tato nařízení představovala detailní návod, jak postavit Hospodinův přibýtek. Tím však samozřejmě nejsou. Pisatelé Bible je zaznamenali k „našemu poučení“. Proto vynechali mnoho praktických detailů, které neměly estetickou, symbolickou či duchovní hodnotu. Z téže doby známe přenosné baldachýny, jejichž stavba se prakticky shodovala s budováním stanu a které se v Egyptě používaly dlouho před Mojžíšem (viz K. A. Kitchen, *THB* 5–6, 1960, str. 7–13). Argumentovalo se také tím, že pokyny ohledně stavby oltáře pro pálení kadidla se objevují až v Ex 30 (místo Ex 25), z čehož se odvozovalo, že tato část byla do Exodu přidána později a že se oltář pro pálení kadidla stal součástí bohoslužby Izraele relativně pozdě. Poněvadž však archeologové objevili oltáře pro pálení kadidla v Araadu a na mnoha kenaanských sídlištích a datují je od doby 10 stol. př. Kr., je vysoce nepravděpodobné, že by Izrael ve svých raných dějinách oltář pro pálení kadidla nepoužíval. Dále se na základě velkých rozdílů mezi rukopisem Ex 36–40 a LXX usuzovalo, že poslední kapitoly Exodu v hebr. ještě v době překladu LXX neměly svou konečnou podobu a že se LXX řídila částečně touto tradicí, která oltář pro pálení kadidla neznala. Nicméně tento argument není pravdivý: viz D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959.

VI. Význam

Z teologického hlediska má stan setkávání jako místo Hospodinovy přítomnosti nesmírný význam, protože stojí na počátku řady Božích přibýtků, jimiž jsou: stan Hospodinův, chrám, vtělený Kristus, tělo každého věřícího, církev. Jeho důležitost vyplývá ze skutečnosti, že byl budován podle Božího návrhu jako „náznak a stín svatyně nebeské“ (Žd 8,5) a že jeho jednotlivé symboly měly pro Izrael tehdejší doby duchovní hodnotu. Ať už jejich smysl Písmo vysvětluje, jako v případě schrány a slitovnice (Ex 25,16,22; Lv 16,15n), opony a rozdělení na dvě části (Lv 16,2; Žd 9,8), oltáře pro pálení kadidla (Ž 141,2; sr. L 1,10–13; Zj 5,8; 8,3n), nádrže na omývání (Ex 30,20n), bronzového oltáře (Lv 1,3–9; 17,11), nebo jej výslovně neuvádí (viz stůl a svícen), vždy jej prozradí jejich funkce. Těžko

lze určit, do jaké míry tyto symboly představovaly určitou duchovní skutečnost, která byla zjevna později. Není divu, že jisté nepřiměřené výklady, které se během prvních staletí na toto téma objevily, mu ubraly na vážnosti. Nicméně NZ říká, že v Zákoně je „pouze náznak budoucího dobra“ a toto dobro přišlo v Kristu (Žd 10,1; 9,11). Také čteme, že Kristus vstoupil opoňnou svatyně (Žd 6,19n), aby se stal smírnou obětí nebo slitovnicí (Ř 3,25, *hilastērion*; sr. LXX Ex 25,17–22; Lv 16,15n). Autor Listu Židům naznačuje, že podobně by mohlo být vysvětleno všechno zařízení přibýtku, a nikoli jen jedna část, již užil k argumentaci v daném případě (Žd 9,5).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Finn, *JTS* 16, 1915, str. 449–482; A. R. S. Kennedy, *HDB*, 4, str. 653–668; M. Haran, *HUCA* 36, 1965; str. 191–226; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, str. 319nn; R. K. Harrison, *IOT*, 1970, str. 403–410; R. P. Gordon, *A Bible Commentary for Today*, 1979, str. 173nn. D.W.G.

STÁNEK Slovo, které se užívá k překladu hebr. *sukkā*, prostého dočasného přibýtku, vyrobeného ze spletených větví (Neh 8,14–17). Tento typ stavby se uplatňoval zvláště při výroční *slavnosti stánků (Lv 23,34; Dt 16,13), při válečném tažení (*STAN) a v zemědělství jako přístřešek chránící před sluncem (viz Jb 27,18; Jon 4,5) nebo pro dobytek (Gn 33,17; *SUKÓT, *PŘÍSTŘEŠEK). T.C.M.

STARŠÍ Ve většině civilizací se autorita světovala těm, kteří měli díky svému věku či zkušenostem nejlepší kvalifikaci vládnout. Nepřekvapuje tedy, že vůdcové mnoha starověkých společenství nesli titul odvozený od slovního kořene s významem „starší“. Z tohoto hlediska stojí hebr. *zāqēn* = starší vedle homérského *gerontes*, spartského *presbys*, římského *senatus* a arabského *šejch*.

V Pentateuchu se o starších hovoří v souvislosti s Egyptany (Gn 50,7), Moabci a Midjánci (Nu 22,7) i s Izraelci. V Ex 3,16 se o Izraelcích říká, že měli starší od dob eg. zajetí, a Mojžíš s nimi měl spolupracovat v zápase o svobodu. Zprvu šlo zřejmě o představitelů rodin, nicméně Ex 24,1 stanovuje pevný počet 70. Právě na tento vnitřní kruh sedmdesáti starších vylil Hospodin Duchu, aby se mohli s Mojžíšem podílet na řízení lidu (Nu 11,25).

Po období pobytu na poušti se zdá, že každé město má své vlastní starší, mezi jejichž povinností podle deuteronomistického zákoníku patřilo zatýkáni vrahů (Dt 19,12), vedení vyšetřování (Dt 21,2) a řešení případů zpochybnování manželství (Dt 22,15; 25,7). V útočistných městech se jim rovněž předkládaly žádosti o azyl (Joz 20,34; viz však též Nu 35,24). Jejich počet byl různý, např. v Sukótu 77 (Sd 8,14), a zpravidla se řadili k ostatním občanským úředníkům, např. představitelům kmenů (Dt 5,23; 29,10), správcům a soudcům (Joz 8,33). Možná, že termín „starší“ obecně označoval vládnoucí orgán včetně některých těchto úředníků.

V době královské si skupina „starších Izraele“ udržovala pozoruhodný vliv ve funkci předáků lidu. Zprvu usilovali o ustanovení krále (1 S 8,4n) a nakonec přijali Davida (2 S 5,3). Jejich postavení a vliv uznával Šalomoun (1 Kr 8,1,3), Achab (1 Kr 20,7), Jezabel (1 Kr 21,8), Jehú (2 Kr 10,1), Chizkijáš (2 Kr

STÍN

19,2) a Jósijáš (2 Kr 23,1). V zajetí s nimi jednal Ezechiél (Ez 8,1; 14,1; 20,1) a objevují se v době Ezdrášově i v ř. období. Ačkoli jejich autorita byla původně občanská, v NZ době se „starší lidu“ (*presbyteroi tū laū*) spolu s veleknězem podíleli na pravomoci rozhodovat o náboženských záležitostech a v případě nutnosti o vylučování ze *synagogy. Viz též *SANHEDRIN a (v souv. s NZ) *PRESBYTER.

J.B.T.

STAŘEC

1. Překlad výrazu v Ž 105,22 (hebr. *z^eqēnīm*; LXX *presbyteroi*). Dá se překládat i jako „starší“.

2. *Ř. gerūsia* = shromáždění starších, Sk 5,21 (*SANHEDRIN). J.D.D.

STARŠÍ viz VĚK

STEHNO Hebr. *jārēk*, EP také překládá jako „strana“ oltáře nebo stanu setkávání (Nu 3,29; 2 Kr 16,14). Variantní podoba *jar^ekā* se téměř vždy užívá o předmětech a místech obecně, většinou jsou-li tyto věci v páru (odvozeno z představy dvou stehen). Další slovo, které však EP interpretuje jako kýta (Ex 29,22,27), může označovat *nohu. Ř. *mēros* se objevuje pouze ve Zj 19,16, kde patrně poukazuje na místo, kde byl na oděvu nápis. (Viz *NBCR*, str. 1304.)

Toto hebr. slovo se uplatňuje podobně jako *motnajim* nebo *h^elāšajim* a ř. *ofsyf* = slabiny, v souvislosti s částmi těla, které se mají zakrývat (Ex 28,42; sr. Iz 32,11), konkrétně pak označuje místo, kde se nosí meč (Ž 45,3), místo genitálií a metaforicky potomstvo (Gn 46,26; sr. Gn 35,11; Sk 2,30; *motnajim* se v tomto významu nepoužívá). Při přísaze se stalo zvykem položit ruku na klin (Gn 24,2n; 47,29nn), neboť této části těla se přisuzovala zvláštní moc. Snad se při tom přísahající dovolával potomků onoho člověka, aby tuto přísahu posílil. Ohledně souvislosti s konkrétní formou přísahy viz Nu 5,21.

Bití v prsa (KP bedra) vyjadřuje zármutek (Jr 31,19). Diskusi o zvyku nejíst šlachy kyčelního kloubu (Gn 32,32) viz in *ŠLACHA. B.O.B.

STÍN (hebr. *šēl* = stín, ochrana; ř. *skia* = stín). Jev, který vytvářejí pevné předměty, nacházející se mezi sluncem či jiným zdrojem světla a jiným tělesem. Stejně jako se stín neustále mění, až nakonec, snad najednou, zmizí, tak jsou i naše dny nehmotné a pomíjivé a náhle přichází smrt (1 Pa 29,15; Jb 14,2; 17,7). Tma a ponorost souvisí se stínem, a tedy i se „stínem smrti“ (Jb 3,5; 16,16; 24,17; Ž 23,4). Tato běžná interpretace hebr. *šalmūt* je přísně vzato nepřesná a správný překlad by měl znít „hluboká tma“. Na základě toho, že člověk může ve stínu najít příjemnou úlevu před úmorným vedrem (sr. Jon 4,5n), se jako stín označuje i vláda a úkryt Všemohoucího (Pl 4,20; Ez 31,6; Ž 91,1; Iz 25,4; sr. Pis 2,3). Podobně se též označuje dychtivě očekávaná chvíle, až služebník bude moci skončit práci (Jb 7,2). Na rozdíl od „večerních stínů“, znamenající blízkost se záhuby a zkázy, se den nepomíjející slávy vyznačuje tím, že „stíny dají se v běh“ (Pis 2,17).

Starým obřadům se říká „stín budoucího dobra“ (Žd 10,1; sr. Ko 2,17). Boží neměnnost je přirovná-

vána ke „středání světla a stínu“ (Jk 1,17). V Žd 9,5 se ř. *katastiazō* = (působit) stín, plně stínit překládá slovesem zastíňovat (sr. hebr. *šālal*). J.D.D.

STODOLA Jde o překlad 4 hebr. slov, přičemž každé z nich se v Písmu vyskytuje pouze jednou.

1. *gōren* = mlat (Jb 39,12, *ZEMĚDĚLSTVÍ).
 2. *m'gūrā* = sýpka (Ag 2,19).
 3. *'āšām* = sýpka, sklad (Př 3,10).
 4. *mamm'gōrā* = sklad, obilnice (Jl 1,17). Často se ke skladování využívalo vyschlých cisteren, zakrytých silnou vrstvou prstí. V těchto podmínkách se mohlo obilí uchovávat celá léta. (*MĚSTA PRO SKLADY)
- V NZ se ř. slovo *apothēkē* = úložný prostor, stodola objevuje v doslovném významu (Mt 6,26; L 12,18,24) i metaforicky k označení nebe (Mt 13,30). J.D.D.

STOIKOVÉ Stoická filozofická škola odvodila své jméno od Stoa Poikile, krytého sloupohradí v Athénách, kde Zenón z Kitia (335–263 př. Kr.) jako první přednášel své osobité učení. Zenónovo učení usoustavnil a rozšířil Chrysispos (asi 280–207 př. Kr.), „druhý zakladatel“ stoicismu. V době, kdy se Pavel se stoiky střetl v Athénách (Sk 17,18), již jejich obecný postoj ovlivnily prvky převzaté z platonismu. Předním zastáncem tohoto synkretičtějšího stoicismu byl Posidónios.

Stoikové se vyrovnávali se stejnou nejistotou života, která vedla epikúreje k hledání štěstí v klidném odloučení se od světa, a záchrana viděli v uvedení své vůle do souladu s neměnným Rozumem světa, nazývaným *Logos. Člověk je šťastný, když si nepřeje nic měnit. Necht' tedy usiluje o jasné poznání přírodního cyklu a pěstuje svou ochotu ho přijmout. Přestože člověk musí hrát v práci světového Rozumu svou roli, pro klid jeho mysli je nezbytné, aby tak činil vědomě a ochotně. Musí vyhledávat věci vhodné pro jeho místo v přirozeném řádu (*ta kathēkonta*) a nekonat je s touhou, která může přinést zklamání, nýbrž s nezaujatou ctností. Lidem kolem sebe nesmí sloužit z lásky, která by mu způsobila utrpení, kdyby jim jeho služba nepomohla, ale z čistého poznání, že život služby je člověku „přirozený“. Světový Rozum je Bohem; v tomto smyslu se tradičním mytologiím dostalo symbolického výkladu.

Všechno se zdá být v tomto systému povrchní a strohé, ale jednotliví stoikové, včetně římského císaře Marka Aurelia, stavějí laťku osobního jednání velmi vysoko. Tuto formu lze navíc částečně přizpůsobit, aby člověk dosáhl křesťanské spokojenosti. Pavlův způsob vyjadřování při apologetické rozpravě na Azeopágu (*AREOPÁG) je z velké části odvozen z jazyka stoicismu.

BIBLIOGRAFIE. H. von Amim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1903–5; E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1913; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, 1964.

M.H.C.

STRACH Bible užívá k vyjádření tohoto pojmu několik výrazů. Nejčastější z nich (v substantivní formě) jsou hebr. *jir'á* = úcta; hebr. *paḥad* = hrůza, strach; ř. *fobos* = strach, děs, hrůza. Teologicky lze vymezit čtyři hlavní významy.

1. Svatá bázeň

Zdrojem je postoj věřícího k chápání živého Boha. Podle Luthera se přirozený člověk nemůže Hospodina dokonale bát. Podle Rudolfa Otta je „neschopen se třást nebo v pravém smyslu slova cítit hrůzu“. Na druhé straně je dárcem svatě bázně sám Bůh a ta umožňuje lidem jej respektovat, poslouchat jeho příkazy, nenávidět všechny formy zla a vyhýbat se jim (Jr 32,40; sr. Gn 22,12; Žd 5,7). Svatá bázeň je navíc počátkem (či základem) moudrosti (Ž 111,10) a tajemstvím bezúhonnosti (Př 8,13). Tento charakterový rys se Hospodinu líbí (Ž 147,11). Je to povinnost člověka (Kaz 12,13) a rovněž jedna z vlastností Mesiáše (Lz 11,2n).

Ve SZ je Boží bázeň často považována za synonymum pravého vyznávání a uctívání, a to většinou kvůli nařízením Zákona (sr. Jr 2,19; Ž 34,10; Moffatt). Výraz „chodit v bázni Páně“ se vyskytuje i v souvislosti s prvními křesťany. O pohanských přívržencích synagogy se říkalo, že se „bojí Boha“ (Sk 10,2 atd.; sr. Fp 2,12).

V NZ se však obecně združňuje, že Bůh miluje a odpouští, dává lidem skrze Krista ducha synovství (Ř 8,15) a způsobuje, že mohou být odvážní v životě (2 Tm 1,6n) i smrti (Žd 2,15). Přesto zbožná bázeň přetrvává, poněvadž hrůza z Hospodina se nezměnila a všichni se budeme muset ukázat před jeho soudným stolicem (2 K 5,10n). Svatá bázeň povzbuzuje věřícího, aby hledal posvěcení (2 K 7,1), a projevuje se v jeho postoji k ostatním křesťanům (Ef 5,21).

2. Úzkost

Přesně vzato jde o přirozený důsledek hříchu (Gn 3,10; Př 28,1), který může přijít jako trest (Dt 28,28). Úzkost pociťoval Félix, když slyšel kázat apoštola Pavla (Sk 24,25). Cítí ho Boží odpůrci, pro něž zbývá jen hrozná očekávaná soudu (Žd 10,28,31; sr. Zj 21,8). I když úzkost není dobrá, přece jí Duch svatý často užívá k obrácení lidí (Sk 16,29n atd.).

3. Strach z lidí

Lze jej charakterizovat jako

- a) uctívou bázeň a strach z lidí, např. z nadřízených a úředníků (1 Pt 2,17; Ř 13,7);
- b) slepou hrůzu z lidí a z toho, co by mohli učinit (Nu 14,9; Iz 8,12; Př 29,25) a
- c) ve zvláštním smyslu jde o křesťanský zájem, aby hřích nevěřícího neznížil (1 K 2,3; 2 K 11,3; Ko 2,1). Tento druh strachu a také úzkost (viz 2) může přemoci opravdová láska k Bohu (1 J 4,18).

4. „Strach“ jako předmět strachu

Jiného smyslu nabývá „strach“ v Gn 31,42,53, kde je Hospodin nazván „Strach *Izákův“, tj. Bůh, kterého se bál a jehož ctil Izák. „Strach“ bezbožníků přichází na zlé (Př 1,26n; 10,24; sr. Iz 66,4). Když Hebrejové vstoupili do zaslíbené země, Hospodin před nimi poslal svůj strach, který ničil a zaháněl Kenaance nebo je zbavil odvahy, takže nedokázali útočníky odrazit (Ex 23,27n). Strach v tomto smyslu je zmiňován také v Jb 4,6 (sr. 9,34; 13,21).

BIBLIOGRAFIE. R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1929; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, str. 229nn; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, str. 113–119; R. H. Pfeiffer, „The Fear of God“, *IEJ* 5, 1955, str. 43–48 (cenný přehled o myšlence strachu v mimobiblické literatuře starověkého Blízkého vý-

chodu); W. Mundle, *NIDNT* 1, str. 621–624; H. Balz, G. Wanke, *TDNT* 9, str. 189–219; W. Foerster, *TDNT* 7, str. 168–196; R. Bultmann, *TDNT* 2, str. 751–754. J.D.D.

STRÁŽ Ve SZ se takto překládají čtyři hebr. výrazy.

1. *tabbāh*. Původně označovalo královské „zabijáče“, ale později získalo význam strážce nebo ochránce a používalo se k označení faraonovy tělesné stráže (Gn 37,36; 39,1) a tělesné stráže Nebúkadnesara (2 Kr 25,8–10). (V Izraeli tvořili Davidovu tělesnou stráž egejské zoldnéři [Keretejci a Peletejci] a za Ataljinu vlády měli podobnou funkci kárijské oddíly [2 Kr 11,4,19,1].)

2. *mišma'at*, z *šāma'* = slyšet, odpovědět; někdy se tělesná stráž označovala termínem pro poslušnost poddaných (2 S 23,23; sr. 1 S 22,14).

3. *mišmār* = stráž, hlídka, strážní dům v táboře (Lv 24,12; Nu 15,34), strážní stanoviště (Neh 7,3).

4. *rašīm* = běžci; šlo o panovníkovy běžce, kteří zároveň sloužili jako královská stráž (1 S 22,17; sr. 1 Kr 1,5; 14,27). (*PĚŠÁK)

„Strážce“ se v EP objevuje v NZ ve Sk 28,16, ale text není jednoznačný (*VELITEL). Chrám měl svoji vlastní ochranu známou jako chrámová stráž. Tvořili ji většinou levíci a jejich úkolem bylo mj. bránit vstupu pohanům (sr. Mt 27,65). Výraz *spekulatōr*, latinismus objevující se v Mk 6,27, označuje jednoho z deseti vojáků v legii, kteří sloužili jako poslové, ale někdy také jako katí; jeden byl podřízený Herodovi Antipovi. R.P.G.

STRÁŽCE, STRÁŽNÍ VĚŽE (strážce hebr. *šōpēh* a *šōmēr*, v ř. *fylix* a *tērōn*; strážní věž hebr. *mišpā*, *miḡdāl* a *baḥan*). Strážní věže se v biblických dobách používaly k dvěma odlišným účelům:

1. Od nejstarších dob (sr. Gn 35,21) se stavěly na pastvinách kvůli ochraně dobytka a ovci před divokou zvěří a zloději (sr. 2 Pa 26,10; Mi 4,8). Je možné, že na ochranu před zloději se budovaly také na vinicích a obilných polích (sr. Iz 27,3).
2. Věže složitější konstrukce se stavěly jako součást opevnění větších měst. Zatím nejstarší známou izraelskou věž tohoto druhu odkryl W. E. Albright v Tell el-Fúlu, Saulově pevnosti. Jde o rohovou věž, která tvořila část opevnění s cimbuřím.

Důležitý je Albrightův objev věže s bránou do pravouhlého nádvoří v Tell Beit Mirsimu v J Palestině. Toto nádvoří umožňuje přístup do šesti dlážděných místností, pravděpodobně pro hosty (*ARCHITEKTURA). Archeologický výzkum v Tell en-Nasbe ukazuje, že věže se v městských hradbách stavěly asi 30 m od sebe a převyšovaly hrady asi o 2 m. V raných izraelských dobách mívaly čtvercový půdorys, ale později se dávala přednost věžím kulatým. Herodes vybudoval v Jeruzalémě tři mohutné věže (Hippicus, Fasael a Mariamne). Základní konstrukce tzv. „Davidovy věže“ se možná shoduje s konstrukcí věže Fasael (8 m x 40 m). *Miḡdāl* a *millō'* (Sd 9,6,20; 2 S 5,9; 1 Kr 9,15) byly citadelé nebo akropole v opevněném městě, které sloužily jako poslední útočiště před jeho dobytím. Dobrý příklad *miḡdāl* archeologové objevili v Bét-šeánu (sr. C. Watzinger, *Denkmäler*, 2, 1935, tab. 19–21).

Ze strážních věžích strážní pozorovali, zda se na město nechystá nepřátelský útok. Také měli upozor-

ňovat krále na každého člověka, který se blížil k městským hradbám (např. 2 S 18,24–27; 2 Kr 9,17–20). V nepokojných dobách měli lidé obzvláště veliký strach z nebezpečí noci a strážní dychtivě vyhlíželi svítání (Iz 21,11). (*OPEVNĚNÍ A OBLÉHÁNÍ) F.C.F.

STROMY Komentář v hesle *ROSTLINY o tom, jak nejisté je určování jejich druhů, platí i pro stromy.

V Bibli se často mluví o stromech a dřevu. Palestinu nikdy nepokrývaly husté lesy, i když víme, že dřve existovaly i na místech, která jsou dnes pustá. Část Sárónské nížiny pokrývaly opadavé duby, zatímco trvale zelené duby rostly v hornaté části země včetně Karmelu, kde se dodnes zachovaly jejich zbytky. Aleppské pinie také rostly na příhodné půdě v horách. Důležitými zásobárnami dřeva se stal Bášan a Libanón, jenž proslul libanónským cedrem. Dřevo se používalo k stavbě domů (i když na skromnějších přibytěk stačily větve), lodí, k výrobě dřevěných hudebních nástrojů, zemědělského nářadí, předmětů do domácnosti a k zhotovování model.

Akácie (hebr. *šittim*). Několik druhů akácie (*Acacia albiā*, *A. tortilis*, *A. iraqensis*) se vyskytuje v poušti sinajských vádí a v oblasti horkého Jordánského údolí, kde bylo podle nich pojmenováno místo Šittim (Joz 2,1). Z tvrdého akáciového dřeva vyrobili Izraelci schránu a části *stanu setkávání (Ex 25). Tyto rozložitě tmíté stromy patřily k jediným stromům vyskytujícím se na Sinaji a mohly poskytnout dřevo dostačující velikosti.

Algumím (hebr. *algūmmīm*, 2 Pa 2,7; 9,10n). Typický libanónský strom. Jedalo se pravděpodobně o jehličnan, tzv. kilikijskou jedli (*Abies cilicia*). Jako další alternativy navrhuji vědci východní jalovec (*Juniperus excelsa*) nebo neopadavý cypris (*Cupressus sempervirens*). Za poněkud pochybný považujeme názor, že algumím je santalový strom z Ofiru a že se dopravoval do Judska z Libanónu. Letopisec se totiž domníval, že právě od tamtud pocházel. Zmínka o „algumímových stromech“ v 2 Pa 9,10n je příkladem metateze, příp. se může jednat o alternativní tvar.

Borovice. Existuje důvod k domněnce, že hebr. *'ōren* z Iz 44,14 označuje aleppskou borovici (*Pinus halepensis*), nikoli cedr nebo jasan. Tato borovice roste na palestýnských kopcích, kde má vhodnou půdu. Je to vysoký, štíhlý strom s párovými jehlicovitými listy a měkkým, dobře opracovatelným dřevem.

Cedr (hebr. *'erez*; ř. *kedros*). *Cedrus libani*, libanónský cedr, rozložitý jehličnatý strom, který původně hojně rostl na hoře Libanón, kde teď nacházíme už jen jeho roztroušené, zákonem chráněné zbytky. Cedrového dřeva si lidé cenili pro jeho tvrdost a použili ho např. ke stavbě Davidova domu (2 S 5,11 atd.), Šalomounova chrámu (1 Kr 5,6–10 atd.) a ke stavbě nového chrámu po návratu z babylónského zajetí (Ez 3,7). Mimobiblické texty hovoří o tom, že tyto libanónské lesy kácel Nebúkadnesar (sr. Abk 2,17). Šalomoun měl z cedrů vozy či spíše nosítka (hebr. *'appirjōn*, Pís 3,9). Cedry dorůstaly až do výšky 40 m a SZ pisatelé toho využívali k obraznému vyjádření velikosti postavy člověka (Ez 31,3; Am 2,9), mohutnosti, krásy (Ž 92,12) a vznešenosti (2 Kr 14,9). Význam hebr. *'ezrah* v Ž 37,35 je nejistý, ale všude jinde ve SZ znamená „rodný“, a mluví se tedy o rostlině, která je domovem v Palestině.

Cedrové dřevo, které pálił kněz při lévíjském očišťování (Lv 14,4–6.49–52; Nu 19,6), asi nepocházelo

z libanónského cedru, ale z malého fénického jalovce (*Juniperus phoenicea*), jenž roste na sínské poušti a při hoření voní. Viz výše **Borovice**.

Cypřiš (*Cupressus sempervirens*). Průměrně 13–20 m vysoký strom s množstvím malých větvíček s šupinovitými listy a kvalitním dřevem. Ve Středomoří na hřbitovech se často vysazovala jeho odrůda, která svým vzhledem připomínala sloup (var. *pyramidalis*). RSV překládá jako „cypřiš“ hebr. *b*roš* (Iz 41,19; 55,13), přestože se varianta *b*rošim* (Pís 1,17) považuje za „borovici“. Různé doklady mluví pro to, že cypřišem je hebr. *t*asšūr* (Iz 41,19; 60,13). Zmínka v Oz 14,8 o zeleném cypřiši pokračuje poznámkou o jeho jedlém ovoci. Jde zřejmě o pinii (*Pinus pinea*), která má rozložitou korunu a jedlá semínka v šiškách.

Dub (hebr. *allōn, ēlōn*). V Palestině rostou tři druhy dubu (*Quercus*). Kermesový dub (*Q. coccifera*, známý též jako *Q. calliprinos*) je stále zelený strom rostoucí na kopcích, kde spíše vypadá jako keř, ačkoli jeho palestinská odrůda může vyrůst do podoby stromu s kulatou korunou a mohutným kmenem, je-li dobře chráněna. O opadavém dubu (*Q. infectoria*) se Bible patrně nezmiňuje, protože se omezuje pouze na vzrostlé rostliny. Další dub, tropický neboli táborový (*Q. aegilops*, také známý jako *Q. iihaburensis*), se vyskytuje v palestinských nížinách, i když rozsáhlé mýcení značně zredukovalo lesnatou plochu, která pokrývala Šaronskou planinu. Duby patří mezi statné stromy, které se dožívají vysokého stáří. Mají tvrdé dřevo a plod (žalud) je usazen do kalíšku. Dub se občas zaměňuje s řečíkem terebintovým, jenž má podobný vzrůst i hebr. název, ale botanicky se jedná o jiný strom.

Pod dubem lidé rádi sedávali (1 Kr 13,14) nebo pohřbívali své mrtvé (Gn 35,8; 1 Pa 10,12). Osamocené stromy sloužily jako orientační body (1 S 10,3). O dubovém dřevu se mluví jen zřídka: je tvrdé a používalo se k výrobě vesel (Ez 27,6). Bášan proslul svými duby (Iz 2,13; Ez 27,6; Za 11,2) a dodnes v této oblasti najdeme mnoho mohutných exemplářů *Q. aegilops*. Šarlatové nebo karminové barvivo, které se používalo při hebr. obřadech (Ex 25,4; 26,1; Žd 9,19 atd.), se získávalo ze šupinatého thmyzu, který žil na větvích kermesového dubu. Abšalom se vlasy zachytil právě do větví dubu (2 S 18,9n).

Hebr. *‘asšerā* se v AV překládá „modloslužebný hájek“ nebo „návrší“ (Ex 34,13; Dt 16,21; 2 Kr 17,16 atd.) v domnění, že se jednalo o skupinku dubů. Novější badání však ukazuje, že šlo o sochu nebo posvátný kůl kenaanské bohyně Ašery, manželky Éla.

Často se však na takových místech objevovaly stromy: „Nevsadiš si žádný kůl ani posvátný strom ...“ (Dt 16,21); „Obětují na vrcholcích hor ... pod dubem a topolem a kdejakým posvátným stromem, protože jejich stín je příjemný“ (Oz 4,13). Dodnes můžeme na různých místech Palestiny objevit tyto „posvátné“ skupinky dubů a topolů.

Dub cesminový (hebr. *tirzā*, Iz 44,14). Dřevo používané k výrobě pohanských model. Pokud „dub cesminový“ označuje dřevo zeleného dubu cesminového (*Quercus ilex*) vyskytujícího se v centrálním Středomoří, pak se muselo dovážet. Podle kontextu se však jedná o strom rostoucí v Palestině. EP překládá toto slovo jako „dub křemelák“, AV jako cypřiš (*Cupressus sempervirens*), jiné verze jako „platan“ (*Platanus orientalis*). Oba, cypřiš i platan, v Palestině rostly. Hebr. slovo *tirzā* se podobá ugaritskému *tisr* pro cypřiš.

Eben (hebr. *hobnīm*, Ez 27,15; eg. *hbnj*). Dočervená zabarvené černé jádrové dřevo z *Dalbergia melanoxylon*, leguminózního stromu ze suchých oblastí tropické Afriky. Ve starověkém Egyptě se ve velké míře používalo k výrobě luxusního nábytku, cenných nádob, obkladů, zeda a model. Až později se toto eg. slovo přeneslo i na označení temně černého dřeva rodu *Diospyros*, které se získávalo v tropické Africe, a dnes se jím především označuje *D. ebenum* z Cejlonu. Viz A. Lucas a J. R. Harris, *Ancient Egyptian Materials*⁴, 1962, str. 434–435; F. N. Hepper, „On the transference of plant names“, *PEQ* 109, 1977, str. 129n.

Jabloň (hebr. *tappūah*). O jabloni se hovoří hlavně v Písni písní. O totožnosti tohoto ovoce se diskutovalo z pohledu (neudržitelné) námitky, že Palestina je příliš suchá a horká, aby se v ní mohly úspěšně pěstovat jabloně (*Malus pumila* nebo *Pyrus malus*), nicméně hebr. i arab. výrazy však mluví ve prospěch tohoto čtení. Strom dobře stíní, jeho ovoce je sladké (Pís 2,3) a krásně voní (Pís 7,8). Vyšlechtěná jabloně mohla mít svůj původ v kavkazské oblasti a určité dobře roste i v některých částech Palestiny. Přestože se většina uvedených vlastností může aplikovat i na meruňku (*Armeniaca vulgaris* nebo *Prunus armeniaca*), již by lépe odpovídala představa z Pí 25,11 o „zlatých jablčích“, je otázkou, zda v té době v Palestině již meruňku znali. Tato námitka zní ještě naléhavěji v případě čínské citroniky (*Citrus medicus*), což je třetí návrh. Uvažovalo se rovněž o kóuloni (*Cydonia oblonga*), ovocném stromu z Asie, ale její ovoce má poněkud nahořklou chuť a Mišna ji překládá jiným hebr. slovem. Viz Goor a Nurock, *op. cit.*

Jedle EP překládá hebr. *b*roš* a *b*rošim* jako „cypřiš“ a „jedle“, což se zpravidla aplikuje na všechny jehličnaté stromy. Podle hebr. badatelů označují tato jména vysoký řečkový jalovec *Juniperus excelsa*, jehož dřevo se dováželo z Libanonu pro stavbu Šalomounova domu a chrámu (1 Kr 5,8,10), dále ze Seniru na obklady korábů (Ez 27,5) a také k výrobě hudebních nástrojů (2 S 6,5).

Mandloň (*Prunus dulcis* nebo *Amygdalus communis*). Rozkvétá v Palestině již v lednu. Její hebr. název *šāqēd* = probouzet naznačuje, že jde o první ovocný strom, který se probouzel po zimě. Její květy mají narůžovělou barvu a dovolují analogii s bělovlasým patriarchou (Kaz 12,5). Krásná mandloni se odrazila v různých ornamenálních vzorech (Ex 25,33n). Kromě toho, že poskytovala olej, se její jádra stala v Palestině oblíbeným jídlem a žadaným darem, který Jákob poslal do Egypta (Gn 43,11). O mandloni se pravděpodobně mluví i v Gn 30,37 a její uvedena i v Jr 1,11–12, kde slovní hříčka (*šāqēd* a *šōqēd*) ilustruje, že Bůh rychle plní svá zaslíbení. Viz A. Goor a M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, str. 241–254.

Marhaník (hebr. *rimmōn*). Malý strom nebo keř (*Punica granatum*) rostoucí divoce v některých V zemích. Již od nejstarších je lidé vyšlechtňovali a velmi si ho cenili. Některá místa v Palestině nesou jeho jméno, např. Rimón (Joz 15,32), Gat-rimón (Joz 19,45), Ěn-rimón (Neh 11,29). Má rozložitou korunu, tmavě zelené opadavé listy, občas trny, velké trvalý kalich a jasně červené květy. Zralé plody ve tvaru jablka se vyznačují žluto-hnědo-kaštanovou barvou a obsahují bezpočet semínek, která jsou pokryta tenkou slupkou a obklopena vodnatou růžovou dužinou. Existují dvě varianty, sladká a nakyslá. Z jejich štávy se vyrábí la-

hodný nápoj, ze semínek pak sirup a z květů lék se stypčícími účinkem. Ornamenty granátových jablek zdobily rocho nejvyššího kněze (Ex 28,33), hlavice sloupů v Šalomounově chrámu (1 Kr 7,20) a stříbrný jeruzalémský šekel, který byl v oběhu v letech 143–135 př. Kr. Viz Goor a Nurock, *op. cit.*, str. 70–88.

Moruše (ř. *sykaminos*, L 17,6). V Palestině se pěstuje černá moruše (*Morus nigra*), malý, ale odolný strom s krvavě červenými jedlými plody. Někteří se domnívají, že se v tomto textu mluví o fíkovníku, ale není důvodu k pochybám, že by černou moruši v NZ době neznali.

Palma (hebr. *tāmār*; ř. *phoenix*). Datlová palma (*Phoenix dactylifera*), vysoký, štíhlý a nerozvětvený strom s trsem listů ve tvaru per v koruně, 3–4 m dlouhými. Samčí a samičí trsy květů rostou zvlášť na různých stromech. Palmám se dobře daří v hájích horkého Jordánského údolí a z různých odkazů lze soudit, že se v biblických dobách vysazovaly i jednotlivě (Sd 4,5), přestože plody stromů rostoucích v horatějších oblastech měly nižší kvalitu. Palma často propůjčovala název místu, kde rostla, např. Tamar (Ez 47,18n; 48,28), Chasesón-tamar (Gn 14,2 atd.). Jerichu se říkalo „město palm“ (2 Pa 28,15). Palma symbolizovala štědrost, eleganci a přímost (Ž 92,12; Jr 10,5), její název (Tamar) se stal ženským jménem (2 S 13,1; 14,27). Byla také symbolem vítězství a veselí a tento význam měly palmové ratolesti při Ježíšově vjezdu do Jeruzaléma (J 12,13; sr. Zj 7,9). Tvar palmy se hojně objevuje jako architektonická ozdoba (1 Kr 6,29,32; Ez 40,31). Viz Goor a Nurock, *op. cit.*, str. 121–151.

Platan (hebr. *‘armōn*, Gn 30,37; Ez 31,8). Velký opadavý strom (*Platanus orientalis*), který roste ve skalnatých řečištích potoků S Palestiny. Má prstovité členěné listy a okoličnatá květenství.

Řečík terebint, terpentýnový strom (hebr. *‘ēlā*, Iz 6,13; Oz 4,13, EP dub). Palestinský řečík (*Pistacia terebinthus* var. *palestina*, nebo *P. palestina*) je malý strom rostoucí často v kopcích. Mnohem většímu atlantskému řečíku (*P. atlantica*) se daří na sušších a teplejších místech a připomíná dub. Jelikož má i podobný název, může ve SZ snadno dojít k jejich záměně. Řečík byl jedním z druhů stromů, pod nimiž se obětovalo, protože „jejich stín byl příjemný“ (Oz 4,13).

Santal (hebr. *‘almūggīm*). 1 Kr 10,11n. Dovážel se do Judska z Ofiru spolu se zlatem. Poloha Ofiru zůstává předmětem různých dohadů a vlastně není jasné, o jaký strom přesně jde. Podle tradičního výkladu poskytuje červené santalové dřevo (*Pterocarpus santalinus*) mohutný leguminózní strom, který roste v Indii a na Cejlonu. Jiní se zase domnívají, že *‘almūggīm* i *‘almūggīm* jsou libanónské stromy.

Sykomora (hebr. *šiqmā*; ř. *sykomōraia*). Fíkovník sykomora (*Ficus sycomorus*) je statný strom 10–13 m vysoký s krátkým kmenem, širokou korunou a neopadavými listy. Vysazoval se a stále ještě vysazuje v Egyptě a v nížinách Palestiny (1 Kr 10,27; 2 Pa 1,15; 9,27). Jeho dřevo bylo důležité hlavně pro Egypt, kde rostlo jen málo stromů, pro výrobu rakví a jiných dřevěných předmětů. Má jedlé plody a král David si jich tak považoval, že jmenoval dohlážitěle, který měl fíkovníky a olivovníky na starosti (1 Pa 27,28). Žalmista zase pokládal zničení sykomor krupobítem za takovou pohromu pro Egyptány, že by se mohla srovnat se zničením jejich révy (Ž 78,47). V Am 7,14 se mluví o člověku, který ošetřoval plody

sykomor. Znamená to odříznout vršek každého fíku, aby uzrál ve zdravé ovoce, které nebude napadeno hmyzem. Na fíkovník vylezl Zacheus, aby viděl, jak kolem prochází Ježíš (L 19,4); v některých palestinských městech sykomory dodnes lemují ulice. Tuto sykomoru nesmíme zaměnit s evropskou sykomorou (*Acer pseudoplatanus*) nebo se severoamerickým platanem (*Platanus*), který je také znám jako sykomora.

Tamaryšek (hebr. *‘ēšēl*, Gn 21,33; 1 S 22,6; 31,13). Strom s měkkým dřevem rostoucí v pouštních vřadích, který má bezpočet tenkých větvíček se střapatými jehlicovitými listy. Jeho květy jsou růžové nebo bílé. V Palestině roste několik příbuzných druhů (*Tamarix aphylla*, *T. nilotica*, *T. pentandra*, *T. tetragyna*), a to hlavně v okolí Beer-šeby, kde jeden také vysadil Abraham. (*MANA)

Topol (hebr. *libneh*; *b*ka’im*, 2 S 5,23n; 1 Pa 14,14n). Jákob loupal topolové, mandlové a platanové pruty (Gn 30,37). Topol (*Populus euphratica*) je vysoký strom se ševelicím listím (2 S 5,23n; 1 Pa 14,14n) a stejně jako vrba (viz níže) roste při Jordánu a na březích říček, kde snadno zakorení (Oz 14,5). Pokládáme tedy za dost nepravděpodobné, že by se vyskytoval na vrcholku hory jako jeden ze stromů poskytujících stín nebo že by pod ním bylo obětí místo (Oz 4,13). V tomto případě mohlo jít o styrax (*Styrax officinalis*), který má listy na spodní straně bílé. Štěp z Gn 49,22 se považuje za eufratský topol.

Tyk (ř. *thyinos*, Zj 18,12, EP vzácné dřevo). *Tetraclinis articulata* je malý jehličitý strom ze SZ Afriky. Má tmavé, tvrdé a voňavé dřevo. Řekové i Římané z něho vyráběli nábytek. Jiné jeho označení je citrónové dřevo (botanicky nemá s citrusem nic společného).

Vrba (hebr. *‘arābīm, šapsāpā*). Vrby (*Salix acmophylla* a další druhy) obvykle rostou podél řek Středního východu a v biblických textech se objevují právě tam (Jb 40,22; Iz 25,7; 44,4; Ez 17,5). Jsou to keře nebo malé stromky vytvářející houšti „potočních topolů“ (Lv 23,40). „Vrby“ Babylónu (Ž 137,2) se dnes obvykle považují za topoly (*Populus euphratica*). M. Zohary (*Flora Palaestina*, 1, 1966, str. 29) říká, že v poblické literatuře se zaměňovaly názvy pro vrbu a topol.

Provazy, jimiž Delíla svázala Samsona (Sd 16,11), mohly být vrbovou kůrou nebo vláknitými proutky pouštního keře *Thymelaea hirsuta*. F.N.H.

STŘEVA (hebr. *mē’im*; ř. *splanchna*). Židé neměli jasnou představu o fyziologii vnitřních orgánů. Do češtiny se *mē’im* i *splanchna* překládají různě – Jon 2,1 (EP útroby, KP střeva); 2 S 7,12 (EP *luno, KP život); Žd 22,15 (EP nitro, KP vnitřnosti); Jb 30,27 (EP útroby, KP vnitřnosti); 1 J 3,17 (EP soucit, KP střeva). EP užívá slova „vnitřnosti“ i tam, kde jsou mírně doslova, obvykle viditelné při zranění břicha a následné smrti (2 S 20,10; Sk 1,18).

Překlad je také často obrazný, zvláště v NZ „srdce“ (EP 2 K 6,12). Ř. má odvozené slovo *splanchnizomai* = být pohnut soucitem (L 10,33). B.O.B.

STUDNA

1. Uměle vyhloubená šachta k získávání prosakující nebo nahromaděné spodní vody (hebr. *b*ēr*; arab. *bir*; ř. *frear*), zatímco pramen (hebr. a arab. *‘ajin*; ř. *pēgē*) je dílem přírody.

2. Člověkem vytvořená šachta s cílem dostat se k podzemnímu prameni – splynutí pojmů, kdy se výše zmíněné výrazy mohly vzájemně zaměňovat, aniž by došlo k chybě. Logicky lze předpokládat, že studna, z níž čerpala vodu Rebeka (Gn 24), byla právě tohoto typu, podobně jako Jákobova studna v Sekemu, kde se Ježíš setkal se samařskou ženou (J 4). To by uspokojivě vysvětlovalo matoucí střídání slov v těchto dvou kapitolách.

3. *Cisterna nebo jáma, velká či malá, veřejná nebo soukromá, kde se hromadila dešťová voda: hebr. *bôr*; ř. *lakkos*. Příkladem je zde pravděpodobně studna v Betlémě (1 Pa 11,17n).

4. Jáma, suchá nebo s bahnitým jílem, používaná jako žalář, který se označoval stejným hebr. výrazem (Gn 37,24; Ž 40,3; Jr 38,6 atd.). Chvála studny živé vody v lidové písni se odráží v Nu 21,17n.

V suchých oblastech V se *voda může stát stejně cennou jako zlato. Studny byly a stále zůstávají předmětem bouřlivých sporů a dokonce i bojů (sr. Gn 21,15 atd.). Staly se dědičnými a výhradní právo na jejich užívání určitou skupinou lidí vzniklo dříve než územní nároky.

R.A.S.

STUDNICE ŽIVÉHO (Beér-lachai-roi).

Jméno samo a jisté údaje v Gn 16,13n, kde se poprvé objevuje, znemožňují jakoukoliv jistotu překladu. V této podobě znamená „Studnice Živého, který mne vidí“ či studna „Ten, kdo mne vidí, žije“. Původní místní název však mohl být do značné míry zkrácen při tradování, takže originál již nelze rekonstruovat. Není to jediné SZ jméno, které tímto způsobem utrpělo. Nevíme přesně, kde se uvedená lokalita nachází, nicméně Gn 16,7.14 ji umísťuje k hranicím Egypta, kam eg. služební Hagar utíkala před hněvem své paní Sáráj. Zde se jí zjevil Hospodin a oznámil jí narození Izmaela. Izák prošel Beér-lachai-roi, když čekal na Eliezera, který mu měl přivést z Mezopotámie manželku (Gn 24,62). Po Abrahamově smrti se tam usadil.

R.J.W.

STŮL Kus nábytku (hebr. *šulhān*; ř. *trapeza*).

Stůl ve stepi nebo poušti (Ž 23,5; 78,19) tvořila upravená plocha nebo kůže položená na zemi (hebr. *ših*). Jinak se toto slovo používá stejně jako dnes k označení dřevěného nebo kovového stolu, který byl běžnou součástí nábytku (2 Kr 4,10). Jíst u královského stolu představovalo počtu (2 S 9,7; sr. L 22,21), zatímco jíst u svého stolu znamenalo žít z vlastních prostředků (1 Kr 18,19; Neh 5,17). „Stůl Hospodinův“ (Mal 1,7,12; Ez 41,22; 44,16; 1 K 10,21; *OLTĀR) označuje situaci, kdy je hostitelem Bůh. Význam textu v Ž 69,23 je nejistý.

D.J.W.

STVOŘENÍ

I. Biblické učení

Nelze je zaměňovat či ztotožňovat s žádnou vědeckou teorií. Smysl biblického učení je na rozdíl od vědeckého bádání etický a náboženský. Jeho důrazy nacházíme rozptýlené ve SZ i NZ. Neomezujeme se pouze na úvodní kapitolu knihy Genesis, ale objevíme ji např. v prorocích (Iz 40,26.28; 42,5; 45,18; Jr 10,12–16; Am 4,13), v Žalmech (33,6.9; 90,2; 102,26), dále v Jb 38,4nn; Neh 9,6 i v NZ (J 1,1nn; Sk 17,24; Ř 1,20.25; 11,36; Ko 1,16; Žd 1,2; 11,3; Zj 4,11; 10,6).

Potřebný výchozí bod každého uvažování o biblické nauce představuje Žd 11,3 „Ve víře chápeme, že Božím slovem byly založeny světy“. To znamená, že zpráva o stvoření obsažená v Písmu se zakládá na zjevení a lze jí porozumět jen z pozice víry. Právě to ostře odlišuje biblický přístup od vědeckého. Dílo stvoření, stejně jako tajemství vykoupení, je před člověkem skryto a můžeme je přijímat pouze vírou.

Dílo stvoření se připisuje celé Trojici: Otcí (Gn 1,1; Iz 44,24; 45,12; Ž 33,6), Synu (např. J 1,3.10; Ko 1,16) i Duchu svatému (Gn 1,2; Jb 26,13). Neznamená to však, že jednotlivým členům Trojice připadají různé etapy stvoření, ale že celek je dílem trojjediného Boha.

Slova z Žd 11,3 „na co hledíme, nevzniklo z viditelného“ spolu s Gn 1,1 „na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ říkají, že svět nevznikl z nějaké prahmoty, ale byl stvořen Božím slovem z ničeho, přičemž předtím neexistovala žádná forma bytí. *Creatio ex nihilo* má důležitý teologický obsah, mj. vylučuje myšlenku věčnosti hmoty (Gn 1,1 udává, že měla počátek) či nějakého vesmírného dualismu, kdy kromě Hospodina existuje ještě někdo mimo něj, kdo se vymyká jeho kontrole. Dále to vyjadřuje, že Bůh se diametrálně liší od toho, co stvořil, a není zjevným nebo vnějším projevem absolutna, jak hlásá panteismus.

Současně je však zřejmé, že idea prvotního stvoření obsažená ve formulaci *creatio ex nihilo* nevyčerpává učení Pisma o tomto předmětu. Člověk nebyl stvořen *ex nihilo*, ale jako prach ze země (Gn 2,7), podobně i polní zvěř a nebeské ptactvo vzniklo ze země (Gn 2,19). Jde o tzv. druhotné stvoření (Hospodin použil již stvořenou hmotu), jež stojí vedle prvotního stvoření jako část biblického svědectví.

Prohlášení v Ef 4,6 „Jeden Bůh ... nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech“ ukazuje, že Bůh je vzhledem ke stvoření transcendentní i imanentní. Je „nad vším“ (Ř 9,5), existující sám o sobě, nezávislý a soběstačný. Musíme tedy rozumět stvoření jako svobodnému aktu, pro který se Hospodin rozhodl jen ze své svrchované vůle. V žádném případě nešlo o nutnost. Nepotřeboval stvořit vesmír (viz Sk 17,25). *Chťel* jej stvořit. Tyto důrazy si musíme uvědomit, neboť jen tak může Bůh být Pán, nepodmíněný, transcendentní. Poněvadž je však Hospodin „skrze všechno a ve všem“, je imanentní ve svém stvoření (ač se od něj liší), které svou další existenci naprosto závisí na jeho moci. „V něm (*en autō*) všechno spočívá“ (Ko 1,17) a „v něm žijeme, pohybujeme se a jsme“ (Sk 17,28).

Výroky „tvou vůlí všechno povstalo a jest“ (Zj 3,11) a sr. „všechno je stvořeno skrze něho a pro něho“ (Ko 1,16), ukazují na účel a cíl stvoření. Bůh stvořil svět, „aby zjevil slávu své věčné moci, moudrosti a dobroty“ (*Westminsterské vyznání*). Jinými slovy, stvoření je teocentrické a má ukazovat Boží slávu, být, jak říká Kalvín, „jevištěm jeho slávy“.

J.P.

II. Svědectví knihy Genesis

Základní zprávu o stvoření nacházíme v Gn 1,1–2,4a. Je to vznešené a důstojné vyhlášení, oproštěné od hrubých prvků, na něž narazíme v nebiblických svědectvích o stvoření (viz níže III). Tato kapitola obsahuje sérii výpovědí o tom, jak začal existovat viditelný svět. Má podobu prosté zprávy očího svědka a nepokouší se uvádět podrobnosti, které by ocenilo moderní vědecké poznání. Ačkoli jednoduchý příběh o stvoření je zjevením, popisuje pouze vznik těch sku-

tečností, které lze spatřit pouhým okem. Gn 1 se co do počtu uvedených pozorovatelných jevů podobá mnoha dalším zprávám o stvoření, protože všechny pojednávají o zemi, moři, obloze, slunci, měsíci a hvězdách, zvířatech i člověku.

Inspirovanost uchránila pisatele Gn 1 od jazyka a omylů soudobého polyteismu, a tak zůstal obyčejným člověkem, jenž se svými očima snažil popsat cestu, kterou Bůh uvedl tento svět v bytí. Ze srovnání biblického vyprávění o stvoření s babylónským vyplývá, že mezi nimi existuje několik paralel. Přestože vnější vztah mezi oběma není jasný, nemůže tu jít o vypůjčení, protože v Gn 1 nacházíme důstojnost a hloubku, která v babylónském vyprávění prostě chybí. O jejich vzájemných souvislostech pojednává A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, k. 3.

1. Stvoření věcí

První událost, kterou Gn 1 zaznamenává, se týká stvoření světa. Jedním z nejzákladnějších lidských poznatků je pravidelné střídání dne a noci a nepostradatelnost světla pro veškerý život a růst. „Kdo to způsobil?“ táže se autor Gn 1. Odpověď zní: Bůh (vv. 3–5). Druhým vyzorovaným jevem je, že vody se vyskytují nejen dole, kde tvoří moře a podzemní prameny, ale i nahoře, odkud padá dešť. Tyto dvě oblasti odděluje obloha (*rāqia* = něco rozprostřeného). Kdo to udělal? Bůh (vv. 6–8). Dále člověk ze zkušenosti poznal, že moře a pevnina tvoří zemský povrch (vv. 9–10). I to učinil Bůh. Potom země vydala rozmanitou vegetaci (vv. 11–13). Také to bylo Boží dílo. Nejjednodušší zde podrobnosti botanického rozlišování, ale pisatel uvádí tři velké skupiny rostlin: zeleň (*deše* = mladá, nová vegetace), byliny (*ēseš* = rostliny), které se rozmnožují semeny, a ovocné stromy (*ēš*) poskytující plody se semeny. Pisatel pravděpodobně cítil, že toto jednoduché dělení zahrnuje všechny případy. Dalším poznatkem je umístění nebeských těles (Slunce, Měsíce a hvězd) na oblohu (v 14–19). Bůh je tam ustavil, aby určovaly hranice času a období. Zřejmé jen detailisticky mohou očekávat, že se dozví o meteorech, planetách, mlhovinách atd. Pokud jde o oblasti života, pisatel konstatuje, že vody „vydávají živočišnou havěť“ (v. 20 *šereš* = hemžiči se věci, vyskytující se ve velkém počtu) a velké ryby (netvory) (v. 21 *tannîn* = mořský netvor, had) i hbité živočichy. Nepokouší se o přesnější rozlišování mezi různými druhy mořských živočichů v zoologickém smyslu. Stačí konstatovat, že Bůh stvořil malé i velké mořské živočichy. On také stvořil ptáky létající nad zemí (vv. 20–22, *ōp*). Pojem *ōp* zahrnuje všechny druhy ptáků. A odkud pochází obrovské množství suchozemských živočichů? Také je stvořil Bůh. A opět země vydala živá stvoření (vv. 24–25 *nepeš hajjā*), které pisatel třídí jako dobytek (*b'hēmā*), zeměplazy (vv. 24–25 *remeš*) a zvěř (vv. 24–25 *hajjā*). Ani zde nejde o zoologickou klasifikaci. Pisatel byl zřejmě přesvědčen, že toto prosté třídění postihuje všechny hlavní formy života na zemi a splňuje svůj účel. Nakonec Bůh stvořil člověka (vv. 26–27 *ādām*) k svému obrazu a do své podoby. Tato věta jej definuje jako toho, kdo vládne nad obyvateli země, moře i oblohy (vv. 26.28). A Bůh stvořil (*bārā*) člověka jako muže a ženu (v. 27, *zākār* a *n'qēbā*).

2. Chronologie událostí

Důkladné studium této kapitoly ukazuje na schematické uspořádání osmi stvořitelských činů vměst-

naných do 6 dnů. Každý z nich je uveden formulí *I řekl Bůh*. Budeme-li trvat na striktní chronologii, znepokojí nás vznik světla ve 4. dnu. Tento problém pomíne, když o Gn 1 začneme uvažovat jako o jiných biblických oddílech pojednávajících o velkých událostech, tj. nikoli chronologicky, ale s důrazem na sám fakt (sr. vyprávění o pokušení v Mt 4 a L 4, která zdůrazňují *skutečnost* pokušení, ale uvádějí jiné pořadí; viz rovněž Ž 78,13.15.24, kde je důležitá *skutečnost* Boží péče o vysvobozený izraelský lid, ale záležitost s manou zde následuje až po úderu do skály, v opačném sledu než v Exodu). Pokud pisatel Gn 1 chce zdůraznit *skutečnost* stvoření, chronologické pořadí událostí přestává působit problémy.

Důsledně je schéma řazení materiálu. První 3 dny jsou přípravné. Stvoření světla a příprava oblohy, moří, země i vegetace předchází stvoření obyvatel do nachystaného prostředí. Ptáci zabírají oblohu, ryby moře, zvířata a člověk zemi. I. a 4. den sice do schématu zcela nezapadají, ale existuje mezi nimi vzájemný vnitřní vztah. V 3. a 6. dnu se odehrály dva stvořitelské činy. 7. den stojí odděleně a vypráví o Božím radostném odpočinku po dokončení díla. Zároveň slouží za příklad Božím stvoření, aby každý 7. den odpovídal. Snaha po získání absolutní chronologie při výkladu této kapitoly nutně ochuzuje celek, jehož literární poetickou hodnotu nelze studovat srovnávací metodou. V kapitole se zdůrazňuje, co Bůh řekl (vv. 3.6.9.11.14.20.24.26). Hospodinovo tvůrčí slovo vnáší řád do chaosu, vyvádí světlo ze tmy, život ze smrti. Větší důraz je třeba klást na sloveso „rekl“ (*āmar*) než na „stvořil“ nebo „učinil“, protože ujišťuje stvoření, že vzniklo z vlastní Boží vůle. Je pravda, že výraz „stvořil“ (*bārā*) je užito o nebi a zemi (v. 1), o velkých mořských netvorech (v. 21) i o člověku (v. 27) a že se v mnoha dalších SZ textech týká výhradně Boží činnosti. Nicméně v Gn 1 se objevují i jiné termíny. „Učinil“ (*āsā*) je užito o obloze (v. 7), světlech (v. 16), živočiších, dobytku a plazech (v. 25) a o člověku (v. 26). Boží aktivita je zřejmá rovněž z příkazovacího způsobu: „bud“...“ (vv. 3.6.14n), „nahromadte se“ (v. 9), „zazelenej se“ (v. 11), „hemži se“ (v. 20), „vydej“ (v. 24). V zájmu rozmanitosti pisatel zvolil celou řadu sloves, která dohromady vyzdvihují Boží dílo. Podstatná aktivita však pramení z Božích slova („Bůh řekl“).

3. Význam slova „den“

V Bibli má tento termín několik významů. V základním smyslu vyjadřuje 24hodinový časový úsek. Označuje však také okamžik Božeho soudu (den Hospodinův, Iz 2,12n), neurčitě časové souzení (den pokušení, Ž 95,8), dlouhou periodu, např. 1 000 let (Ž 90,4). Z faktu, že den má 24 hodin, někteří vyvozují, že stvoření proběhlo doslovně v 6 dnech. To však neodpovídá básnickému, symbolickému ani schematickému podání biblické literatury. Jiní argumentovali, že den představuje dlouhé období a snažili se nalézt korelaci s geologickými etapami. Tím se přiblížili běžným vědeckým teoriím, které podléhají častým změnám. Pokud připustíme, že Gn 1 má umělou literární stavbu a nechce zobrazit chronologický sled událostí, ale zdůraznit skutečnost, že všechno učinil Bůh, pak jsou tyto spekulace a hypotézy zbytečné.

Obdobný problém nastává při výkladu pojmů „večer a ráno“. Je možné, že ani nevíme, co tím pisatel míní. Návrhy interpretace:

a) židovský způsob počítání dne od západu do západu,

tj. od večera jednoho dne do večera dne následujícího; b) „večer“ označuje naplnění období, jehož *terminus a quo* bylo ráno, které se rozednalo se stvořením světa, zatímco následující „ráno“ označuje začátek nového dne a konec noci předcházejícího dne. Tyto názory si vzájemně odporují a ukazují, že význam není jasný.

Někteří badatelé při interpretaci textu spíše předpokládali, že se pisateli dostalo 6 vidění stvořitelské činnosti, přičemž každá z nich se zabývala jedním aspektem Božího tvůrčího díla; hlavním důrazem potom není, že by se stvoření odehrálo v 6 dnech. Každé vidění začínalo stejnou formulí „I řekl Bůh...“ a končilo slovy „Byl večer a bylo jitro, den...“.

Také se argumentuje, že zmíněných 6 odstavců mohlo být zapsáno na šesti podobných tabulkách, kdy záznamy měly stejnou kompozici a ve svém závěru shodnou značku (P. J. Wiseman, viz bibliografii). Tento zajímavý názor ve skutečnosti představuje variantu myšlenky, že Gn 1 je uměle sestavenou literární kompozicí, která má zvěstovat, že všechno stvořil Bůh. Metoda Božího konání není vysvětlena.

4. Genesis 1 a věda

K otázkám vztahu Gn 1 k biologii a geologii se přistupovalo mnoha způsoby. Jeden názor se snažil najít víceméně přesný vztah mezi vědou a Biblií. Byly srovnávány geologické vrstvy s výroky Geneze v chronologickém sledu. Některí měli za to, že termín „rozmanitého druhu“ naprosto vyvrací evoluční teorii. Není však vůbec jasné, co znamená hebr. *mîn* (= druh), vyjma zjištění, že Bůh učinil stvoření tak, že se rozmnožovala ve svých rodech. Když však hebr. slovu nerozumíme, měli bychom správně říci, že se zde vůbec nehovoří o biologickém třídění. Přijímáme tedy, že ať život vznikl jakkoli, stojí za tímto procesem Bůh. Potom kapitola ani nepotvrzuje, ani nepopírá vývojovou či jakoukoli jinou teorii o tomto předmětu.

Gn 1,2 se stala základem teorie o mezeře ve světové historii. Někteří biblisté tvrdí, že překlad má znít „a země se stala poutou a prázdnotou“, což znamená, že svět byl stvořen dokonale, ale pak došlo k něčemu, co narušilo jeho řád. Potom prý jej Bůh znovu vytvořil, když odstranil chaos. Vznikla časová mezera otevírající prostor dlouhým geologickým obdobím před pohromou. Podle tohoto názoru spadá akt stvoření do bezbřehé minulosti a poskytuje volné pole pro geologické éry. Musíme zdůraznit, že neexistuje žádný geologický důkaz a že tento překlad je nepravděpodobný. Výraz v hebrejštině zpravidla znamená „a bylo“, nikoli „a stalo se“.

Mnoho autorů se snažilo najít v Gn 2 druhou zprávu o stvoření, která má odlišný chronologický pořádek než Gn 1. Takový pohled je nesprávný, díváme-li se na Gn 2 jako na část obsáhlejšího vyprávění Gn 2 a 3, kde Gn 2 představuje pouze úvod epizody o pokušení a poskytuje rámec bez jakéhokoliv pokusu lícit stvoření či podat chronologický sled událostí.

Lze tedy tvrdit na tom, že přes značný prostor pro diskusi o přesném významu Gn 1 musíme uznat základní tvrzení kapitoly, že Bůh učinil vše, co tvoří vesmír, v němž žijeme. Jestliže toto přesvědčení ovlivní naše základní pozorování, charakter textu je takový, že nám umožní snadno proniknout do oblastí, které nedokážeme zkoumat pouhým okem. J.A.T.

III. Starověké teorie Blízkého východu

Doposud nebyl objeven mýtus, který by výslovně mluvil o stvoření vesmíru. Legendy, které se týkají

organizace vesmíru a jeho kulturních procesů, stvoření člověka a založení civilizace, se vyznačují polyteismem a zápasy božstev o prvenství, čímž ostře kontrastují s hebr. monoteismem Gn 1–2. Většina těchto pohádek je částí jiných textů a názory starých národů je nutno vybírat z náboženských zápisů, které sice spadají na začátek 2. tisíciletí př. Kr., ale snadno mohou patřit k starším pramenům, jak se nyní ukázalo na vyprávění o stvoření z *Eblu, datovaném do r. 2350 př. Kr.

1. Sumer a Babylónie

Existuje řada příběhů o stvoření ve spojení s autoritou připisovanou různým starověkým městům a božstvům, o nichž se mělo za to, že tam dříve bydlela. Nippur prý byl před stvořením člověka obydlen pouze bohy. Enki, bůh hlubin a moudrosti, si vyvolil Sumer a pak se snažil založit sousední teritoria, včetně ráje Dilmunu. Napřed vytvořil řeky, bažiny a řeky a potom moře a dešť. Potom naplnil další potřeby tím, že opatřil obilí, zeleň, motyku a cihlářskou hlínu. Hory se pokryly vegetací a salaše byly plné dobytka i ovcí.

Jiná legenda vypráví o ráji Dilmunu, kde matka-bohyně Ninchursag rodila potomky bez bolesti a práce. Enki snědl rostliny, byl proklet a onemocněl, dokud ho nevyléčila zvlášť stvořená bohyně *Nintí* (= paní z žebra; ta, která oživuje), což odráží jméno *Evy.

„Enki a Ninchursag“ chtěli stvořit člověka z hlíny. To se stalo po bitvě, v níž Enki vedl vojsko dobra proti božstvu Nammu, prvotnímu moři. Pak s pomocí Ninmach, bohyně země, stvořil křehkého člověka.

Nejnámější babylónský mýtus o stvoření je přizpůsobením sumerské kosmogonie, zvané *Enūma eliš* podle jejich počátečních slov: „Když nahoře nebesa nebyla pojmenována, dole země jménem nebyla zvaná...“. Existovala bohyně *Tiámat* (sr. hebr. *t*hōm* = hlubina) a bůh *Apsu* (sladkovodní oceán), ale když se zrodili jiní bohové, *Apsu* se je pokusil odstranit, protože byli hluchí. Jeden z bohů, *Ea*, sumerský Enki, jej zabil. Pak pomstychtivou *Tiámat* zavraždil syn boha *Ea*, babylónský bůh *Marduk*, k jehož počtě byla složená báseň. Ze dvou polovin *Tiámatina* těla *Marduk* stvořil nebeskou oblohu a zemi. Pak ustanovil řád hvězd, Měsíce a Slunce a nakonec, aby osvobodil bohy od otročtých úkolů, s pomocí *Ea* stvořil lidstvo z hlíny smíšené s krví *Kingua*, odbojného boha, který vedl *Tiámatino* vojsko. Jedinou podobnost mezi tímto líčením a Gn 1–2 vidíme ve zmínce o hlubíně (*t*hōm* = propast v 1,2 nemusí být nutně mytologická personifikace), Boží odpočinek po stvoření a rozdělení zprávy do 6 dílů (W. G. Lambert, *JTS* 16, 1965, str. 287–300 a P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977).

Další vyprávění o stvoření se v podrobnostech liší. Jedno vypráví, že bohové byli stvoření a Babylón vystavěn „když všechny země byly moře“. *Marduk* proto nad vodami rozprostřel rákosovou podložku, na níž spolu s matkou bohů *Anuru* stvořili člověka. Pak následovalo stvoření zvířete, řek, zelených rostlin, země a domácích zvířat. Jiná legenda připisuje stvoření nebes *Anuovi* a země *Eaovi*. Zde zase, když to země a bohové pokládali za potřebné kvůli pořádku, opatřili chrám a jeho zásobování z obětí. Člověk byl stvořen, aby sloužil bohům (viz *Atrachasis* a rané eposy). Texty *Atrachasis* a jiné eposy nalezneme čtenář v knize „*Mýty staré Mezopotámie*“ [Odeon, Praha 1977, str. 151–175, 176–207] v překladu Jiřího Proseckého).

2. Egypt

Jedna z mnoha zmínek o stvoření (z r. 2350 př. Kr.) popisuje čin boha *Atuma*, který zrodil bohy na starodávné hoře nad vodami *Chaosu*. *Atum*, „jenž vznikl sám“, pak zavedl na světě řád a z temné hlubiny přidělil místa a funkce ostáním božstvům, včetně *Osirise*. Teologové z *Memfisu* a *Théb* měli své metody, jak odůvodnit vznik jejich města i boha. Pro ně to byl bůh *Ptah*, který naplánoval stvoření a realizoval je svým slovem. Jde o starodávný obraz, obsažený rovněž v sumerských textech, v učení o *Logu*. Jiný mýtus připisuje slunečnímu bohu *Rē* vítězství nad *Apópisem* z podsvětí. Podle této verze lidstvo vzniklo ze slz boha *Rē*. Všichni lidé byli stvoření se stejnou přiležitostí užívat základních potřeb života.

Vidíme tedy, že na Blízkém východě existovala koncepce prvotní vodní prázdnoty (spíše než chaosu) a tmy, stvoření představovalo božský akt *ex nihilo* a člověk byl stvořen na přímý popud bohů, aby jim sloužil. Hebrejská zpráva je svou jasností i monoteismem jedinečná, neobsahuje boje mezi božstvy nebo pokusy o potvrzení slavného vzniku nějakého města či rasy. D.J.W.

3. Starověké Řecko

Bohové, které uctívali Řekové, nenesli zodpovědnost za vznik světa, spíše byli sami stvoření nebo počati neurčitě pojatými božstvy, jež nahradili. *Hésiodos* ve své *Theogonii* říká, že na počátku existoval chaos, a pak vznikla země, která se, oplodněna nebem, stala velkou matkou všeho. Ve skutečnosti spíše než o stvoření tu jde o automatický vývoj, uskutečňovaný plozením od neurčitých počátků. V podrobnostech nacházíme mnoho odlišností a filozofové je rozumově vysvětlovali různými způsoby. *Epikúreji připisovali všechno náhodné kombinaci atomů, zatímco panteističtí *stoikové vycházeli od *logu nebo přírodního světového principu.

Zvláštní zájem budí orfický mýtus, přijatelný pravděpodobně pouze pro nemnohé, kteří v něm viděli významné paralely s křesťanstvím. V něm vystupuje jako velký stvořitel *Fanes*, jenž se vynořil z vejce a po stvoření světa a lidí Zlatého věku se stáhl do temnoty, dokud jej spolu s plody jeho tvůrčí činnosti nepohltil jeho slavný vnuk *Zeus*, aby potom vše znovu stvořil. Dnešní lidé povstali ze zničených pozůstatků *Titánů*, kteří snědli *Diova* syna *Dionýsa*, tudíž v sobě měli prvky zla i božství. *Zeus* *Dionýsa* oživil a lidé ho částo ztotožňovali s *Fanem*. K.L.McK.

BIBLIOGRAFIE. Biblické učení: C. Hodge, *Systematic Theology*, 1, 1878, str. 553nn; S. Harris, *God the Creator and Lord of All*, 1, 1897, str. 463–518; J. J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1957 (s. v. „Creation“). Příběh z knihy *Genesis*: F. Delitzsch, *Commentary on Genesis*, 1888; P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1950, str. 82–140; W. J. Beasley, *Creation's Amazing Architect*, 1953, N. H. Ridderbos, *Is There a Conflict between Genesis 1 and Natural Science?*, 1957. Nebiblické pojetí: viz *ANET*, str. 1–9; S. N. Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, 1961 (podrobnosti o sumerských i jiných tradicích) a A. Heidel, *op. cit.* (rozbor jejich vztahu ke knize *Genesis*). Viz též W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, str. 79nn; H. H. Esser, I. H. Marshall in *NIDNTT* 1, str. 376–389.

SŮF V Dt 1,1 patrně místní název (EP naproti Sufu), jehož poloha je dosti nejistá (sr. *GTT*, § 431, str. 255, pozn. 223). V překladu „proti moři rudému“ KP chápe Suf jako polohu pro *jam-sûp*, s odkazem na *Akabské záliv*, což lze připustit (*RUDÉ MOŘE). V Nu 21,14 je Suf(a) („bouře?“) zřejmě oblastí, do níž je umístěn *Vahéb* v krátké citaci z *Knihy bojů Hospodinových*. Totožnost se Sufem z Dt 1,1 není potvrzena. Musil se domníval, že by se mohlo jednat o *Chirbet Sufa*, asi 6 km JJV od *Madaby* (*GTT*, § 441, str. 261–262, pozn. 229 na konci). O Sufu viz též E. G. Kraeling, *JNES* 7, 1948, str. 201. K.A.K.

SUKEJCI (eg. *tkm, tk*). Libyjské pomocné síly v eg. vojsku při *Šišakově vpádu do Palestiny (2 Pa 12,3). Od 13.–12. stol. př. Kr. se jich využívalo jako zvědě. Viz odkazy in R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 176–177, 180. K.A.K.

SUKNĚ Překlad tří hebr. slov.

1. *kānāp* = křídlo, kraj; běžný výraz (Rt 3,9; 1 S 24,4 atd.).
2. *sûl* = lem (Jr 13,22,26; Pl 1,9; Na 3,5).
3. *pē* = ústa, zde výstřih (Ž 133,2). J.D.D.

SUKÓT

1. Místo první zastávky Izraelců během exodu, zřejmě ekvivalent staroeg. *tkw* (Pitom), ležící ve V části *Vádí Tumulát* (Ex 12,37; 13,20; Nu 33,5n). Touto cestou se z Egypta běžně vydávali přesídlení. Zmínku o něm najdeme v *Příběhu Sinuhetovy* v papyru *Anastasi V* a VI. (*TÁBOR U MOŘE, *PITOM).

2. Město kmene *Gádovců* (Joz 13,27) v *Jordánském údolí* nedaleko vodního toku (Sd 8,5,16) a *Saretánu* (1 Kr 7,46). Jde o dnešní *Tell Achsás* nebo *Tell Dér 'Allá*.

Název *Sukót* objasňuje Gn 33,17. Znamená „přístřešky“, které pro dobytek postavil *Jákok*, když se zde usadil. C.D.W.

SUKÓT-BENÓT Označení předmětu, který vyrobili *Babylónané* přesídlení r. 722 př. Kr. do *Samařii*. Nazvali jej podle pohanského božstva, jež tam uctívali (2 Kr 17,30). *MT sukkôt-b*not* implikuje výklad „přístřešky dcer“ (sr. f. *sokchothbanith*), což lze vysvětlit buď jako místa pro stěhování, nebo jako svatyně, kam se přinášely obrazy bohyň, např. *Banitu* (přídomek *babylónské bohyně Ištar*).

Snad lze uvažovat i o jménu bohyně, protějšku *kútské Nergal*. Podle *Rawlinsona* mohlo jít o *Mardukovu* (*MERÓDAK) choť *Zēr-bānit* (*Sarpanitum*), je to však velmi málo pravděpodobné. D.J.W.

SŮL Zatímco *Feničané* získávali sůl metodou vypařování vody ze Středozemního moře v odparkách, *Hebrejové* měli přístup k neomezeným zásobám soli na březích *Mrtvého moře* (Sf 2,9) a na *Solném vrchu* (*Džebel Usdúm*), návrší o rozloze 4 000 hektarů u *JZ cípu Mrtvého moře*. Tato oblast se tradičně spojovala s tragickým osudem *Lotovy ženy* (Gn 19,26).

Některá kamenná nebo fosilní sůl postrádala chuť, což způsobovaly různé příměsi a její chemická nestá-

lost (o ní viz Mt 5,13), a proto se většinou vyhazovala. Sůl byla ceněna jako konzervační činidlo a prostředek k ochucování jídla (Mt 5,13; Mk 9,50; Ko 4,6). Orientální národy ji často používaly k stvrzování smluv, díky čemuž se stala symbolem věrnosti a stálosti. V přidavných obětech (Lv 2,13) sloužila jako konzervační činidlo, aby se tímto způsobem znázornilo věčné trvání „smlouvy soli“, která existovala mezi Bohem a Izraelem (Nu 18,19; 2 Pa 13,5).

Sůl způsobovala neúrodnost půdy (Dt 29,23). „Vyprahlá místa na poušti“ (Jr 17,6) tedy představovala synonymum pro holou solnou zemi (Jb 39,6). Abímek podle starověkého zvyku posypal trosky Šekemu soli (Sd 9,45) na znamení trvalé zkázy. Eliáš soli použil k proměnění brakické vody jeriškého pramene ve vodu pitnou (2 Kr 2,19–22). Solí potírali novorozence před zavinutím do plenek (Ez 16,4). Za vlády Antiocha Epifana uvalila Sýrie na sůl daň, která se odváděla Římu.

BIBLIOGRAFIE. E. P. Deatrick a F. C. Fensham, *BA* 25, 1962, str. 41–49; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 443–449. R.K.H.

SUMER, SUMEROVÉ Dolní oblast starověké Mezopotámie či J Iráku mezi dnešním Bagdádem a Perským zálivem, přičemž J část této oblasti se nazývala *Akkad. Toto rovinaté území o rozloze asi

10 000 km² protínají řeky *Eufrat a *Tigris. NZ se o něm sice přímo nezmiňuje, ale může jít o *Šinear (*šin'ar*; sumersky *kešir a šumer*). Sumerská civilizace může tvořit pozadí vyprávění Gn 1–11 (viz níže II). Sumerové v této oblasti sídlili přibl. v letech 4500–1750 př. Kr., pak se smísili se Semity, kteří se zde rovněž usadili. Původ Sumerů neznáme, ačkoli některé teorie předpokládají jejich příchod z V.

I. Historický vývoj

Dějiny Sumerů spadají do tří období:

1. rané sumerské (3000–2700 př. Kr.),
2. klasické sumerské (2700–2250 př. Kr.),
3. novosumerské (2100–1960 př. Kr.).

Průběh každého z nich se rekonstruuje zejména z epických básní, roztroušených historických zápisů a statických obchodních dokumentů.

1. Prvnímu období dominovala tři velká města: Uruk, Aratta a Kiš. Třemi vládci Uruku byli Enmerkar, Lugalbanda a Gilgameš, nejslavnější hrdina sumerských dějin. Vzhledem k tomu, že badatelé nezkoumali historické postavy a události na základě dobových zápisů, ale z pozdějších literárních skladeb, lze je těžko zařadit do příslušné archeologické etapy kteréhokoliv z výše zmíněných měst. Kromě toho bylo v Kiši a Uruku z tohoto období objeveno jen velice málo památek. Z mlhavé historie této epochy jen slabě probleskují zprávy o skvělých činech, které vyko-

nali mladí hrdinové.

2. Klasické období se soustřeďuje zejména do čtyř měst, a to do Uru, Kiše, Ummy a Lagaše. Nejznámějšími panovníky jsou Eannatum, Urukagina, Gudea z Lagaše a Lugalzaggisi z Ummy. Z této doby se již dokumenty zachovaly. Uvádějí jména panovníků a zmiňují některé jejich činy. Proto lze často přesně určit mnohá města a dokonce i budovy, o nichž se v těchto písemnostech hovoří. O tehdejší Uru toho víme více z archeologie než z dějin. Jména králů známe i bez odkazů na významné události z doby jejich panování. Největší mezopotámský poklad všech dob pochází právě z klasického období – jde o pohádkově bohaté „královské hrobky“. Časově sem spadá také první delší skutečně historický dokument, jenž svědčí o rivalitě mezi městy Umma a Lagaš. Vznikl kolem r. 2400 př. Kr., za Entemenu z Lagaše, a obsahuje mnoho údajů o tehdejšímu hospodářství, ale i o společnosti a historii. Dnes je však známější pozdější lagašský panovník Gudea, protože se dochovalo poměrně mnoho jeho soch s nápisy, které svědčí o zručnosti tehdejších sochařů při opracovávání tvrdého kamene. Nápisy poskytují množství informací o hospodářském a náboženském životě. Lugalzaggisi, poslední sumerský král tohoto období, byl poražen slavným semitským vládcem Sargonem Akkadským.

3. Téměř o 200 let později vyrostla na ruinách akkadské dynastie novosumerská civilizace s hlavním městem Urem. Pravých Sumerů však značně ubylo, protože se na jejich území začaly stěhovat další národy, zejména Emorejci. Pouze první dva z pěti urských králů měli sumerská jména. Nicméně i poté, co všichni Sumerové vymizeli a jejich jazykem se již přestalo mluvit, zůstala sumersčina ještě mnoho dalších století jazykem náboženství, vědy, obchodu a práva.

II. Literatura

Sumerům se připisuje vynález písma (*PSANÍ) kolem r. 3200 př. Kr., známého z textů z *Ereku. Jazyk tvořený několika dialekty včetně „vytříbené mluvy“ (*eme-sal*), je aglutinační a nepatří mezi jazyky semitské. Nelze ho spolehlivě zařadit do žádné jazykové skupiny, i když má jisté prvky společné s několika dalšími. Původně se vyvinul za účelem zápisu právních jednání a ekonomických či administrativních písemností, které tvoří 75% všech dochovaných sumersky psaných klinopisných dokumentů, ale brzy se ho začalo užívat pro literaturu, později známou po celém Blízkém východu. Sumerské písmo a literární žánry přejímali a rozvíjeli později *Babylóňané, *Asyřané, *Chetejci, *Churijci, *Kenaanci a *Elamci.

Sumerská *historiografie* zahrnuje stavební a děkovné nápisy, vojenské zprávy o vztazích mezi jednotlivými sumerskými státy (Lagaš-Umma; Supi stéla), seznamy králů, roční vzorec pro stanovení data, královskou korespondenci a významné podrobné dokumenty (Tummal) a poetické výklady velkých událostí („Prokletí Agade“). Epicko-historické záznamy činů *Sargona Akkadského a Ur-Nammuna a 9 *epických* příběhů svědčí o existenci jiných forem historiografie. Epická vyprávění odrážejí vztahy mezi sousedy, např. Enmerkara s Arattou, Lugalbandy s Enmerkarem a Gilgameše s Aggou z Kiše.

V sumerských *mýtech* vystupují jako hrdinové božstva a hovoří se v nich o *stvoření („Enlil a Ninlil: zrození boha Měsíce“, „Stvoření motyky“, „Enlil a Ninma: stvoření člověka“), o civilizaci („Enki a řád světa: uspořádání země a její kulturní vývoj“, „Inanna

a Enki: přesun civilizačního umění z Eridu do Ereku“) a o „hrdinském věku“ („Enlil a Ninchursag: sumerský mýtus o ráji“) i o selháních člověka (Inanna a Šukalletuda: smrtelný hřích správce zahrady“). Bohyně Inanna (později *AŠTARÓT) a Dummuzi (*TAMÚZ) hrají přední roli v mýtech o sestoupení bohů do podsvětí. Příběh o *potopě sice známe v sumerském překladu, ale může mít semitský literární původ (sr. epos o Atrachasisovi). Podobná témata se objevují i v rané SZ historiografii (Gn 1–11).

Sumerové také skládali *hymny* vysoké úrovně na oslavu bohů, králů a chrámů a *žalozpěvy*, v nichž oplakávali zkázu městských států a měst (Ur, Nippur) nebo smrt boha Tamúza.

K dalším sumerským žánrům patří tzv. mudroslovní literatura, představující sbírky pokynů, esejí, bajek, přísloví a hádanek. Ty se staly známými používáním ve školách, kde se vyučovalo psaní, řečnictví, hudbě a dalším uměním a kde byli z těchto předmětů žáci také zkoušeni. Ve školních cvičeních jsou zachována díla popisující rozdíly mezi „lětem a zimou“, „motykou a pluhem“ atd. V jiných byl hodnocen vzdělávací systém (*é.dub.ba*).

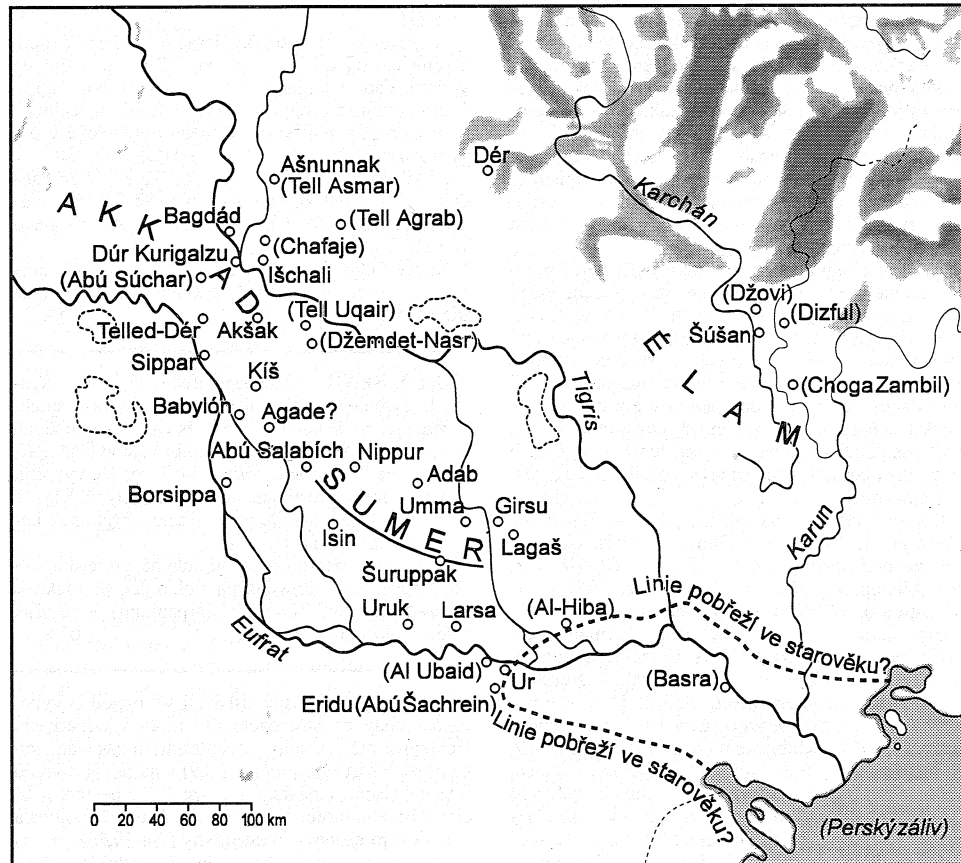
III. Kultura

Zdá se, že sumerskou společností původně tvořily městské státy, sestávající z vesnic a měst, seskupených vždy kolem jednoho většího města. V čele městského státu stála rada senátorů a mladých bojovníků pod vedením pána (= *en*), později nejvyššího muže, krále (= *lugal*). Vedle těchto institucí vznikla byrokracie chrámu a kněží, kteří rovněž vlastnili majetek a příležitostně tuto „demokratickou“ a vysoce organizovanou společnost ovládali. Lidské vládě se rozumělo tak, že na zemi odráží to, co se děje v nebi. Král byl místodržitelem hlavního městského boha, který ho ustanovil do úřadu a také od něho vyžadoval, aby se před ním zodpovídal ze svého správcovství jako vykonavatel práva a spravedlnosti. Král později panoval prostřednictvím provinčních vládců a některých měst pověřených řízením hospodářství a vztahů k okolním kočovníkům.

IV. Dědictví

Kromě svého literárního odkazu přenechal Sumer pozdějším civilizacím své pojetí práva a vlády, opírající se o „vědecké principy“, které vycházely z empirických metod (údaje v seznamech) a praxe. V astronomii a matematice používali Sumerové desítkovou i šedesátkovou soustavu, čas a plochu dále dělili na stupně, odkud jsou odvozeny dnešní hodiny, minuty a délkové míry. Pro dopravu a také pro potřeby *hrmčře zdokonalili kolo. V architektuře uplatňovali oblouky, klenby, kupole, výklenky, sloupy a také dekorativní techniky výzdoby (štukatura i vykládání), a to na chrámových průčelích, chrámovém okrsku a stupňovitých pyramidách (*zikkurat*). V umění bylo s dlouholetou tradicí psaní úzce spjaté ryté razítko a válečkové *pečetidlo.

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, *The Sumerians: their history, culture and character*, 1963; T. Jacobsen, *Treasures of Darkness*, 1976; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1975. Historii viz in *CAH*³, 1–2, str. 190–195 a texty in *ANET*³, 1969, str. 37–39 (mýty, eposy), 159nn (zákony), 265nn (historické texty), 455nn (žalozpěvy), 589nn (příслови), 575nn (hymny); B. Hruška, *Kulturní život starého Sumeru*, Orientální ústav AV ČR, Praha 1995; B. Hruška et al., *Mýty*



Sumer, jižní území Babylónie.

staré Mezopotámie. Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klinopisných tabulkách, Odeon, Praha 1977.

F.R.S.
D.J.W.

SVAH KVĚTŮ Název svahu, po němž vystupovali Moábci a Amónovci při tažení proti judskému králi Jósafatovi (2 Pa 20,16). Jejich vojsko předtím tábořilo v Ěn-gedi na Z pobřeží Mrtvého moře a dostalo se až k tekójské poušti. Díky těmto podrobnostem je určení jeho polohy v blízkosti Vádi Hasasa na S od Ěn-gedi v podstatě jisté.

D.F.P.

SVÁTEČNÍ ŠATY Hebr. *h'lipót* (= změny) se objevuje ve významu „nové šaty“, zvlášť jde-li o slavnostní oděv. Takové šaty byly velmi ceněny a užívaly se jako hmatatelný doklad bohatství krále jak v Egyptě, tak i v Sýrii. Ve formě daru pak počet šatů prázdroval postavení a velkomyslnost dárců, který tak pocítil příjemce zvláštní přízni (Gn 45,22; 2 Kr 5,5,22n). Mimořádně vysoký počet (30), o němž se vsadil Samson, ukazuje buď na jejich menší cenu v době soudců, nebo spíše na Samsonovu naprostou jistotu (Sd 14,12n). Šaty sloužily i jako plátidlo v *Alalahu a možná, že „slavnostní šat“ ve SZ měl podobnou funkci.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *AOTS*, str. 128–129, 134. M.J.S.

SVÁTEK POSVĚCENÍ (ř. *ho enkainismos tū thysiassteriū*, 1 Mak 4,47–59; *ta enkainia*, J 10,22, kde hebr. *h'nikkã* [z *h'nakã*] = zasvětit). Slavil se 25. kislevu a trval 8 dní. Původně oslavoval zemin slunovrat, později však připomínal očistění chrámu a oltáře Judou Makabejským r. 164 př. Kr., přesně tři roky poté, co je znesvětil Antiochos Epifanés. To, že způsobem oslav připomíná slavnost stánků (2 Mak 10,6), je záměrné, i když na rozdíl od velkých svátků mohl být slaven i mimo Jeruzalém. Charakteristické osvětlení mu dalo jméno svátek světla (J 9,5; Jos., *Ant.* 12. 325). Jediná NZ zmínka (J 10,22) hovoří o roční době.

BIBLIOGRAFIE. O. S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, 1930. T.H.J.

SVÁTEK TRUB „Den troubení“ (hebr. *jôm t'rû'ã*, Nu 29,1) nebo slavnost s „pamětným vytrubováním“ (Lv 23,24). Sedmý měsíc židovského *kalendáře, *tisri* (září/říjen), byl začátkem občanského roku. První den tohoto měsíce se měl stát „slavností odpočínutí“, dnem, kdy se nebude vykonávat „žádná všední práce“. LXX překládá *jôm t'rû'ã* v Nu 29,1 pomocí *hēmera sēmasias* = den dávání znamení, ale Mišna a tradiční židovské zvyklosti pod tímto spojením většinou rozuměly *šōpār* = beraní roh, ačkoli ne vždy. Z tradice se nedozvíme, co se přesně myslelo troubením, které mělo doprovázet předčítání patričních textů z Písma (H. G. Friedman, *JQR* 1, 1888, str. 62nn).

BIBLIOGRAFIE. N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947. T.H.J.

SVATOST, SVATÝ, SVATÍ Zřejmě neexistuje náboženství, které by nerozlišovalo mezi svatým a světským, a většina z nich (ne-li všechna) pokládají za

zbožného toho, kdo svatost respektuje. Působivým dokladem uvedeného tvrzení je Písmo.

Za základní pojmy považujeme hebr. *qādōš* ve SZ a ř. *hagios* v NZ, jejich původ však neznáme. Pokud je hlavní kořen *qđš* odvozen od jednoduchého kořene *qd* = řezat, oddělovat, pak naznačuje odloučenost, tedy stav, kdy se člověk oddělí od hrubého či nečistého, aby mohl realizovat Boží záměry. NZ terminologie rozlišuje mezi svatostí, která je nejnižší podstatou Boha, a svatostí, již se vyznačuje jeho lid. Výrazy *semnos* = ten, kdo vzbuzuje úctu (1 Tm 3,8), *hieros* = svatý, mající vztah k božské podstatě (2 Tm 3,15), a *hagnos* = ten, který je čistý či cudný (2 K 11,2), se uplatňují v souvislosti s Božím lidem, zatímco pojmy *hosios* (Zj 15,4) a *hagios* (J 17,11) se vztahují především k Bohu, protože označují charakter, který je absolutním protikladem podstaty tohoto světa.

1. Svatost jako oddělenost a mravní čistota

V Písmu svatost obecně znamená oddělenost a tohoto slova se užívá s odkazem na lidi či věci vydělené pro Boha a jeho službu. V Exodu se např. hovoří o svaté půdě (3,5), svatém shromáždění (12,16), svatém dni odpočinku (16,23), svatém národu (19,6) a svatém místě (29,31). V těchto a podobných příkladech uvedený pojem neoznačuje přímo mravní vlastnosti, ale spíše zasvěcenost Hospodinu a jeho službě, a tím i oddělenost od běžných zvyklostí. Tuto oddělenost působí Bůh, jenž tak předává svatost, kterou může oddělenost vyjadřovat. Např. Bible označuje sedmý den jako svatý; v negativním smyslu to znamená, že jej Hospodin oddělil od zbylých šesti dnů v týdnu, v pozitivním, že byl určen pro službu Bohu. Když se za svatě označuje nějaké místo, je to proto, že nějakým způsobem souvisí s Božím působením. U Chorébu před hoficím keřem dostal Mojžíš příkaz: „Zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá“ (Ex 3,5). Půda byla svatá, protože se v tu chvíli stala místem Božího zjevení. Podobně Bůh posvětil Izraelce tím, že je oddělil od všech národů na zemi a uzavřel s nimi smlouvu, což ovšem zahrnovalo i to, že jim dal poznat Boží zákon, týkající se morálky i obřadů. Tak obdržel Izrael mravní zásady. Obecně má tedy svatost tyto dva aspekty, protože být svatý znamená jen žít v oddělenosti, ale také mít jiný charakter než ostatní lidé. Tím termín „svatost“ zřetelně nabývá morálního významu. Svatost se tedy chápe jako sounáležitost k tomu, co si Hospodin vybral a oddělil a co dostalo takový charakter, který odpovídá Božímu zákonu.

2. Svatost Božího charakteru

Z toho, co jsme doposud řekli, jasně vyplývá, že svatost není ani tak vztahem stvořené k Stvořiteli, jako spíše vztahem Stvořitele k stvořenému. Jinými slovy, základem oddělenosti života a odlišnosti charakteru Božího lidu je Boží svatost. To vysvětluje i výše zmíněnou skutečnost, že pro vyjádření Boží svatosti a svatosti jeho lidu se užívá odlišných výrazů. Svatost je základním Hospodinovým rysem – bez ní by nebyl Bohem. V tomto ohledu „nikdo není svatý mimo Hospodina“ (1 S 2,2). Mravní rozměr svatosti je zdůrazňován vždy, když se hovoří o Bohu. Svatost pak v podstatě vyjadřuje, jak v mravní oblasti Hospodin vyniká a jak ve své morální dokonalosti není ničím omežován (Abk 1,13). V tomto smyslu je svatý jedině Bůh, čímž se stává měřítkem mravní čistoty svého lidu. Poněvadž svatost shrnuje všechny rysy Božího cha-

rakteru, lze si ji představit jako to, co vyzařuje z celé Boží existence. Jako sluneční paprsky obsahují všechny barvy spektra, spojují se ve slunečním svitu a tvoří světlo, tak se slučují i všechny Boží vlastnosti a vytvářejí svatost. Z tohoto důvodu se svatost často nazývá „vlastnost všech vlastností“, protože spojuje všechny Hospodinovy vlastnosti. Představovat si Boha a jeho charakter jen jako syntézu abstraktních předností znamená zcela ho zbavovat reálné existence. V biblickém Bohu jsou tyto přednosti živé a projevují se ve svatosti.

Z těchto důvodů je pochopitelné, proč Písmo připisuje svatost výslovně každému z Trojice, Otcí (J 17,11), Synu (Sk 4,30) a zejména Duchu, jako tomu, kdo lidem Boží svatost ukazuje a předává.

3. Boží svatost ve vztahu k jeho lidu

SZ užívá slova „svatý“ pro označení lidí, kteří byli zasvěceni k náboženským účelům, např. kněží, určených k zvláštním obřadům, a dokonce i celého izraelského národa, odděleného od ostatních a zasvěceného Bohu. Izrael se tedy svatým národem stal díky svému vztahu k Hospodinu a v tomto smyslu se jeho svatost stala nejvyšším výrazem smluvního vztahu. Tato myšlenka se ovšem objevuje i v NZ, např. v 1 K 7,14, kde je nevěřící manžel posvěcen vztahem k věřící manželce a naopak.

Nicméně rozvoj pojetí svatosti spolu s prohlubujícím se Božím zjevením, směřujícím od důrazu na obřad k čistotě života, vedl k tomu, že uvedený termín získal silný mravní význam. V NZ chápání je to význam hlavní a v podstatě vylučný. SZ proroci vyhlášovali svatost především jako Hospodinovo sebezjevení, jako svědectví o něm a jako rys, podle něhož ho má jeho stvoření poznat. Kromě toho proroci vyhlášovali, že Bůh chce svému lidu svatost předat a také od nich svatost vyžaduje. Jestliže výrok „Já jsem svatý“ představuje Boží tvrzení, které ho vyvyšuje nade všechno stvořené, pak výzvou „Buďte svatí“ Hospodin nabádá své stvoření, aby se na jeho svatosti podílelo (Žd 12,10). Toto propůjčení Boží svatosti se odehrává v duši člověka při znovuzrození a stává se pramenem a základem svatého charakteru.

Nejdokonalejším příkladem Boží svatosti je život a charakter Ježíše Krista. Jeho svatost spočívala nejen v tom, že byl bez hříchu, ale znamenala také jeho naprostou oddanost Boží vůli a plánům; k tomuto cíli Ježíš posvětil sám sebe (J 17,19). Kristova svatost je měřítkem i zárukou křesťanského charakteru: „On, který posvěcuje, i ti, kdo jsou posvěcováni, jsou z téhož Otce“ (Žd 2,11).

V NZ nazývají apoštolové křesťany *svatí* (*hagioi*) a tohoto označení se užívalo přinejmenším až do doby Irenaeovy a Tertullianovy, nicméně později se z něho stal pouhý zdvořilostní titul. Přestože toto slovo původně vyjadřovalo vztah, označovalo též charakter, a to charakter křesťanský. NZ zdůrazňuje mravní podstatu svatosti v kontrastu ke každé nečistotě. Bible ji prezentuje jako nejvyšší povolání křesťanů a cíl jejich života. V konečném zhodnocení lidského osudu naš Písmo dvě kategorie: úděl spravedlivých a svěolníků.

4. Eschatologický význam svatosti

Písmo klade důraz na stálost morálního charakteru (Zj 22,11). Podtrhuje též, že Boží svatost v sobě zahrnuje i odplatu; soud se týká celého světa. Morální zákon tkví v samotném Bohu, a proto je život zařízen tak,

že svatost přináší blaho a hřích záhubu. Jelikož Boží svatost nemohla stvořit svět, v němž by hřích s konečnou platností zvitězil, je prvek odplaty v Božím panství zcela jasný. Avšak odplata není cílem. Boží svatost poskytuje jistotu, že dojde ke konečnému obnovení, *palingenesia*, což vyústí v obrození morálního světa. Biblická eschatologie vyzdvihuje zaslíbení, že Boží svatost svět úplně očistí a vytvoří nové nebe a novou zemi, v nichž bude přebývat spravedlnost (2 Pt 3,13).

BIBLIOGRAFIE. A. Murray, *Holy in Christ*, 1888; R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1964; *ERE*, 6, str. 731–759; W. E. Sangster, *The Path to Perfection*, 1943; H. Seebass, C. Brown in *NIDNTT* 2, str. 223–238; *TDNT* 1, str. 88–115, 122; 3, str. 221–230; 5, str. 489–493; 7, str. 175–185. R.A.F.

SVÁTOSTI Slovo „svátost“ (lat. *sacramentum*) je technický termín, označující některé křesťanské obřady. Je výsledkem dogmatotvorného úsilí mnohem pozdějšího než NZ. Vulgáta tímto termínem na některých místech překládá ř. *mysterion* (Ef 5,32; Ko 1,27; 1 Tm 3,16; Zj 1,20; 17,7), což se však častěji překládalo jako *mysterium* (*TAJEMSTVÍ). V raném církevním úzu se termínem *sacramentum* v širším smyslu označovalo jakékoli zachovávaní obřadu či posvátná věc.

V běžné praxi toto slovo označovalo:

1. peněžité obnos, který strana, jež u soudu prohrála, musela zaplatit, obětovat božstvu, nebo
2. přísahu římských vojáků císaři a později jakoukoli přísahu. Tyto představy se později spojily, čímž vzniklo pojetí posvátného obřadu, který byl zárukou či zástavou a jehož přijetí zahrnovalo přísahu věrnosti. To pak vedlo k zúžení významu slova „svátost“ na dva nejdůležitější Bohem stanovené obřady, křest a Večeři Páně. Užívání tohoto slova v širším významu trvalo mnoho století. Hugo od sv. Viktora (12. stol.) hovoří až o 30 svátostech, ale Petrus Lombardus z téže doby odhaduje jejich počet na 7. Římskokatolická církev tento údaj oficiálně akceptovala.

Běžná definice svátostí, jak ji přijaly reformované církve a církev římskokatolická, říká, že jde o Kristem nařazené vnější a viditelné znamení, jímž se veřejně uskutečňuje a zaslubuje vnitřní a duchovní pozehehnání. Tato definice v mnohem čerpá z Augustina, jenž psal o viditelné formě, která se do jisté míry podobá neviditelnému obsahu. Když se k tomuto „prvku“ či viditelné formě přidá slovo Kristova ustanovení, vzniká svátost, takže ji potom lze označit jako „viditelné slovo“ (viz Augustin, *Traktáty k Janovu evangeliu* 80; *Epištoly* 98; *Contra Faustum* 19. 16; *Kázání* 272).

Učí NZ o závaznosti svátostních obřadů pro všechny křesťany? Jaký duchovní užitek plyne z jejich přijetí a jakým způsobem se to děje?

Závaznost svátostních obřadů vyplývá z toho, že je

1. ustanovil Kristus,
2. že přikázal, aby byly nadále dodržovány,
3. že svou podstatou slouží jako symboly Božích činů, které jsou součástí zjevení evangelia. Tímto způsobem jsou pro všechny křesťany závazné jen dvě svátosti. Tzv. svátostné obřady (tj. svátost biřmování, svátost kněžství, svátost manželství, svátost smíření, svátost nemocných) v Písmu nikde nestojí na stejné úrovni se *křtem a *Večeří Páně, jež jsou od prvopočátku spjaty s hlášením evangelia a životem církve (Sk 2,41n;

sr. 1 K 10,1–4). Souvisejí s obřizkou a velikonočním hodem beránka, obřady povinnými v SZ (Ko 2,11; 1 K 5,7; 11,26). Křesťanský život je na svém počátku i ve svém průběhu provázen zachováváním svátostí (Sk 2,38; 1 K 11,26). Některé z nehlubších pravd o svátosti a dokonalosti najdeme právě ve slovech Pisma o křesťanových svátostných povinnostech (Ř 6,1–3; 1 K 12,13; Ef 4,5). Svátosti se mohou týkat i verše, kde se o nich výslovně nehovoří (např. J 3; 6; 19,34; Žd 10,22). Když vzkříšený Pán posílá učedníky, aby šli s evangeliiem ke všem národům, výslovně jim nařizuje, aby křtili (Mt 28,19n). Kristus svým služebníkům slibuje, že s nimi bude až do skonání tohoto věku. Práce, ke které je povolal, včetně zachovávání svátostí, dříve neskončí. Pavel ani v nejmenším nepochybuje o tom, že se Večeře Páně bude praktikovat až do Kristova druhého příchodu, aby připomínala jeho smrt (1 K 11,26). Matouš ani Marek sice nezaznamenávají příkaz „to činite na mou památku“, ale důkazy o tomto obřadu v rané církvi (Sk 2,42; 20,7; 1 K 10,16; 11,26) to více než vynahrazují.

Účinnost svátostí pramení z toho, že je ustanovil a přikázal Kristus. Samy o sobě žádnou moc nemají; záleží na jejich věrném zachování, protože skrze ně se lidé dostávají do obecenství s Kristem v jeho smrti a vzkříšení (Ř 6,3; 1 K 10,16). S křtem se poji odpouštění (Sk 2,38), očištění (Sk 22,16; sr. Ef 5,26) a duchovním probuzením k životu (Ko 2,13). Přijímáním svátostí dochází k účasti na těle a krvi Kristově (1 K 10,16; 11,27). Křest a kalich se spojují v Kristově učení tam, kde mluví o své smrti, v životě církve pak tehdy, když si připomíná své slavné povinnosti (Mk 10,38n; 1 K 10,1–5).

Svátosti jsou smluvními obřady: „Tento kalich je nová smlouva“ (L 22,20; 1 K 11,25). Křtí se „ve jméno“ (Mt 28,19). Nová smlouva vznikla na základě Kristovy oběti (sr. Ex 24,8; Jr 31,31n). Požehnání z ní plynoucí nám Bůh předává prostřednictvím svého slova, evangelijních zaslíbení a svátostí. Existují jasné důkazy, že v apoštolské době přijímali mnozí lidé požehnání udělováním svátostí spolu s kázáním slova (Sk 2,38n). Právě slovo či zaslíbení v evangelii, které svátost provázelo, zesilovalo účinnost obřadu. Ti, kdo přijali pouze Janův křest, se nechali pokřtít znovu, „ve jméno Pána Ježíše“ (Sk 19,1–7). Je také zřejmé, že někteří svátosti přijímali bez duchovního užitku (Sk 8,12,21; 1 K 11,27; 10,5–12). V případě Kornélia a jeho domácnosti (Sk 10,44–48) jde o příklad těch, kdo přijali dary zpečetované křtem ještě před přijetím této svátosti. Nicméně i tak svátost přijali jako udělení požehnání a jako povinnost.

V NZ se nikde nenaznačuje, že by užívání svátostí bylo protikladem duchovnosti. Pokud se svátosti praktikují správně, opravdovému věřícímu požehnání přináší. Avšak tato požehnání nejsou na přijímání svátostí vázána a jejich udělení skrze svátosti nikterak neodporuje důrazu Pisma na víru a zbožnost. Pokud jsou svátosti udíleny v souladu s biblickými zásadami, neustále nám připomínají slavný základ našeho spasení, Kristovu smrt a vzkříšení, a naši povinnost žít tak, abychom byli hodni svého povolání.

BIBLIOGRAFIE. O. C. Quick, *The Christian Sacraments*, 1932; G. Bornkamm in *TDNT* 4, str. 826n; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1955; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1957; A. M. Stibbs, *Sacrament, Sacrifice and Eucharist*, 1961; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; J. I. Packer (ed.), *Eucha-*

ristic Sacrifice, 1962; D. Cairns, *In Remembrance of Me*, 1967. R.J.C.

SVATYNĚ Hebr. pojmy *miqdāš* a jeho korelativum *qōdeš* označují oddělené místo pro uctívání Boha nebo model. Zatímco Bible těmito slovy téměř všude označuje místo, kde lidé uctívali Hospodina, studium příbuzných, např. kenaanských jazyků ukazuje, že týchž výrazů pro uctívání bohů užívali dřívější obyvatelé Palestiny. Archeologický výzkum odhalil velký počet různých svatyní, z nich některé pocházejí až z 4. tisíciletí př. Kr. Nejúplnější typy dnes známých svatyní byly objeveny v Megiddu. Ke zkoumání tak máme k dispozici nejruznější kultické modly a nástroje.

Nejstarší izraelskou svatyní představoval přenosný stan, tzv. *stan setkávání, v němž byla umístěna schrána s deskami smlouvy (Ex 25,8 atd.). Podrobné popisy různých částí této stavby najdeme v Ex 25–31 a 36–40 a s ní spojený složitý rituál popisuje kniha Leviticus.

Když se Izrael usadil v Kenaanu, David naplánoval stavbu stálého místa k bohoslužbě a Šalomoun ji realizoval (1 Pa 22,19; 28,10 atd.).

V důsledku odpadlictví pozdějších králů se v chrámu začaly uplatňovat praktiky cizích kultů. Ezechiel a Sofonjáš kárali Boží lid za to, že poskvrňuje Hospodinovu svatyni (Ez 5,11; 23,39; 28,18 atd.; Sf 3,4).

První izraelské svatyně se budovaly na místech, kde se Hospodin zjevil svému lidu nebo kde „nechal přebývat své jméno“. Nakonec se oficiálním místem uctívání stal Jeruzalém. (*NAVRŠÍ; *CHRÁM)

NZ „svatyně“ (*naos*) znamená svatý dům, Boží přibytok, ať doslovně (např. Mk 14,58; 15,38; J 2,19) nebo přeneseně (např. 1 K 3,16n; 6,19), na rozdíl od „chrámu“ (*hieron*), tj. posvátného okrsku (např. Mk 11,11.15; L 2,27.46; J 2,14). J.A.T.

SVĚDEK Slovy „svědčit“, „svědectví“ a „svědek“ se v č. překladech Bible převádějí hebr. i ř. výrazy. Ve SZ *ʿānā* = odpovídat, *ʿād* (sloveso), *ʿēd*, *ʿēdā*, *ʿēdūt*, *ʿēdūt*; *ʿādā*; v NZ *martyreō* (sloveso) a jeho složeniny, *martyrs*, *martyria*, *martyrion*. Slovesa „svědčit“ se sice užívá s celou řadou různých konotací, přičemž jeho soudní význam se často ani neuvažuje, avšak nikdy se v současné č. nevyskytuje jako synonymum výrazu „očitý svědek“.

ʿēd a jeho méně často synonymum *ʿēdā* vždy označuje osobu nebo věc, která o něčem svědčí. Příklady lze najít v Gn 31,48.52; Joz 22,27n.34; 24,27; Iz 19,20. NZ ekvivalent *martyrs* se používá jen o osobách a v NZ nemáme žádný příklad věci, která by svědčila.

Poněvadž hebrejština nejsou vlastní abstrakta, mluví jen zřídka o svědectví ve smyslu podaných důkazů. Ve třech případech, kdy se tak děje (Rt 4,7; Iz 8,16.20), užívá *ʿādā*. Ř. s tímto pojetím pracuje často, ale rozlišuje mezi *martyria*, činem dosvědčení či svědectvím, a *martyrion*, tím, co může sloužit jako důkaz nebo skutečnost doložená důkazy.

ʿēdūt = svědectví úplně ztratilo svůj právní obsah a je teologickým termínem (*SMLOUVA), který KB tlumočí jako „varovné znamení, připomínka, výzva“. Důležitým příkladem je užití slova *ʿēdūt* o deskách Desatera (Ex 16,34; 25,16.21 atd.). Proto se schrána, v níž byly uloženy, stala „schránou svědectví“ (Ex 25,22 atd.), stan, který je příkrýval, byl „stanem svědectví“ (Nu 17,22) a opona, oddělující velesvatyni, se

označovala jako „opona svědectví“ (Lv 24,3). Význam tohoto výrazu se pak rozšiřuje i na celý Zákon, např. v Ž 78,5; 119,2. Jeho smysl v 2 Kr 11,12 je problematický (viz ICC, ad loc.).

BIBLIOGRAFIE. L. Coenen, A. A. Trites in *NIDNTT* 3, str. 1038–1051; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, 1977; H. Strathmann, *TDNT* 4, str. 474–514. H.L.E.

SVĚDOMÍ

I. Původ

SZ nemá výraz pro „svědomí“ a ř. termín *syneidēsis* v LXX chybí. Pokud není pojem, který toto slovo vyjadřuje, považován na novotvar NZ pisatelů, je třeba po jeho původu pátrat ve světě řeckých, nikoli hebrejských idejí. Mnoho badatelů se přiklání k tomu, že pochází ze stoického prostředí. Jsou to mj. C. H. Dodd (*Romans* in *MNTC*, str. 35–37), C. K. Barrett (*Romans* in *BNTC*, str. 53) a J. Moffatt (o 1 K 8,7n in *MNTC*). Nicméně C. A. Pierce (*Conscience in the New Testament*, 1955, str. 13n) navrhuje, že spíše než v NZ bychom měli hledat jeho původ v nefilozofickém lidovém řeckém myšlení (viz též J. Dupont, *Gnosis*, 1949, str. 267). Pierce se domnívá, že pojem pronikl do NZ v důsledku těžkosti v Korintu, při nichž se apelovalo na „svědomí“ jako ospravedlňující faktor, zejména v souvislosti s jenením masa obětovaného modlám (Pierce, str. 60n, sr. 1 K 8,7–13). To by vysvětlovalo absenci tohoto termínu v SZ a evangelijích i jeho častý výskyt u Pavla, zejména v dopisech do Korintu.

II. Význam

Základním slovem skupiny, do které patří *syneidēsis*, je sloveso *synoida*, které se v NZ vyskytuje vzácně a znamená „vím spolu s někým“ (Sk 5,2, sr. doslovný význam *conscientia*, latinského ekvivalentu ř. *syneidēsis*). Objevuje se rovněž ve zvláštní vazbě *hautō syneidenai*, vyjadřující schopnost „sebezpoznání“ (1 K 4,4 EP překládá „ničeho si nejsem sice vědom“). Hlavní význam *syneidēsis* v NZ je širší a obsahuje víc než pouhé „vědomí“, protože zahrnuje i morální soud (dobro nebo zlo) nad vědomým skutkem. Do jisté míry připravil cestu tomuto pojetí již judaismus.

Ve SZ i ř. filozofii se posuzování skutků běžně vztahuje na stát nebo zákon. Avšak v 1 S 24,6 („David si dělal vyčítky“) hraje úlohu svědomí srdce (hebr. *lēb*) a přizpůsobuje se obvyklému pojmu „svědomí“ v lidové řečtině jako bolesti, kterou trpěl člověk, když jeho jednání „přestoupilo mravní meze vlastní přirozenosti“ (Pierce, str. 54; důsledek „špatného svědomí“ v tomto smyslu je ilustrován jednáním Adama a Evy v Gn 3,8). Výraz *syneidēsis* se vyskytuje v LXX pouze jednou (mimo Apokryfy), a to v Kaz 10,20, kde se *en syneidēsei sú* překládá „ani ve své mysli nezlořeč králi“ (hebr. slovo znamená doslovně „znalost“), což však zřejmě nemá s právě uvedeným vzorem mnoho společného. V Apokryfech se výraz rovněž objevuje jenom jednou v Mdr 17,11 („špatnost dokazuje zbabělost, když je odsouzena vnitřním svědectvím a v sevření svědomí dává cestu předuše pohromy“), ovšem zde nacházíme jasnou anticipaci NZ pojetí *syneidēsis* (ale sr. Jb 27,6; také Sír 14,2 a odchylné čtení v 42,18).

III. Novozákonní aplikace

O NZ užití slova „svědomí“ musíme uvažovat na pozadí „zvěsti o Bohu, svatém a spravedlivém, stvořiteli a soudci, vykupiteli a oživovateli“ (Pierce, str. 106). Pravda této zvěsti je zřejmá ze skutečnosti, že NZ pisatelé vidí svědomí člověka negativně jako nástroj soudu i pozitivně jako prostředek vedení.

Termín *syneidēsis* se často vyskytuje v Pavlových epistolách, ale i v Žd, 1 Pt a dvou (Pavlových) psaltech ve Sk (23,1; 24,16). V Pavlově pojetí popisuje především bolest člověka, který spáchá něco zlého (viz Ř 13,5, kde apoštol podtrhuje „poddanost“ [kvůli *syneidēsis*, ale i kvůli *orge*] osobnímu a společenskému projevu Božího soudu). Člověk je z toho vysvobozen, když zemře hříchem vstipením v Krista (sr. Ř 7,15; 8,2). Lidské svědomí, tj. schopnost, která člověku umožňuje přijímat mravní příkazy od Boha a v případě jejich nesplnění působí bolest, však může být neukázněná (1 K 8,7), oslabená (v. 12), ba dokonce poskvěněná (v. 7; sr. Tt 1,15), zatvrzelá a nakonec necitlivá (sr. 1 Tm 4,2). Je tedy nesmírně důležité, aby svědomí bylo správně vychováno a pravdivě *in-formováno* Duchem svatým. Proto od sebe nelze „svědomí“ a „víru“ oddělovat. Pokáním a vírou je člověk osvobozen od svědomí jako „bolesti“. Víra navíc svědomí oživuje a vyučuje. „Vstoupit na cestu nového života“ (Ř 6,4) znamená mít živou, prohlubující se víru, která křesťana otvírá působení Ducha (Ř 8,14), což je zárukou „dobrého“ nebo „čistého“ svědomí (1 Pt 3,16; sr. Sk 23,1).

Velmi významné je uplatnění *syneidēsis* v Ř 2,14n. Čteme zde, že Bůh je dobrý, vyžaduje dobro a vede všechny lidi k mravní zodpovědnosti. Židé znají Boží požadavky z Desatera, ale pohané „sami od sebe“ činí, co Zákon žádá. Rozpoznávání Božích nároků, ať u Židů nebo pohanů, je chápáno individuálně (Zákon je „napsán na jejich srdci“, v. 15) a po stránce morální se hodnotí podle osobní zodpovědnosti (protože to „dosvědčuje jejich svědomí“ s porozuměním jejich srdcí, *ibid.*). „Svědomí“ tedy mají všichni a jeho prostřednictvím lidé aktivně vnímají Boží charakter a vůli. Současné je můžeme chápat jako moc „mimo“ člověka samého (sr. Ř 9,1). Ozvěna pavlovského učení o svědomí z Ř zaznívá v J 8,9 ve větě „zahanbení ve svém svědomí“ (v nejlepších rukopisech však *pericope de adultera* chybí).

Pisatel Listu Židům užívá pojmu *syneidēsis* jako Pavel v kladném i záporném slova smyslu. Podle podmínek staré smlouvy nelze lidské svědomí, které je ve vztahu k Bohu porušené, nijak zdokonalit (Žd 9,9). Řešení spočívá v podmínkách nové smlouvy prostřednictvím Kristova díla (9,14), když si člověk přivlastní dobrodiní smrti Ježíše skrze křesťanské posvěcení (10,22, sr. 1 Pt 3,21). Z hlediska duchovního růstu lze svědomí věřícího charakterizovat jako „dobré“ (Žd 13,18).

„Svědomí“ má tedy v NZ dvojitý význam.

1. Slouží jako prostředek mravního soudu, bolestného a absolutního, protože se jedná o Boží soud nad činy, které jedinec začal nebo dokončil.
2. Je svědkem a průvodcem ve všech aspektech posvěcení věřícího člověka.

BIBLIOGRAFIE. J. Dupont, *Gnosis*, 1949 a *Studia Hellenistica*, str. 119–153; O. Hallesby, *Conscience*, 1950; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, 1955; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 1956, str. 206–210; J. N. Sevenster, *Paul and Seneca*, 1961,

zejména str. 84–102; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1965, str. 287–296; M. E. Thrall, *NTS* 14, 1967–8, str. 118–125 (polemizuje s Piercem); C. Brown in *NIDNTT* 1, str. 348–353. s.s.s.

SVĚT Ř. slovo *kosmos* vyjadřuje původně „uspořádaný svět“. (Charles H. Kahn, *Užití termínu KOZMOZ v rané řecké filosofii*, v: *Kosmos a živly*, Oikumené, Praha 1992, str. 9–20, přel. V. Zdenková.) Vyskytuje se v NZ, nikoli však v LXX, a označuje celý stvořený svět, který SZ označuje výrazy „všechny věci“ a „nebe a země“ (Sk 17,24). „Svět“ v tomto smyslu byl učiněn Slovem (J 1,10) a právě o tomto „světě“ mluvil Ježíš, když říkal, že by člověku neprospělo, kdyby ho získal celý a přitom ztratil svou duši (Mt 16,26).

Poněvadž nejdůležitější součástí světa tvoří lidstvo, označuje *kosmos* nezřídka pouze lidské bytosti a vystupuje jako synonymum k *hē oikumenē gē* = obývaná země (NZ překládá i jako „svět“). Do tohoto „světa“ se člověk rodí a v něm žije až do své smrti (J 16,21). Dábel nabízel Kristu všechna království tohoto světa, jestliže se mu pokloní (Mt 4,8n). Právě tento svět, svět mužů a žen z masa a krve, Bůh miloval (J 3,16) a právě sem přišel Ježíš, když se narodil z lidské matky (J 11,27).

Bible však pracuje s axiomem, že tento svět lidských bytostí, vrchol Božího stvoření, svět, který Hospodin stvořil především proto, aby odrazil jeho slávu, se mu nyní vzpírá. Přestoupením jednoho člověka přišel na svět hřích (Ř 5,18), což mělo a má dalekosáhlé důsledky. Stal se *porušeným* světem v sevržení Zlého (I J 5,19). Proto v NZ a zejména v Janových spisech má *kosmos* velice často negativní význam. Není to svět, jak ho Bůh zamýšlel. „*Tento svět*“ se bouří proti Bohu tím, že se řídí svou vlastní moudrostí, žije podle svého vlastního rozumu (I K 1,21) a neuznává Zdroj veškerého pravého života a poučení (J 1,10). Dvěma převládajícími rysy „*tohoto světa*“ jsou *pýcha*, která pramení z toho, že člověk nepřijal své postavení stvořené bytostí a svou závislost na Stvořiteli, a proto jedná, jako by byl pánem a dárce života, a *žádostivost*, která působí, že touží *vlastnit* a zmocňuje se všeho, co láká jeho tělesné smysly (I J 2,16). A poněvadž člověk má sklony uctívat to, po čem dychtí, je taková žádostivost modlářstvím (Ko 3,5). Světskost tedy znamená postavit do centra svých zájmů a sympatií někoho nebo něco jiného než Boha. Radosti a činnosti, které samy o sobě nemusí být špatné, se takovými stávají v okamžiku, kdy se jim věnuje veškerá pozornost.

„*Tento svět*“ je prostoupen svým vlastním duchem. Pokud mu nemá zůstat nadřadla nad lidským rozumem a chápáním, musí jej vyhnat Duch svatý (I K 2,12). Člověk je v zajetí vymořnosti, které patří světu (Ko 2,20), dokud ho od nich Kristus nevyvobodí. Nedokáže je sám překonat, dokud se „nenarodí z Boha“ (I J 5,4). Zákonictví, askeze a rituály představují chabé a oslabující náhrázky tohoto světa namísto pravé bohoslužby (Ga 4,9n). Jediné pravé poznání Boha zjeveného v Kristu může lidem zabránit ve spoléhání se na sebe sama. Právě proto, že se Židé spoléhali na náhrázky, nepoznali Krista v době jeho vtělení (J 1,11) a neuznávali ani jeho následovníky (I J 3,1). Podobně budou falešným prorokům, kteří takové věci obhajují, nebo antikristům, stoupenčům učení antinomistů, vždy naslouchat ti, kdo patří tomuto světu

(I J 4,5).

Kristus, kterého Otec poslal, aby tento svět zachránil (I J 4,14), a jeho samotná přítomnost zde na zemi znamenala pro svět soud (J 9,39), lidi osvobodil od jeho zhoubných sil tím, že sám vstoupil do smrtelně nebezpečného zápasu s jeho „vládce“, neustálým strůjcem zla. Krize tohoto světa nastala, když Ježíš odešel, aby se utkal s ďáblem (J 14,30n). Tím, že dobrovolně podstoupil smrt, porazil toho, jenž lidi držel v zajetí smrti, ale nad Ježíšem neměl žádnou moc (J 12,31n; 14,30). Na kříži byl nad vládce tohoto světa vynesena rozsudek (J 16,11). Víra v Krista jako Božího Syna, který se obětoval, která jako jediná může očistit lidi od viny a moci hříchu (očistění symbolizoval proud vody a krve z probodeného boku, J 19,34), věřícím umožňuje přemoci svět (I J 5,4–6) a unést trápení, které tento svět nutně způsobí (J 16,33). Křesťanova láska k Bohu, Otci jeho Vykupitele Ježíše Krista, který se stal smírnou obětí za hříchy celého světa (I J 2,2), jej chrání silou nového vztahu. Jejím vlivem se křesťanovi přiči mít nadále zalíbení v „tomto světě“, který nečerpá z pravého zdroje života, a proto je pomíjivý a sám v sobě obsahuje semena vlastní zkázy (I J 2,15–17). Člověk, který začal milovat Boha, Krista a své bratry, se musí zříci lásky ke světu, protože ta je vždy zamořena duchem tohoto světa: přátelství se světem nutně znamená nepřítelství s Bohem (Jk 4,4).

Ježíš se ve své poslední modlitbě nepřimlouval za svět, ale za ty, které mu jeho Otec za světa dal. Díky tomuto „obdarování“ přestali mít ti, které Kristus označoval jako „své vlastní“, znaky tohoto světa a Ježíš prosil, aby je Otec uchránil od jeho zlých vlivů (J 17,9), protože věděl, že po jeho odchodu budou muset nést ze strany světa břemeno nenávisť, jež byla do té doby téměř beze zbytku namířena proti němu. Vzkříšený a na pravici Otce sedící Kristus se i nyní přimlouvá za ty, kdo přistupují k Bohu skrze něho (Žd 7,25), a nadále se ukazují nikoli světu, ale svým vlastním, kteří jsou ve světě (J 14,22).

Je však zcela jisté, že Kristovi učedníci se nemohou a ani nesmějí pokoušet uchýlit se z tohoto světa někam do ústraní. Pán je poslal do tohoto světa, a to do celého světa (Mk 16,15), kde mají být jeho světlém (Mt 5,14). „Pole“, na němž má církev hlásat evangelium o Ježíši, nepředstavuje nic menšího než sám svět (Mt 13,38). Svět ani nyní nepřestává být Božím světem, i když ho teď má v moci satan. Nakonec bude „pravá krása země obnovena“, všechno zlé pomine, Boží děti se ukáží v slávě a veškeré tvorstvo bude „vyvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích“ (Ř 8,21). Bůh pak bude „všecko ve všem“ (I K 15,28) či „zecla viditelně přítomen ve světě“ (J. Héring in *Vocabulary of the Bible*, 1958). Pisatel Zj předvídá den, kdy mocné hlasy v nebi vyhlásí: „Vlády nad světem se ujal náš Pán a jeho Mesiáš; a bude kralovat na věky věků“ (Zj 11,15).

R.V.G.T.

SVĚTLO Tohoto slova se užívá v souvislosti s radostí, požehnáním a *životem, v protikladu k žalu, protivenství a smrti (sr. Gn 1,3n; Jb 10,22; 18,5n). V nejstarších dobách znamenalo Boží přítomnost a přízeň (sr. Ž 27,1; Iz 9,2; 2 K 4,6), opak Božího soudu (Am 5,18). Z toho vzniká etický dualismus mezi světlém a temnotou, tj. dobrem a zlem, který je velmi výrazný v NZ (sr. L 16,8; J 3,19nn; 12,36; 2 K

6,14; Ko 1,12n; 1Te 5,5; 1 Pt 2,9). Někteří badatelé, např. C. H. Dodd, považovali v tomto ohledu za významné helénistické paralely, ale díky přítomnosti zmíněného úzu v judaismu (např. ve spisu *Válka synů světa a synů tmy* od Mrtvého moře) takovýto závěr není nezbytný a poskytuje jen doplňující komentář k NZ pojímům.

Světlo znázorňuje Boží *svatost. Např. v 1 Tm 6,16 se o Bohu říká, že „přebývá v nepřístupném světle“; sr. I J 1,5, kde se říká, že „Bůh je světlo“, a další oddíl v tomto listu, v nichž pisatel uvádí, jaké to má pro věřícího důsledky. Stejnou myšlenku vidíme v typicky hebr. výrazu „dětí světa“, který se 2x objevuje u Pavla (Ef 5,8; sr. 1 Te 5,5; J 12,36).

V Janově evangeliu se světlo ani tak netýká Boží svatosti, jako *zjevení* jeho lásky v Kristu a její průlom do životů zatemněných hříchem. Také Ježíš o sobě mluví jako o „světle světa“ (J 8,12; 9,5; sr. 12,46) a v Kázání na hoře aplikuje tento termín na své učedníky (Mt 5,14–16). Podobně může mluvit apoštol Pavel o „světle evangelia slávy Kristovy“ a o samém Bohu, který „osvítí vaše srdce“ (2 K 4,4–6).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *ISBE*; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, str. 201–212; D. Flusser, „The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity“, *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. C. Rabin a Y. Yadin, 1958, str. 215–266; H. Conzelmann, *TDNT* 9, str. 310–358; H.-C. Hahn *et al.*, *NIDNTT* 2, str. 484–496. E.E.E.

SVĚVOLNÝ Ve SZ se v tomto smyslu nejběžněji vyskytují hebr. *rašā'* = svěvolný, bezbožný a *ra'* = zlý; v NZ je obvyklým výrazem ř. *ponēros* = špatný, zhoubný, antonymum k *chrēstos*, i když se zde užívá také *athesmos*, *anomos* a *kakos*. Ačkoli se tento pojem často uplatňuje v obecném smyslu jako „nesprávný“ (Ž 18,22), konkrétněji poukazuje na zlo, nikoli však v jeho morálním smyslu či ve významu právním, nýbrž v jeho činné podobě, tj. jako „původce škody“ (Nu 16,26). Jako takový označuje převrácenost myšlení (Př 15,26; Ř 1,29), kvůli níž se přirozený člověk poddává zlým pohnutkám (Ž 10,1–11). Svěvolnost sídlí v srdci (Jr 17,9; Mk 7,21–23) a podněcuje jej satan (Mt 13,19; I J 3,12). Ve svých projevech neustále narůstá (Gn 6,5) a je nakažlivá (I S 24,13). Svěvolný člověk je naprosto zkažený a vyhledává zavrženíhodné potěšení z ubližování druhým (Př 21,10). Ježíš často charakterizoval *hřích svých současníků jako svěvolnost (Mt 16,4), zatímco Petr vyhláší, že bezbožní ukřizovali Spasitele (Sk 2,23).

Žalmy často stavějí do protikladu spravedlivé a svěvolníky, přičemž si kladou otázky nad prosperitou svěvolníků a nabízejí řešení, která poskytují částečnou odpověď (Ž 37,35n; 9,15, *et passim*). Nicméně tato otázka, která je součástí obecného problému zla, je ve světle SZ zjevně neřešitelná. Celé Písmo důsledně trvá na jistém potrestání všech svěvolníků (Ž 9,18; Jr 16,4; Mt 13,49). Za povšimnutí jistě stojí, že termín *ponēros* nikdy neoznačuje věřící; v 1 K 5,13 se hovoří o formálním členovi křesťanského společenství. Nevěřící jsou od Boha odděleni právě svěvolnými skutky (Ko 1,21), ale ti, kdo rostou ve víře, již zvítězili nad „Zlým“ (I J 2,13), protože je před jeho útoky bezpečně chrání štít víry (Ef 6,16). A.F.

SVÍCEN viz LAMPA

SVÍTILNA, LOUČ Tímto slovem se obvykle překládá hebr. *lappid* ve SZ a ř. *lampas* v NZ. *Lappid* označuje tradiční louč z dlouhé tyče, která je na jednom konci obalena hadry, namočenými v oleji. Ex 20,18 interpretuje toto slovo jako „blýskání“. *Lampas* se v J 18,3 překládá „pochodeň“ (lucerna), ve Zj 4,5 „světlo“ a ve Zj 8,10 „pochodeň“. Ve Sk 20,8, kde jde o domácí prostředí, se hovoří o lampě. Dále se toto slovo vyskytuje v podobnosti o moudrých a pošetilých družičkách v Mt 25,1–8. Většina překladů zde používá slovo lampa, přestože by asi bylo vhodnější „louč“, neboť právě ty se používaly při svatebních průvodech. R.E.N.

SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE Obecně rozšířené označení, které dostala sbírka rukopisných materiálů, objevených r. 1947 a v letech následujících na několika místech Z od Mrtvého moře. Tvoří přibližně tři skupiny, které spolu vnitřně nesouvisí.

I. Kumránské texty

Představují nejvýznamnější svitky od Mrtvého moře, jež byly objeveny v 11 jeskyních ve Vádi Kumrán a jeho okolí, SZ od Mrtvého moře. Tyto rukopisy představují pozůstatek knihovny židovské komunity, která měla své středisko v blízkém komplexu staveb, nyní známém jako Chirbet Kumrán. Společenství zřejmě na tomto místě sídlilo po dvě století, až do roku 70 (s třicetiletou přestávkou asi mezi r. 34–4 př. Kr.).

Společenství, s největší pravděpodobností odvozené *essecjů, se formovalo ze zbožných Židů (*h'sidim*), kteří v době pronásledování za Antiocha Epifana (175–164 př. Kr.) zachovávali věrnost smlouvě. Nemohli přijmout jako Boží vůli uspořádání, k němuž později došlo, kdy úřad velekněze i hlavní civilní i vojenská moc připadla hasmonejské dynastii. Pod vedením neznámé osobnosti, tzv. „Učitele spravedlnosti“, se stáhli do Judské pouště, kde se ustavili jako spravedlivý pozůstatek Izraele, „lid, připravený pro Hospodina“. Očekávali brzký příchod nového věku, který měl ukončit současnou „hříšnou epochu“. Pilným studiem a uplatňováním Zákona se snažili pro sebe získat Boží přízeň a odčinit hřích svých pobloudivých soukmenovců. Očekávali i to, že v konečné fázi budou vykonavatelé Božího soudu nad hříšnými.

Věřili, že konec nastane, až se objeví tři postavy předpovězené ve SZ proroctví – prorok typu Mojžíše z Dt 18,15nn, davidovský Mesiáš a velekněz z Aro-nova pokolení. Tento kněz bude v novém věku hlavou státu a dokonce předčí davidovského Mesiáše. Davidovský Mesiáš bude knížetem-bojovníkem a přivede zástupy izraelských věrných k vítězství nad „syny tmy“ (stojícími v čele pohanských vojsk Kitejců, pravděpodobně Římanů). Prorok bude na konci věků sdělovat Boží vůli lidu, stejně jako to činil Mojžíš na počátku jejich historie.

Členové kumránské komunity odmítli uznat jeruzalémské velekněze ustavené během „hříšné doby“, neboť nepatřili k legitimní sádokovské linii (sesazené za Antiocha Epifana) a navíc nespĺňovali morální požadavky kladené na tento posvátný úřad. Jeden z nich, hasmonejský kněz-král, snad ztotožnitelný s Jónatanem, bratrem a nástupcem Judy Makabejského, je označen za „hříšného kněze“ *par excellence*, a to kvůli agresivnímu nepřítelství vůči Učiteli spravedlnosti

a jeho následovníkům. Společenský a svých hodnotech zachoval rámec sádokovských kněží a lévíců a bylo připraveno obnovit plnohodnotnou obětní bohoslužbu v očištěném chrámu v novém Jeruzalémě (který neměl být nebeským městem, ale obnoveným starým Jeruzalémem). Do doby obnovení však komunita tvořila živý chrám, kde obyčejní členové představovali svaté místo, rada velevsatyni a chvála rtů a poslušný život byly přijatelnými oběťmi.

Knihovna komunity, ve které vědci identifikovali na 500 dokumentů (velká většina v žalostně fragmentárním stavu), se skládala z biblických a nebiblických spisů. Asi na 100 svitcích se dochovaly knihy SZ v hebr.; jsou mezi nimi zastoupeny všechny (některé i několikrát), s výjimkou knihy Ester. Těžko říci, zda to je závažný či náhodný jev. Tyto biblické rukopisy se datují do několika posledních desetiletí př. Kr. a na počátek 1. stol. po Kr. Představují minimálně tři odlišné textové typy hebrejského Písma – protomasoretský typ (pravděpodobně babylónské provenience), z něhož pochází přijatý hebrejský text, dále text, který je v pozadí LXX (zřejmě eg. původu), a text (patrně palestinského původu), jenž úzce souvisí se samařským Pentateuchem. Některé představují smíšený textový typ, např. z jeskyně č. 4 pochází rukopis knihy Numeri (4Q Nu^b) s přechodným typem textu (něco mezi samařským Pentateuchem a LXX) a jeden exemplář knihy Samuelovy (4Q S^b), jejíž text odborníci považují za nadřazený MT i LXX. Zvláštní zájem vzbudil jiný rukopis knihy Samuelovy z téže jeskyně, neboť předkládá text blízký nejen tomu, z něhož vycházela LXX, ale je dokonce bližší textu, který užíval Letopisec, než MT. Objev těchto biblických rukopisů zkrátil mezeru, oddělující dobu jejich vzniku od zhotovení nejstarších dochovaných kopií nejméně o 1 000 let, a nesmíme přispět k poznání historie SZ textů. (*TEXTY A PŘEKLADY I, 3)

V kumránských jeskyních se také našlo několik fragmentů LXX a jakási liturgická literatura – za povšimnutí stojí aramejský Targum knihy Jób z jeskyně č. 11. Vědci identifikovali i několik apokryfických spisů, včetně Tóbit (v aram. a hebr.), Siračovce (v hebr.), Jeremjášovy epištoly (ř.), 1 Henocha (aram.) a Knihy Jubilejí (hebr.).

Nebiblické svitky spolu s důkazy, získanými díky vykopávkám v Chirbet Kumránu a v vedlejších stavbách poblíž 'Ajn Fešcha, 3 km na J, poskytují vítané informace o různých stránkách víry a o praxi společenství. Nesmíme ovšem zapomenout, že ne každý spis v knihovně komunity odráží její myšlení a jednání. Většina kumránské literatury však představuje ucelený obraz, na který se z hlediska pojetí života v Kumránu lze spolehnout.

V kumránském společenství vládla přísná sebekázeň. Zájemce o vstup do komunity musel vyhovět přísným podmínkám a projít zkušebním novičátem. Výklad Zákona byl náročný, důslednější než interpretace nejpřísnějších farizejských škol. Možná právě o farizejích se v kumránské literatuře mluví jako o „hledáčích uhlažených věcí“ (sr. Iz 30,10). Muži pravidelně prováděli rituální očistu, účastnili se společného stolování, k němuž byl přístup přísně střežen, a řídili se podobným kalendářem, o jakém se píše v *Knize Jubilejí*. Naději Izraele vykládali apokalyptickým způsobem a věřili, že oni sami mají při její realizaci sehrát významnou úlohu. Prorocká Písma interpretovali tak, že se týkají osob a událostí jejich vlastní doby a dnů bezprostředně následujících. Tento vý-

klad je nejlépe vyjádřen v biblických komentářích (*p^esārīm*), z nichž některé pocházejí z kumránských jeskyní. Podle kumránských exegetů proroci díky viděním věděli, co bude Hospodin v posledním čase dělat, netušili však, kdy nastane. Toto dodatečné zjevení dal Bůh Učíteli spravedlnosti, který je sdělil svým učedníkům. Měli tedy zvláštní vzhled do smyslu prorockých výroků, jenž byl ostatním Židům odepřen, a uvědomovali si, jakou jim Hospodin projevil přízeň, když je zaslavil do tajemství svého záměru a času i způsobu jeho naplnění.

Očekávání příslušníků kumránského společenství se však nenaplnilo podle jejich představ. Patrně své středisko opustili během války v letech 66–73 po Kr. Snad právě v této době byly jejich knihy uloženy do bezpečí okolních jeskyní. Co se stalo s těmi, kteří přežili, zůstává tajemstvím, zdá se však pravděpodobně, že alespoň někteří z nich se připojili k členům jeruzalémského sboru, kteří přežili před pronásledováním.

Kumránská komunita a raná církev měly mnoho společného: eschatologické očekávání, vědomí toho, že představují pozůstatek, biblickou exegezi a náboženskou praxi. Zjišťujeme však i závažné rozdíly. Jejich rituální omývání a společné jídlo neměly svátostný význam křesťanského křtu a eucharistie. První křesťané se stejně jako Ježíš pohybovali mezi ostatními lidmi a žili běžným životem – netvořili asketické komunity v poušti. NZ představuje Ježíše jako proroka, kněze a krále z domu Davidova v jedné osobě – nerozděluje tyto úřady na tři různé postavy, jak to dělala kumránská eschatologie. Ve skutečnosti jedině Ježíš dává křesťanství jeho jedinečnost. Učitele spravedlnosti sice jeho stoupenci považovali za velkého vůdce, ale rozhodně ne za Mesiáše nebo Spasitele. Pro první křesťany byl Ježíš vším, co představoval Učitel spravedlnosti pro kumránskou komunitu, a navíc Mesiášem, Spasitelem, Hospodinovým Služebníkem a Synem člověka. Když Učitel spravedlnosti zemřel (nebo, jak říkali v Kumránu, „byl vzat“ – což naznačuje přirozenou smrt), jeho následovníci mohli očekávat, že vstane z mrtvých před všeobecným vzkříšením na konci věků (i když to nebylo jisté). Žádný z nich však nikdy netvrdil, že by vstal.

Měděný svitek z jeskyně č. 3 zřejmě neměl s kumránským společenstvím nic společného. Zdá se pravděpodobnější, že patřil skupině zelotů, která měla v Kumránu základnu během války v letech 66–73 po Kr. Obsahuje patrně (zašifrovaný) inventář chrámového pokladu, rozděleného do 61 tajných úkrytů v Jeruzalémě a v oblasti směrem na V a na J.

II. Texty z Bar Kochbova povstání

Kolem r. 1952 bylo objeveno v jeskyních ve Vádi Murabba'at, asi 18 km J od Kumránu, velké množství rukopisného materiálu. Většina pochází z doby, kdy tyto jeskyně sloužily jako předsunuté hlídky vojska Bar Kochby, vůdce druhé židovské vzpoury proti Římu (r. 132–5 po Kr.). Mezi dokumenty vědci objevili dopisy adresované Bar Kochbovi a dva, které napsal on sám. Vyplývá z nich, že jeho správné jméno po otci je Ben-Kosiba; sám sebe nazývá „Šimon Ben-Kosiba, kníže izraelský“. (Titul Bar-Kochba, „syn hvězdy“, vznikl z toho, že ho rabbi Akiba oslavoval jako „hvězdu“ z Nu 24,17, tedy jako davidovského Mesiáše). V jeskyních byla objevena řada soudobých biblických rukopisů – všechny texty jsou „protomasoretského“ typu.

Během průzkumu jeskyní v Murabba'atu badatelé

objevili další rukopisy z Bar Kochbovy doby v Nahal Heveru, J od Én-gedí. Mezi nimi byly fragmenty hebr. Písma a fragmentární kopie ř. verze „malých“ proroků. Jde o text podobný tomu, který používal Justín Martyr (kolem r. 150 po Kr.). D. Barthélemy tuo verzi zksumo ztotožnil s Origenovým spísem *Quinta*.

K podobným objevům pak došlo ve třech dalších vádích v téže oblasti. I tam se našly jeskyně, jež užívaly Bar Kochbovy oddíly jako své velitelství. Mezi nalezenými dokumenty byly dva fragmenty svitků s textem Ex 13,1–16 a malý zlomek, obsahující části sedmi řádek ze Ž 15.

III. Chirbet Mir'd

V troskách Chirbet Mir'du (někdejší křesťanský klášter), S od Kidirského úvalu, našli kolem r. 1950 příslušníci beduinského kmene Ta'amirů velmi zajímavé rukopisy (tentýž kmen učinil první objevy v Kumránu). Byly mnohem mladšího data než nálezy z Kumránu a Murabba'atu. Obsahovaly papyrové fragmenty soukromých dopisů v arabštině ze 7. a 8. století, syrský dopis na papýru, psaný křesťanským mnichem, fragment Euripidovy *Andromaché* a řadu biblických textů v ř. a palestinské syrštině. Mezi ř. biblickými texty byly zlomky uncianích kodexů Knihy moudrosti, Marka, Jana a Skutků, které se datují mezi 5. a 8. století, texty v palestinské syrštině (z nichž mnohé byly palimpsesty) zahrnovaly fragmenty Jozua, Lukáše, Jana, Skutků a Listu Koloským.

BIBLIOGRAFIE. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1955 a *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*², 1961; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, 1959; F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*³, 1966; *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts*, 1957 a *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, 1960; A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, 1961; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*², 1975; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch*, 1964; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, 1966; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973; J. A. Sanders, „The Dead Sea Scrolls – A Quarter Century of Study“, *BA* 36, 1973, str. 110nn; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, 1977; D. Barthélemy a J. T. Milik (ed.), *Discoveries in the Judaean Desert*, 1955nn; J. Carmignac (ed.), *Revue de Qumran*, 1958nn. F.F.B.

SVOBODA Biblické pojetí svobody se formuje na pozadí skutečnosti věznění či otroctví. Vládcí vězňi ty, které považují za zločince (Gn 39,20). Poražený národ může být ztrocen tím, kdo nad ním zvítězil, válečný zajatec tím, kdo ho zajal, jednotlivec může být (jako např. Josef) prodán do otroctví. Mluví-li Bible o svobodě, vždy předpokládá předchozí zajetí či uvěznění. Svoboda představuje stav, kdy je člověk zbaven otroctví, aby mohl vést radostný a spokojený život, který předtím nebyl možný. Myšlenka svobody se v Písmu objevuje v běžném, sekulárním smyslu (např. Ž 105,20; Sk 26,32), nabyvá však také teologického významu. Ten pramení z pochopení Izraele, že svoboda od cizho jha, které se nyní těší, je Božím darem. V NZ se svoboda stává důležitým teologickým pojmem pro zvěst o spasení.

I. Svoboda Izraele

Hospodin vysvobodil Izraelce z eg. otroctví, aby mu od této chvíle mohli sloužit jako jeho lid smlouvy (Ex 19,3nn; 20,1nn; Lv 25,55; sr. Iz 43,1). Dovedl je do země „oplývající mlékem a medem“ (Ex 3,8; sr. Nu 14,7nn; Dt 8,7nn), pomohl jim se tam usadit a zaručil se, že zachová jejich politickou nezávislost a hospodářskou prosperitu, pokud se budou vyhýbat modloslužbě a zachovávat jeho zákony (Dt 28,1–14). To znamenalo, že svoboda Izraele nebude závislá na jeho vlastním úsilí, ať už v politické či vojenské oblasti, ale na kvalitě jeho poslušnosti Bohu. Svoboda Izraele byla nadpřirozeným požehnáním, milostivým darem Hospodina lidu smlouvy. Šlo o nezasloužený a bez Hospodina nedosažitelný stav, zachovávaný pouze jeho neustálou přízní. Neposlušnost, povode ke ztrátě nevěry či sociální nespravedlnosti, povede ke ztrátě svobody. Bůh svůj lid potrestá celonárodním neštěstím a ztrocením (Dt 28,25.47nn; sr. Sd 2,14nn; 3,7nn.12nn; 4,1nn; 6,1nn). Pošle na něj nepřátelskou velmoc a nakonec způsobí, že dojde k deportaci do země, v níž nelze očekávat žádný projev jeho přízně (Dt 28,64nn; Am 5; 2 Kr 17,6–23; sr. Ž 137,1–4).

Struktura teologické představy svobody je zde zcela zřejmá. Na jedné straně svoboda, jak ji koncipuje SZ, znamená vysvobození od sil, které by člověku mohly bránit v radostné službě Stvořiteli. Na druhé straně, pozitivně vyjádřeno, představuje radost ze života v obecenství s Bohem podle jeho smlouvy, tam, kde se on sám chce zjevit a požehnat. Svoboda je cestou z otroctví silám, jež stojí v opozici vůči Hospodinu, k naplnění Božího nároku na lidský život. Svoboda není něčím, čeho bychom mohli sami dosáhnout, jedná se o dar milosti, který by člověk bez Božího činu vůbec neměl. Svoboda představuje smluvní požehnání, jež bude podle Božího zaslíbení trvat tak dlouho, dokud bude lid zachovávat věrnost. Svoboda znamená nezávislost na Hospodinu. Člověk svou dokonalou svobodu nachází právě ve službě Bohu. Smí se těšit z vysvobození od svázanosti stvořeným jen skrze připoutání ke svému Stvořiteli. Hospodin vysvobozuje lidi od jejich vězňitvů a nepřátel tak, že z nich dělá své vlastní otroky. Osvobozuje je tím, že je přivádí k sobě (Ex 19,4).

Izajášovská prorocství o vysvobození ze zajetí a obnově Jeruzaléma dala myšlenku svobody nový obsah, neboť zdůraznila, že tyto události ohlásí novou, bezprecedentní zkušenost radostného a uspokojivého obecenství s milostivým Bohem Izraele (Iz 35,3–10; 43,14–44,5; 45,14–17; 49,8–50,3; 51,17–52,12; 54; 61,1nn atd.; sr. Ez 36,16–36; 37,15–28).

Protože všichni příslušníci osvobozeného národa byli Božími služebníky (Lv 25,42.55), nesmělo se s Izraelci, kteří se pod tlakem chudoby prodali do služby, zacházet jako s cizími otroky či pouhým majetkem v dědičném vlastnictví jejich pána (Lv 25,44nn). Každého 7. roku měli být propuštěni (pokud se dobrovolně nerozhodli zůstat ve službě natrvalo) na památku Božího vyvedení Izraele z eg. otroctví (Dt 15,12nn). Každého 50. roku se kromě toho vracely pozemky v cizím držení původnímu majiteli, je-muž dědičně patřily (Lv 25,10). Jeremjáš hrozil lidu, protože si neprávem ztrocili hebrejské služebníky, kterým předtím darovali svobodu (Jr 34,8–17).

II. Křesťanská svoboda

Myšlenka svobody se plně rozvinula v Evangelích

a Pavlových dopisech, kde hřích, satan, Zákon a smrt vystupují jako nepřátelé člověka, od nichž Bůh vysvobuje skrze Krista.

Kristova veřejná služba byla službou vysvobození. Zahájil ji tak, že sám sebe prohlásil za naplnění Iz 61,1: „... pomazal mne, abych ... vyhlásil zajatčím svobodu“ (L 4,16nn). Ježíš ignoroval touhu zelótů, aby se národ vymanol z římské nadvlády. Vyhlášoval, že přišel vysvobodit Izraelce z otroctví hříchu a služby satanovi (J 8,34–36,41–44). Řekl, že jeho úkolem je svrhnout „knížete tohoto světa“, „toho silného“, a propustit jeho vězně (J 12,31n; Mk 3,27; L 10,17n). Součástí tohoto procesu se stalo vymítání (Mk 3,22nn) a uzdravování (L 13,16), na což se Ježíš odvolával (L 11,20; sr. Mt 12,28) jako na jasný důkaz toho, že se přiblížilo Boží *království (tj. zaslíbený eschatologický stav, v němž lidé skutečně přijímají odpuštění a spasení a podřizují se Boží vůli).

Apoštol Pavel zdůrazňuje myšlenku, že Kristus vysvobuje věřící, zde a nyní, od destruktivních vlivů, v jejichž zajetí dosud byli: od hříchu, tyranského nadvládců, který se za služby jemu prokazané odměňuje smrtí (Ř 6,18–23), od Zákona jako cesty spasení, jenž probudil hřích a dal mu jeho moc (Ga 4,21nn; 5,1; Ř 6,14; 7,5–13; 8,2; 1 K 15,56), od démonské „moci temnosti“ (Ko 1,13), od polyteistických pověr (1 K 10,29; Ga 4,8) a od břemene židovské obřadnosti (Ga 2,4). K tomu všemu, tvrdí Pavel, přibude v pravý čas svoboda od zbývajících pout vnitřního hříchu (Ř 7,14.23) a od tělesné porušenosti a smrti (8,18–21).

Tato svoboda, ve všech svých aspektech, je darem Kristovým. On skrze smrt vyvedl svůj lid ze zajetí (1 K 6,20; 7,22n). Nynější svobodu od Zákona, hříchu a smrti uděluje věřícím Duch svatý, který je s Kristem spojuje pomocí víry (Ř 8,2; 2 K 3,17). Vysvobození s sebou nese i přijetí za syny a dcery (Ga 4,5) – ti, kdo byli vysvobozeni od své viny, se stávají syny Božími a přijímají Ducha Kristova jako Ducha přijetí, jenž je ujišťuje o tom, že skutečně jsou Božími syny a dědici (Ga 4,6n; Ř 8,15n).

Lidskou odpovědí na Boží dar svobody (*eleutheria*) a vlastně i prostředkem, kterým jej přijímá, je dobrovolné přijetí služby (*dūleia*) Bohu (Ř 6,17–22), Kristu (1 K 7,22), spravedlnosti (Ř 6,18) a všem lidem, a to díky evangelium (1 K 9,19–23) a Spasiteli (2 K 4,5). Křesťanská svoboda neznamená nezodpovědnost či nezávanost. Křesťan už není (Ř 6,14) pro své spasení „pod Zákonem“, ale ani „bez Zákona před Bohem“ (1 K 9,21). Boží zákon, jak ho vyložil a na sobě zjevil sám Ježíš, zůstává měřítkem, vyjadřujícím Kristovu vůli pro jeho vlastní osvobozené otroky (1 K 7,22). Křesťané jsou tedy „pod zákonem Kristovým“ (1 K 9,21). „Zákonem Kristův“ (Ga 6,2) – podle Jakuba „zákonem svobody“ (Jk 1,25; 2,12) – je zákonem lásky (Ga 5,13n; sr. Mk 12,28nn; J 13,34), založeném na principu dobrovolné a štedré sebeobětí pro dobro lidí (1 K 9,1–23; 10,23–33) a pro Boží slávu (1 K 10,31). Tento život lásky je vděčnou odezvou, kterou osvobozující evangelium působí i vyžaduje. Křesťanská svoboda je tedy svobodou k lásce a službě Bohu i lidem. Pokud by měla pouze omlouvat nelaskavou nezávanost nebo nezodpovědnou bezohlednost (1 K 8,9–12), znamenalo by to její zneužití (Ga 5,13; sr. 1 Pt 2,16; 2 Pt 2,19).

Pavel napsal List *Galatským, aby čelil hrozbě, kterou pro křesťanskou svobodu představovala judaistická teologie. Vycházel z toho, že ke spasení stačí Ježíšovo dílo bez litery Zákona. Judaisté naopak tvr-

dili, že pohané, kteří uvěřili v Krista, ke svému spasení potřebují ještě obřizky. Apoštol namítal, že pokud by tomu tak bylo, museli by ze stejného důvodu kvůli svému spasení dodržovat celý mojžišovský Zákon. To by ovšem znamenalo, že usilují o spravedlnost ze Zákona, což by s sebou neslo odpadnutí od milosti a od Krista (Ga 5,2–4). Pavel trval na tom, že křesťan, žid či pohan, nepotřebuje konat skutky Zákona kvůli tomu, aby ho Bůh přijal, neboť díky víře v Krista k tomu již došlo (Ga 3,28n), jak to dotyčným potvrzuje dar Ducha, který obdržel (Ga 3,2n.14; 4,6; 5,18). Není důvodu, proč by obrácený pohan měl na sebe brát břemeno mojžišovských obřadů (obřizky, ustanovení o svátcích [Ga 4,10] atd.), které ostatně patřily do předkřesťanské éry. Kristovo vykupující dílo ho plně osvobodilo od toho, aby se snažil získat spasení skrze Zákon (Ga 3,13; 4,5; 5,1). Jeho úkolem nyní je, aby 1. chránil Bohem darovanou svobodu před každým, kdo by mu říkal, že pouhá víra v Krista k jeho spasení nestačí (Ga 5,1), a 2. pod vedením Ducha využil své svobody k zodpovědnému naplnění zákona lásky (Ga 5,13nn).

Pavel to zdůrazňuje i jinde. Křesťan nemusí usilovat o své spasení a není již vázán ani židovskými obřady, ani pohanskými pověrami a tabu. Existuje zde široká paleta neutrálních věcí, v nichž „všechno je mi dovoleno“ (1 K 6,12; 10,23). V této oblasti musí znovuzrozený člověk užívat své svobody zodpovědně, se zřetelem na to, co je užitečné a co buduje, a s ohledem na svědomí slabšího bratra (sr. 1 K 8–10; Ř 14,1–15,7).

III. „Svobodná vůle“

Otázka, zda má padlý člověk „svobodnou vůli“, o níž se diskutuje po celou dobu existence církve, se biblického pojetí svobody týká jen nepřímě. Musíme nejprve vymezit hranice pojmu:

1. Pokud se slovní spojení „svobodná vůle“ chápe morálně a psychologicky, tj. jako moc k nevynucené, spontánní, dobrovolné, a proto odpovědné volbě, pak Bible všude předpokládá, že ji mají všichni lidé, znovuzrození i duchovně mrtví.

2. Pokud se na „svobodnou vůli“ díváme z metafyzického hlediska, tj. tak, že budoucí činy člověka nejsou předem determinovány, a proto je v zásadě nelze předvídat, pak se zdá, že Písmo nepotvrzuje, ale ani nepopírá neurčitelnost budoucího jednání ve vztahu k morální či fyzické povaze toho, kdo jedná. Domníváme se však, že tvrdí, že žádná budoucí událost není Bohu neznámá, protože on ví všechno předem a v jistém smyslu i všechno předem určuje. (*PROZŘETELNOST, *PŘEDURČENÍ)

3. Uvažujeme-li o „svobodné vůli“ teologicky, tedy jako o přirozené schopnosti znovuzrozeného člověka konat dobré činy i bez Božího působení nebo odpovědět na pozvání evangelia, potom oddílů Ř 8,5–8; Ef 2,1–10; J 6,44 zcela jasně naznačují, že žádný člověk nemá svobodu poslouchat a věřit, pokud nedostal od Pána milost a nebyl vysvobozen z nadvlády hříchu. Všechno jeho volní rozhodování je tak či onak službou *hříchu, dokud milost moc hříchu nezlomí a nepohne ho k poslušnosti evangelium. (Sr. Ř 6,17–22; *ZNOVUZROZENÍ.)

BIBLIOGRAFIE. Arndt; MM; H. Schlier, *TNDT* 2, str. 487–502; J. Blunck, *NIDNT* 1, str. 715–720; LAE, str. 326nn; Calvin, *Institutio*, 3. 19. J.I.P.

SYCHAR Samařské město, odkud pocházela žena, která se na cestě pro vodu z Jákobovy studny setkala s Ježíšem. V rozhovoru jí vysvětlil podstatu duchovní bohoslužby (J 4). Sychar se běžně ztotožňuje s vesnicí Askar, ležící 1 km S od Jákobovy studny, na V úbočí hory Ěbal. A.R.M.

SYMBOL V Bibli se toto slovo nevyskytuje, ale užívá se ho běžně ve všech náboženstvích. Ř. výraz *symbolon* se uplatňuje několikaerým způsobem (např. jako znak, zástava či záruka) a jeho důležitost vyplývá z toho, že šlo o zástupný předmět, který zaručoval skutečnost toho, co symbolizoval. *Slovník spisovného jazyka českého* definuje symbol jako „konkrétní předmět sloužící k označení nějakého abstraktního pojmu“. Toto jasné rozlišení mezi předmětem a symbolem je nezbytné v analytické filozofii, ale v primitivním myšlení chybí. Malinowski zdůrazňoval, že symbolika není založena na vztahu mezi daným předmětem a znakem, ale na vlivu, který má znak nebo činnost na vnímající organismus (*A Scientific Theory of Culture*, 1944). Na to je třeba pamatovat zvláště při zkoumání symboliky v Bibli.

I. Ve Starém zákoně

1. Osobní symboly

V raném izraelském myšlení byla základní jednotkou čeleď nebo rodina, nikoli jednotlivec. Život (*nepeš*) jednotlivců tvořil život skupiny; život skupiny se rozšiřoval prostřednictvím všech jednotlivců. Tomuto psychologickému pojetí říkáme korporativní osobnost (Wheeler Robinson) nebo skupinové vědomí (Radcliffe Brown). Pomáhá nám vysvětlit, jak může jeden člověk symbolizovat skupinu lidí (2 S 18,3) nebo Boží přítomnost (Ex 7,1).

V Písmu se na více než 70 místech setkáváme s výrazem *š ha' 'lōhīm* = Boží muž. 27x se vztahuje k Eliášovi a ve zbývajících případech k ostatním prorokům (Eliášovi, Samuelovi, Mojžišovi, Davidovi). Eliášovi se prisuzovaly různé aspekty Boží moci, např. možnost navracet život (2 Kr 4,35) a číst myšlenky (2 Kr 5,26). Stojí na místě Hospodinově, koná jeho skutky a je symbolem jeho přítomnosti. Podobně Mojžiš představoval Boha pro Arona (Ex 4,15) a pro faraona (Ex 7,1), a to slovem i činem (Ex 14,16; 17,9). Všichni proroci předávali Boží slovo a když je Izraelci poslouchali, slyšeli samotného Hospodina; v důsledku toho byla prorokova osoba imunní vůči zlu. Existuje jen málo důkazů o tom, že by izraelská monarchie byla považována za božskou, ale Šalomoun se možná cítil být Božím představitelem.

2. Fyzické symboly

Boží přítomnost symbolizovaly zástupně nebo na základě dohody i různé předměty. Duha představovala ujištění, že Boží hněv pominul a že Hospodin bude pamatovat na svoji smlouvu (Gn 9,13). Mojžiš vytvořil bronzového hada, který ztělesňoval Boží moudrost a uzdravující moc (Nu 21,9). Zlatí býčci měli symbolizovat velkou Boží moc (Ex 32 a 1 Kr 12). Častěji byly dané předměty vyrobeny tak, že neznázorňovaly nějakou konkrétní Boží vlastnost, významným příkladem je oltář. Hebr. výraz *mizbeah* (z kořene *zbh* = porážka) poukazuje na místo, kde se zvíře připravovalo k obětování. Je však třeba poznamenat, že podle

nejstarších záznamů praotcové budovali oltáře poté, co se jim zjevil Hospodin, a tak místo navěky označili a vyhlásili jako Boží. V izraelské bohoslužbě oltář symbolizoval místo setkávání Boha s člověkem, zatímco schrána smlouvy se stala symbolem Hospodinovy přítomnosti, protože obsahovala desky Desatera, a kde se nacházelo Boží slovo, tam byl i sám Hospodin.

Když byl postaven chrám, symbolizoval univerzální Boží moc. Chrám sám znázorňoval zemi, mosazná nádoba k omývání moře a zlatý svícen Slunce. Kněz se musel při vstupu do stanu setkávání náležitě obléci a součástí jeho roucha byly zřetelné symbolické. Bylo ušito z plátna (Ex 28,39), jemuž se připisovaly ochranné vlastnosti (Lv 6,8–12). To mohlo mít dva důvody. Jelikož se obětovala zvířata, poskytoval len jako rostlina imunitu, kterou by vlněná nebo kožená roucha dát nemohla. Pravděpodobnější však je, že len byl (podobně jako v mnoha lidových vyprávěních) symbolem nesmrtnosti nebo nezvířitelnosti. Židovští badatelé předpokládají symbolický význam barev rouch a jejich jednotlivých částí. Efd a náprsník představovaly 12 kmenů a soud. Když si je kněz oblékl, získával moc vynést soud v Hospodinově jménu. Lem jeho řízy zdobila granátová jablka a zvonečky – symboly plodnosti a ochrana před zlými duchy. Na hlavě nosil mitru s vyrytým nápisem „Svatý Hospodin“ (Ex 28,36), takže se sám stával jakýmsi prodloužením Boží přítomnosti – Božím symbolem.

3. Symbolické činy

Symboly se mohly stát i činnosti, které sloužily jako ilustrace a jejichž cíl ležel mimo rámeček jejich bezprostředního kontextu. Znázorňovaly nebo navozovaly nové situace. Musíme je odlišovat od kouzel, která měla přinutit Boha k určitému jednání. Když se izraelský otrok zřekl nabízené svobody a dobrovolně se rozhodl zůstat natrvalo otrokem, jeho majitel mu připíchl ucho k veřejím a naznačil tak, že od dané chvíle se dotýčný stává součástí domácnosti (Ex 21,6). K dalším symbolickým činům, které se zpravidla odehrávaly v rodinách, patřilo předání střevice na znamení postoupení všech osobních dědičských práv (Rt 4,7) a ostříhání si vlasů, což symbolizovalo obětování života truchličího mrtvému příbuznému (Iz 22,12).

K významným náboženským symbolickým aktům patřila *obřizka. Původně souvisela s manželstvím a měla odvrátit zlé úmysly duchů v den svatby, ale v Izraeli se posunula do dětství a pak do kojenického období a představuje zasvěcení rozmnožovacích sil Božím vedení a vřelosti dítěte do společnosti.

Obřad vkládání hříchu národa na hlavu kozla v den smíření se podobal rituálu, který velmi dobře znali v mnoha zemích. Je jasným případem principu zástupné solidarity, zde mezi knězem, lidem a obětím zvířetem (C. Lattey, *VT* 1, 1951, str. 272).

Jiným příkladem přenosu symbolickým činem je hnědá jalovice (Nu 19), na niž se přenašela nečistota, a pomazání, jímž se předávala duchovní moc (např. 1 S 16,13).

Zvláštní pozornost je třeba věnovat symbolickému jednání proroků. Tito muži nejen vyhlášovali své poselství, ale také prováděli určité úkony, jimiž demonstrovali, co Hospodin udělá, a tím také pomáhali dosáhnout žádaného výsledku. Tyto činy nevykonávali proto, aby ovlivňovali Boží vůli, ale aby připravili cestu tomu, co vyhlásil. Izajáš např. chodil nahý, aby ukázal, že Hospodin v Izraelce dopustí chudobu a vyhnanství (Iz 20,2). Jeremjáš zakopal nový opasek

do vlhké půdy a později ho vykopal celý zpuchřelý, aby Izraeli naznačil, že i když byl kdysi Bohu tak blízko, nyní jej Hospodin odmítá a bude ho ničít (Jr 13). Ezechiel nakreslil na cihlu město a postavil kolem ní modely obléhacích strojů, čímž znázorňoval zkázu Jeruzaléma, o níž Bůh již rozhodl (Ez 4,1–3). Další příklady najdeme v I S 15,27; Jr 19,11; 28,11.

II. V Novém zákoně

Zde se ocitáme v dosti odlišné situaci. V NZ nevystupují žádné symbolické osoby. Ježíš Kristus nebyl symbolem Boha, protože sám byl Bohem, jak to vyhlásil slovy: „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30). Ani apoštoly nelze označit za symboly, protože byli spíše služebníky, kteří se podřizovali určité kázní, než představiteli.

Ježíš však konal symbolické činy a obmyslil jimi církev. Jeho zázraky uzdravení nepředstavovaly jen skutky soucitu, ale také symboly či znamení poukazující na to, že se přiblížilo Boží království. Podobně když bral chléb a víno a dával je učedníkům se slovy: „Toto konejte na mou památku“, nenabádal je pouze k dobrému obecenství, ale také jim nabídl obřad, který se mohl stát symbolem jeho věčné přítomnosti v církvi. Církev tak přijala symboliku svátosti. V chlebu a vínu věřící vírou přijímá skutečné tělo a krev Páně. Při křtu voda symbolicky smývá hřích a křtěný se stává součástí Kristova těla. Těmito skutky církev symbolizuje svou víru. *Svátosti nelze chápat pouze jako ilustrace, vždyť jimi podle Božího zámeru proudí milost.

Kromě symbolů svátostí církev užívá i symbolu kříže. Kříž je skutečný symbol, neboť názorně zobrazuje historickou skutečnost, viditelně shmuje určité základní prvky křesťanské víry a zároveň představuje prostředek Boží milosti pro věřícího. V dějinách křesťanského umění vykrystalizovaly obrazové symboly 12 apoštolů, např. klíč charakterizující Petra nebo symboly čtyř evangelistů. V určité době se stala oblíbeným symbolem křesťanské víry ryba, protože písmena ř. *ichthys* = ryba představují iniciály slov „Ježíš Kristus, syn Boží, Spasitel“. Křesťanská církev užívá i symbolů nikdy nezakazovala, protože nemají svůj kořen v povaze a zkušenostech člověka, ale také je nepodporovala, aby křesťan nezdravňováním symbolu neztratil samotného Pána Ježíše Krista.

BIBLIOGRAFIE. F. W. Dillistone, *Christianity and Symbolism*, 1955; G. Cope, *Symbolism in the Bible and the Church*, 1958; F. Herrmann, *Symbolik der Religionen* (sv. 3, 6, 7), 1960. A.A.J.

SYNAGOGA Ve SZ se hebr. výraz *mô'ēd* vyskytuje pouze v Ž 74,8 (EP místo Božích shromáždění). Ř. termín *synagōgē* v LXX často označuje shromáždění Izraele a v NZ se objevuje 56x. Jeho základní význam je místo setkávání, a proto se jím začalo označovat místo židovských bohoslužeb. Hebr. ekvivalent ř. substantiva je *k'nēset*, shromáždění libovolných osob či věcí za jakýmkoli účelem. V Písmu označuje shromáždění obyvatel dané lokality k bohoslužbě nebo nějaké běžné činnosti (L 12,11; 21,12). Později se tímto pojmem začala nazývat budova, kde k těmto setkáním docházelo.

I. Význam

Význam synagogy pro judaismus snad ani nelze docenit. Byla pro židovskou víru důležitější než jakákoli

jiná instituce. Právě zde se judaismus naučil svému výkladu Zákona. Text Ez 11,16 („... jsem se jim stal na ten krátký čas svatyní“) židovští vykladači interpretovali tak, že v dobách, kdy se Izrael rozptýlil do celého světa, bude mít synagogu jako miniaturní svatyni, která jim nahradí ztrátu chrámu. Na rozdíl od chrámu se synagogy nacházely ve všech částech země a umožňovaly styk lidu s jejich náboženskými vůdci. A. Menes uvádí: „O sabatu a svatých dnech počítávali vysídlení velice silně ztrátu chrámu a postrádali slavnostní obětní obřady ... synagoga ... sloužila jako náhrada chrámu. V synagoze nebyl oltář a oběti nahrazovala modlitba a čtení tóry. Kromě toho dům modliteb plnil i důležitou společenskou funkci ... představoval shromaždiště, kde se lid mohl setkat, kdykoli to bylo zapotřebí, aby se poradil o důležitých věcech týkajících se společenství. Synagoga se stala kolébkou zcela nového typu společenského a náboženského života a vytvořila základ univerzálního náboženského společenství. Židovský monoteismus se tak poprvé podílel na náboženské praxi, aniž by byl vázán na jedno konkrétní, vyhrazené místo. Bůh byl nyní lidem blízkou všude, kde žili!“ (The History of the Jews in Ancient Times*, *The Jewish People*, 1, str. 78–152). I dnes představuje synagoga jednu z hlavních institucí judaismu a středisko náboženského života židovské obce. Kniha Skutků ukazuje, jak významnou roli hrála synagoga v šíření nové mesiášské víry.

II. Původ

SZ ani NZ nepřináší o původu synagogy žádné určité informace. Tuto situaci nemění ani mimobiblické prameny, protože v Apokryfech se o této instituci vůbec nemluví. Apokryfní knihy se nezmiňují dokonce ani o vypálení synagog v zemi během pronásledování za Antiocha Epifana ve 2. stol. př. Kr. (přestože v Ž 74,8 se na to podle všeho poukazuje). Před babylónským zajetím se bohoslužby soustředily do jeruzalémského chrámu. V době zajetí, kdy byly bohoslužby v Jeruzalémě znemožněny, se synagoga stala místem modliteb a vyučování Písma. Přes tento všeobecně přijímaný názor se R. W. Moss domnívá, že „zajetí nepředstavuje první fázi vzniku synagogy, nýbrž důležitou modifikaci jejích funkcí, kdy se bohoslužba stala její základní, nicméně zdaleka ne jedinou náplní a kdy její administrativní funkce na čas ztratila platnost“ („Synagogue“ in DGG). V každém případě lze pravděpodobný základ vzniku této instituce najít v Ez 14,1: „Přišli ke mně někteří ze starších Izraele a posadili se přede mnou“ (sr. Ez 20,1). Levertoff s naprostou jistotou tvrdí: „Určitě vznikla během babylónského zajetí“ („Synagogue“ in ISBE).

III. Obecné rysy

V 1. stol. po Kr. existovaly synagogy všude, kde žili Židé. Sr. Sk 13,2 (Salamis na Kypru), 13,14 (Antiochie v Pisidii), 14,1 (Ikonion), 17,10 (Beroa). Velká města, např. Jeruzalém a Alexandrie, měla synagog celou řadu. Podle jedné legendy bylo v Jeruzalémě r. 70 po Kr., kdy město zničil Titus, 394 synagog; jiná legenda uvádí počet 480.

V Evangeliích se hovoří o synagogách v Nazaretě (Mt 13,54; L 4,16) a v Kafarnaum (Mk 1,21; J 6,59) jako o místech, kde sloužil náš Pán. Apoštol Pavel nacházel synagogy všude, kam se v Palestině, Malé Asii a Řecku dostal. Podle Talmudu (*Šabbat* 11a) se požadovalo, aby se synagogy stavěly na vyvýšeném

místě nebo nad okolními domy. Archeologické důkazy toto praxi v Palestině nepotvrzují. S veškerou pravděpodobností se synagogy buďovaly podle modelu jeruzalémského chrámu. A. Edersheim uvádí, že interier sestává „většinou z dvojitého sloupoví, jež zřejmě vytvářelo hlavní loď synagogy, přičemž východní a západní loď sloužily patrně jako chodby. Vzdálenost mezi jednotlivými sloupy je velmi malá, nikdy nepřesahuje 3 m“ (*The Life and Times of Jesus the Messiah*, 1, str. 435).

Čelem ke vchodu synagogy stávala přenosná schránka, v níž se uchovávaly svitky Zákona a Proroků (*M'gillá* 3. 1). V postní dny byla nesena v průvodu. Před schránou a čelem k věřícím se nacházela „přední sedadla“ (Mt 23,6) pro náboženské a správní vůdce synagogy. Zákon se četl z *bémá* či stupínku (*M'gillá* 3. 1). Zbytky takových budov lze spatřit v Tell Humu (pravděpodobně totožný s biblickým *Kafarnaum), Nebartimu a na dalších místech. Tyto památky svědčí o vlivu řecko-rímského stavebního slohu. Na ornamentech synagog vidíme listy vinné révy, sedmiramenný svícen, velikonočního beránka a nádoby s manou. Sedadla blízko čtenářského pultu byla považována za důstojnější než ostatní (Mt 23,6; Jk 2,2n). Maimonides říkal: „Uprostřed domu postavili stupínek, aby na něm mohl stát ten, kdo čte ze Zákona, nebo ten, kdo k lidu přednáší nějakou výzvu, a aby ho bylo vidět.“ Muži a ženy seděli zvlášť.

Podle tradice snad známou Velkou synagogu zřídil kolem r. 400 př. Kr. Nehemjáš. Údajně ji tvořilo 120 členů (*Pirkej Avot* 1. 1), kteří se zabývali studiem Mojžíšova zákona a předávali ho dál. Později ji vystřídal Sanhedrin (Avot 10. 1). O existenci Velké synagogy mnozí pochybují, protože se o ní nezmiňují ani Apokryfy, ani Josephus a ani Filón. Tato skutečnost však existenci podobné rady s konečnou platností nevyvrací.

IV. Účel a praxe

Synagoga sloužila k trojímu účelu: k uctívání Boha, k vzdělávání a k řízení občanského života společenství. Respektovala zákony země, ale měla svoji vlastní správu (Jos., *Ant.* 19. 291). Společenství řídili starší, kteří byli zmocněni k tomu, aby dohlíželi na kázeň a nařizovali tresty (bičování nebo vyloučení z komunity). Hlavním úředníkem byl vrchní představený synagogy (sr. Mk 5,22; Sk 13,15; 18,8). Dbal na to, aby bohoslužba probíhala v souladu s tradicí. Sluha (L 4,20) přinášel svitky Písma ke čtení, vracel je do schránky, trestal bičováním členy, kteří se dopustili nějakého přestupku, a učil děti číst. Peritz ukázal, že „primární funkcí shromažďování v synagogách bylo vyučovat lid Zákonu“ („Synagogue“ in EB). Nakonec se od kompetentního překladatele požadovalo, aby Zákon a Proroky převedl do domácí aramejštiny.

Ti, kdo splňovali určité předpoklady, směli vést bohoslužbu (Kristus, L 4,16; Mt 4,23; Pavel, Sk 13,15). Veřejně bohoslužby se konaly o sabatu (Sk 15,21). Mišna (*M'gillá* 4. 3) dokládá, že bohoslužba sestávala z 5 částí. Nejdříve se četla *Šema'*, modlitba, která obsahovala Dt 6,4–9; 11,13–21; Nu 15,37–41. Následovaly synagogální modlitby – k nejstarším a nejznámějším patří Osmnáct požehnání.

V prvním požehnání stojí: „Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš a Bože našich otců, Bože Abrahamův, Bože Izákův a Bože Jákobův, Bože veliký, mocný a obávaný, Bože nejvyšší, jenž zahrnuje dobrotivou milost a je pánem všech věcí; jenž si pamatuje zbož-

né skutky otců a v lásce přivádí vykupitele synům jejich synů pro své jméno. Králi, jenž je Pomocníkem, Spasitelem a Záštitou. Požehnaný jsi, Hospodine, Záštitu Abrahamova.“

Jiná modlitba zní takto: „A do Jeruzaléma, svého města, se v milosrdenství navrát' a přebývej v něm, jak jsi pravil; a obnov ho záhy, za našich dnů, jako věčný přibýtek a trůn Davidův v něm brzo vztyč. Požehnaný jsi, Hospodine, jenž obnovuje Jeruzalém“.

Cesta Izraele zpět do země jejich otců, navracení Boží slávy nad schránku smlouvy do chrámu, obnovené město Jeruzalém a znovunastolení dauidovské dynastie představují témata, která se v těchto modlitbách objevují velice často.

Po nich následovalo čtení Zákona. Pentateuch, jenž se nyní v synagogách čte v ročních cyklech, se původně probíral vždy tři roky. Po přečtení první části SZ kánonu se pokračovalo vybraným oddílem z Proroků. V Ježíšově době tato část ještě nebyla pevně stanovena a předčítající si mohl sám vybrat (L 4,16nn). Čtení Písma zaujímal stěžejní místo. Oddíl z Proroků byl vždy nejprve vyložen a pak se z něho vyvodilo poučení pro současnou situaci. Bohoslužba končila dobořením. Později do ní byl včleněn ještě překlad a výklad přečtené pasáže z Písma. Veřejnou bohoslužbu v synagoze vedlo 10 dospělých mužů.

Tzv. *synagoga propuštěnců (*libertinói*, z lat. *libertini* = propuštěnec) bylo označení věřících, kteří se v jedné jeruzalémské synagoze přeli se Štěpánem (Sk 6,9). Šlo o Židy záněti při Pompeiově tažení, které později jejich páni propustili. Tím jim byly uděleny výsady římského občanství.

Ve Zj 2,9 a 3,9 se hovoří o „synagoze satanově“. Poněvadž jde o zmínky obecné povahy, nelze s jistotou určit, koho měl Jan na mysli. Zdá se, že by se zde mohlo jednat o heretickou skupinu v rámci rané církve.

BIBLIOGRAFIE. Články v *JewE, HDB, EBi, EJ, G. F. Moore, Judaism*, 1, 1927, str. 281–307; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1, 1917; E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, 1932; C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 1944; A. E. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; L. Coenen, *NIDNTT* 1, str. 291–307. C.L.F.

SYNAGOGA PROPUŠTĚNCŮ Podle ř. zápisu Sk 6,9 lze těžko rozhodnout, zda se *Libertinói*, členové židovské synagogy v Jeruzalémě, scházeli k bohoslužbám sami, nebo s Židy z Kyrény, Alexandrie, Kilikie a Asie. Stejně nejistý je i význam jména a z toho pochází celá řada variant tohoto verše (např. čtení „Libyjcí“ místo „Libertincí“, což se objevuje v syrské verzi a arménských variantách). Schürer má za to, že propuštěnci byli původně římský otroci židovského původu, kteří se dostali do otroctví za války proti Pompeiovi (63 př. Kr.) a později byli je jejich páni propustili. Asi je zde připomínána jen jedna synagoga (pak se *kai Kyrenaion ... Asias* vztahuje k *Libertinōn*), kam chodili židovští propuštěnci ze zmíněných míst nebo jejich potomci (viz F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1952, str. 156). s.s.s.

SYNOVÉ VÝCHODU (hebr. *b'nê-qedem*). Obecné označení různých národů žijících na V (a SV, Gn 29,1) od Kenaanu, jež se používalo v souvislosti s izraelskými sousedy, tedy Midjánci, Amálekovci (Sd

6,3), Moábci, Amónovci (Ez 25,10) a Kedarovci (Jr 49,28). Někdy označuje *nomády (Ez 25,4), termínu však lze užití i o obyvatelích Mezopotámie (1 Kr 4,30). Jako jeden z *bⁿ-qedom* je jmenován i praotec Jób (1,3). (*VÝCHOD, *KADMONCI)

BIBLIOGRAFIE. A. Musil, *Arabia Deserta*, 1927, str. 494nn; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1956, str. 43. T.C.M.

SYNOVÉ BOŽÍ

I. Ve Starém zákoně

1. Jedinci náležející mezi „bohy“

„Syn“ (hebr. *bēn*, aram. *bar*) v semitským jazycích běžně označuje člena určité skupiny, např. „syn Izraele“ namísto „Izraelec“, „syn moci“ místo „udatný“. „Syn Boží“ znamená v hebr. spíše „bůh“ nebo „bohu podobný“ než „syn Boha (Jahveho)“. V Jb 1,6; 2,1; 38,7; Ž 29,1; 89,7 představují „synové Boží“ Hospodinu nebeskou družinu nebo jeho podřízené, i když LXX Jób je nazývá Božími *angeloi* (sr. Dt 32,8 LXX, kde EP v pozn. uvádí: „podle počtu synů Božích“, což potvrzuje hebr. text ze svitku od Mrtvého moře, 4Q Dt^a oproti MT „synů Izraele“). Podobně „boží syn“ v Da 3,25 je v 3,28 označen jako „anděl Boha Židů“.

Gn 6,1n prezentuje „syny Boží“ jako protějšek lidských žen způsobem, který zřejmě vylučuje jejich ztotožnění s Kainovým rodem. Mnoho vykládá tyto verše považuje za pohanský mýtus, který se vzhledem ke svému polyteistickému původu příliš nezměnil. Jiní tvrdí, že tento výraz označuje ďáblem posedlé muže nebo padlé anděly (sr. 1 Pt 3,19n; Ju 6). Pravděpodobnější výklad viz níže 2.

2. Muži, kteří byli Bohem určeni k tomu, aby vykonali jeho soud

V Ex 21,6; 22,8n.28 může „Bůh“ (hebr. *’elohim*) znamenat „soudci“ (takto KP), jeho zástupci, kteří rozhodují o životě a smrti (sr. 2 Pa 19,6), což může být i případ Ž 82,6.

SZ králové mívali titul „syn boha X“ a v Izraeli ve smyslu níže 3. M. G. Kline předpokládá, že tato aplikace se objevuje i v Gn 6,1n, kde označuje panovníky dávné předpotopní éry (WTJ 24, 1962, str. 187–204).

3. Ti, kdo jsou s Jahvem spojeni smlouvou

Synovství Boží označuje zejména vztah daný smlouvou a užívá se ho

a) o Izraeli jako takovém („Izrael je můj prvorozený syn“, Ex 4,22; sr. Oz 11,1);

b) o Izraelcích obecně („Jste synové Hospodina, svého Boha“, Dt 14,1; sr. Oz 1,10 – o Izraelci jako jednotlivci v pozdějším judaismu, např. Mdr 2,18);

c) o davidovském králi, Hospodinu pomazaném, který bude navěky vládnout nad svým lidem („Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil“, Ž 2,7).

Tento vztah není biologický, i když se zde někdy užívá metafor narození, dětství a růstu (Oz 11,1; Dt 32,6; Iz 1,2; 63,8) a očekává se, že „syn“ bude mít podobný charakter jako jeho Otec. V zásadě je však synovství ustanoveno Bohem skrze smlouvu. Vhodnou ilustraci smluvního kontextu synovství Izraele nacházíme v Dt 14,1n. Mesiáš-Král je sice nazýván (analogicky jako Izrael, s nímž je úzce ztotožňován) „můj prvorozený“ (Ž 89,28) a „zplozený“ Hospodinem (Ž 2,7), přesto však jeho postavení vychází z Boží smlouvy s ním (Ž

89,29; 2 S 23,5). Podmínky této smlouvy („Já mu budu Otcem a on mi bude synem“, 2 S 7,14) představují obdobu podmínek smlouvy s Izraelem („Budou jim Bohem a oni budou mým lidem“, Jr 31,33).

D.W.B.R.
A.R.M.

II. V Novém zákoně

V NZ se vyskytuje výraz „synové (ř. *hyioi*) Boží“ i „dětí (ř. *tekna*) Boží“, ale v jejich významu není žádný nápadný rozdíl. NZ úzus je založen na SZ způsobu užití „synové Boží“.

1. L 20,36

Věta „... jsou rovni andělům a jsou syny Božími, protože jsou účastní vzkříšení“ reflektuje užití výrazu „synové Boží“ v Ž 29,1; 89,7; Dt 32,8 (LXX), kde označuje nezemské bytosti v Boží přítomnosti, oproti „synům tohoto věku“. Mnozí Židé věřili, že všichni vyvolení jedinci mají před sebou tento cíl, ale ve světle Kristova vzkříšení je tato skutečnost ještě více objasněna.

2. Ti, kdo jednají jako Bůh

„Budete syny Nejvyššího“ (L 6,35) znamená asi tolik jako „budete jako Bůh“. Do této kategorie patří idiom „syn (někoho)“ = mít podobné rysy jako... konající práci (koho) (sr. charakteristiku Syna v J 5,19) a „synové Boží“ v Mt 5,9 a 5,45. Ž 82,6, o němž hovoří Ježíš v J 10,34–36, snad představuje SZ příklad tohoto významu, kdy úlohu soudců plnili muži, kteří uplatňovali Boží moc nad životem a smrtí. Ohlasem tohoto idiomu je Pavlova jednoduchá metafora v Ef 5,1 „jako milované děti následuje Božího příkladu“, i když zároveň předpokládá hlubší vztah mezi „dětmi“ a jejich Otcem.

3. Synovství Izraele

Kolektivní synovství Izraele („Izrael je můj prvorozený syn“, Ex 4,22) zaujímá přední místo v Pavlově myšlení (např. Ř 9,4: „Jsou to Izraelci, jim patří synovství...“) i jinde v NZ. Někdy se toto synovství chápe jako reprezentované a naplněné v Ježíši Kristu, např. v Mt 2,15 a ve vyprávění o jeho křtu a pokusech. Avšak i bez přímé souvislosti s Kristovým synovstvím navozuje výraz „synové (či děti) Boží“ jeho SZ užití pro označení lidu smlouvy, který má odrážet jeho svatost. Pokud je Ef 5,1 pouhou metaforou, pak obrat „Boží děti bez poskvy uprostřed pokolení pokřiveného a zvráceného“ ve Fp 2,15 pochází z Mojžíšovy písně (Dt 32,5n.18–20) a 2 K 6,18 v sobě spojuje řadu smluvních textů (např. Iz 43,6; 2 S 7,14). „... rozptýlené děti Boží“ v J 11,52 označují ztracené ovce domu Izraele (sr. 10,16). Tato myšlenka je odvozena z Ez 34 a 37, nicméně stále se diskutuje o tom, zda na tomto místě Jan hovoří jen o věřících z řad židů, anebo o všech.

Synovství Božího lidu je však v Žd 2,10–17 spojováno se zvláštním synovstvím Ježíšovým. (V citaci ve vv. 13n se „dětí“ označují pomocí odlišného termínu *paidia*.) Zde Ježíšovo synovství znamená to, které náleží Mesiáši-Králi, Davidovu synu (Ž 2,7; 2 S 7,14, citovaný v Žd 1,5), jež je samo obdobou a možná i ztělesněním smluvního synovství Izraele. „Mnoho synů“ jsou „potomci Abrahamovi“ a „dětí“ vyvolené ještě před Kristovým vtělením. Nicméně skrze Synovu účast na jejich „těle a krvi“, kdy jim svou smrtí zajistil spasení, jsou uvedeni „do slávy“.

4. Pavel v Listu Římanům a Galatským

I když apoštol Pavel uznává, že „synovství“ patří Izraelcům (Ř 9,4), trvá na tom, že ne všichni potomci Izraele představují „Izrael“ v pravém slova smyslu, a že tudíž „dětmi Božími“ a skutečnými nositeli této výsady nejsou „tělesné děti“, ale „dětí zaslíbené“ (Ř 9,6nn).

Podle tohoto měřítka sem patří pohané stejně jako Židé, protože „vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši“ (Ga 3,26). Toto učení o synovství Pavel objasňuje v Ř 8, kde užívá termínu *hyiothesia*, což se obvykle překládá jako *přijetí. Přestože se tohoto výrazu v tehdejší ř. užívalo pro označení právní adopcce dětí (viz MM), není jasné, jak dalece apoštol uvažoval právě o tomto významu. Nehledě na kontrast oproti dřívějšímu postavení otroků se zdá, že v Ř 8,15 (kde EP převádí *hyiothesia* jako synovství) i v Ga 4,5 *hyiothesia* odpovídá vstupu dítěte do jeho dědictví „v den, který určil otec“. Základním modelem je zde svrchovaný čin Boží milosti, kdy Hospodin prohlásil Izrael – a pak davidovského krále – za svého syna. Ani synovství Izraele (Ex 4,22), ani synovství Mesiáše (Ž 2,7; 89,28) neodporovalo tomu, že se jeho příjemce nazýval Boží „prvorozený“, a *hyiothesia* věřícího prakticky splývá s představou duchovního narození. V Ř 8,23 má *hyiothesia* teprve nastat. Ale ve spojení s představou „vykoupení“ (z otroctví?) je pozitivním činem skutečné „zjevení synů Božích“, kdy vychází najevo, kým již jsou. Toto synovství je neoddělitelně spjata se synovstvím Kristovým (Ř 8,17), dosvědčuje ho Duch svatý (8,16) a jeho konečná povaha se ukáže, až se zjeví synovství Kristovo a až všichni uvidí Boží vyvolené jako ty, kteří „přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími“ (8,19.29).

5. Jan

Janovo pojetí „Božích dětí“ se od Pavlova liší jen v důrazu, ačkoli užívá výlučně slova *tekna*, zatímco termín *hyios* ponechává pro Krista. Westcott se domníval, že Jan se výrazu *hyios*, „jménu určité důstojnosti a výsadního postavení“, při charakteristice vztahu křesťanů k Bohu vyhýbal záměrně, protože „své postavení nepovažuje za důsledek přijetí“ (*hyiothesia*), nýbrž za výsledek nového života, který se ze zárodečné podoby vyvíjí až k plné zralosti“. Zde však Westcott poněkud nadsadil. Jan sice bezpochyby používá obrazů přirozeného zrození a následného vztahu (např. 1 J 3,9), ale zároveň bere v úvahu SZ pozadí, kde si Hospodin Izrael k synovství vyvolil a povolal. O J 11,52 jsme již hovořili. V J 1,12 lze výraz „dětí Boží“ vykládat jako věřící Izraelce, kteří žili předtím, než se Slovo stalo tělem. Rozhodně nejsou označovány pouze jako „zrození z Boha“, ale také jako ti, kdo se skrze postavení, jež jim bylo dáno, stávají „Božími dětmi“: „Těm ... dal moc stát se Božími dětmi“. I v 1 J 3 a 4 apoštol popisuje věřící jako „zrozené z Boha“, se zvláštním zřetelem na to, že odrážejí Boží lásku a spravedlnost. Označení „Boží děti“ je rovněž výsadou, kterou lze získat díky Božímu „povolání“ (3,1). Přestože nyní lze podle jednání „rozoznat“, kdo jsou Boží děti (3,10), jejich konečná podoba zatím „zjevena nebyla“, ale vyjde najevo v den, kdy se ukáže Boží Syn a kdy budou plně odrážet obraz svého Otce (3,2). Tento obraz nyní spatřujeme v Synu.

BIBLIOGRAFIE. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*, 1883, str. 94, 119nn; Amtdt, s. v. *hyios* a *teknon*;

A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, str. 147nn, 263nn; J. D. D. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, str. 21–40.

D.W.B.R.

SYRAKUSY Město s velkým přístavem na V pobřeží Sicílie. R. 734 př. Kr. ho založili korintští kolonisté a na konci 5. stol. př. Kr. již bylo politicky i obchodně nejdůležitějším městem Sicílie, zejména za vlády tyranů Gelóna a Dionýsia I. Ve spolupráci se svými spojenci porazilo v letech 415–413 př. Kr. velkou athénskou výpravu na Sicílii. Římané ho dobyli r. 212 př. Kr., přestože jeho obranyschopnost posílily vynálezy velkého matematika Archimeda, a ustanovili za sídlo vlády nad provincií Sicílie, která se stala jednou z obilnic Říma. Syrakusy vzkvétaly až do 3. stol. po Kr.

Na posledním úseku cesty apoštola Pavla do Říma zde jeho loď zůstala 3 dny (Sk 28,12) – pravděpodobně čekala na příznivý vítr. K.L.McK.

SÝRIE, SYŘANÉ

1. V č. překladech SZ označuje *Aramejce.

2. Geograficky je Sýrie na S ohraničena pohorím Taurus, západním ohybem řeky Eufrat a okrajem Arabské pouště až k Mrtvému moři na V, Středozemním mořem na Z a Sinajskou řehou na nejzápadnějším jihu (R. Dussaud, *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale*, 1927, str. 1–2 atd.; viz tuto práci celkově).

3. „Sýrie“ je ř. výraz. Nöldeke ho odvozuje z *As-syrios* = *Asýrie/Asyřan*, proti čemuž neexistují námitky. Sr. F. Rosenthal, *Die Aramaistische Forschung*, 1939, str. 3, pozn. 1.

4. Historicky existovala starověká Sýrie jako politický útvar jen v době helénistické monarchie Seleukovců. Založil ji Seleukos I. (312–281 př. Kr.), jenž panoval nad říší, která se táhla od V Malé Asie a S Sýrie přes Babylónii do Persie, až k hranicím Indie. Starověká Sýrie byla součástí tohoto království do r. 198 př. Kr., kdy Antiochos III. nakonec získal Palestínu od egyptského panovníka Ptolemaia V. R. 129 př. Kr., kdy zemřel Antiochos VII., Seleukovci svá území na V od Eufratu ztratili a podrželi si pouze Sýrii. Poté zmenšující se stát oslabily vnitřní dynastické spory a r. 64 př. Kr. Pompeius tuto oblast připojil k Římu. Sýrie v hranicích vymezených v 2 výše, tvořila římskou provincií Sýrie, s níž bezprostředně sousedila Kilikie (Judsko bylo od r. 70 po Kr. odděleno). *ANTIOCHOS, *UGARIT, *ALALACH atd., dále CAH.

K.A.K.

SYROFENIČANKA Obyvatelka Fénicie. (Fénicie byla v NZ době součástí římské provincie Kilikie a Sýrie.) Šlo o syrofenickou ženu (*syrofoinikissa*), Řekyni z oblasti Týru a Sidónu, která Ježíše naléhavě prosila, aby uzdravil její dceru (Mk 7,26; sr. Mt 15,21–28). Paralelní verš v Mt 15,22 o ní mluví jako o kananejské ženě (starověké označení pro obyvatele této oblasti). Název Syrofeničan v sobě spojuje oblast Fénicie, kam patřil Týr a Sidón, a větší římskou provincií Sýrie. Féničanům žijícím v Kartágu se říkalo Libyoféničané. J.A.T.

SYRTSKÁ MĚLČINA (Ř. *syrtis* = písečná mělčina, Sk 27,17). Lod', na níž se plavil apoštol Pavel, musela učinit opatření, aby ji proud neodnesl do Velké Syrti (písčité šelf na Z od Kyrény na severoafrickém pobřeží). Nyní se záliv jmenuje Sidra. Jeho zrádných písků a vod se námořníci velmi obávali.

J.D.D.

ŠAALBÍM Emorejská vesnice nedaleko hory Heres a Ajalónu, na kterou zaútočili Danovci. Později si Emorejce podřídili Josefovci (Sd 1,35). Šaalbím tvořil spolu s Mákasem, Bét-šemešem, Elónem a Bét-chánanem druhou Šalomounovu správní oblast (1 Kr 4,9). Téměř jistě jde o stejnou vesnici jako Šaalabin, která je spolu s Ajalónem uvedena v soupisu Danova území (Joz 19,42), a Šaalbón, odkud pocházel Eljachba, jeden z Davidových bojovníků (2 S 23,32; 1 Pa 11,33). Jelikož se v obou případech hovoří o podobné oblasti, předpokládá se, že Šaalbím ze Sd 1,35 a 1 Kr

4,9 může být jedno a totéž místo. Těmto kontextům vyhovuje i poloha dnešního Selbitu 5 km SZ od Ajalónu a 13 km S od Bét-šemeše, i když tento název má odlišnou etymologii. Šaalbím může znamenat „liščí brloh“.

D.J.W.

ŠAARAJIM (hebr. *ša'arajim*).

1. Na ústupové cestě Pelištejců z Azeky, před zcestím na Gat a Ekrón (1 S 17,52). Toto místo odpovídá Joz 15,36. Viz *GTT*, str. 318.

2. V 1 Pa 4,13 je totožné s *Šarúchen. J.P.U.L.

ŠÁFAN

1. Syn Asaljáše, zastávajícího úřad Jósijášova písaře. Chilkijáš mu oznámil nález Knihy zákona v chrámu (2 Kr 22,3; 2 Pa 34,8–24). Četl z ní před Jósijášem, který ho poslal k prorokyni Chuldě. Šáfan byl otcem nejméně tří synů:

1. Achíkama, pomocníka proroka Jeremjáše (2 Kr

22,12; 2 Pa 34,20; Jr 26,24);

2. Elease, jemuž (ještě spolu s dalším mužem) Jeremjáš sverlil dopis adresovaný zajatcům do Babylónu (Jr 29,3);

3. Gemarjáše, který se snažil zabránit Jójakimovi, aby spálil svitek obsahující Jeremjášova proroctví (Jr 36,10–12,25). Šáfan měl vnuky Mikajáše (Jr 36,11,13) a Gedaljáše, judského správce po babylónských vpádech z let 589–587 př. Kr., který pomáhal Jeremjášovi (Jr 39,14).

2. Otec Jaazanjáše, v Ezechielově vidění obětoval modlám (Ez 8,11).

Přestože lze jméno spojit s hebr. *šāpān* = skalní jezevec, pro tvrzení, že by mohlo souviset s totemovým uctíváním, neexistují žádné důkazy (viz G. B. Gray, *Hebrew Proper Names*, 1896, str. 103).

D.J.W.

ŠAFÍR Město v Pelištejské nížině, proti němuž prorokoval Micheáš (Mi 1,11). Přesnou polohu Šafiru neznáme, ale je možné, že šlo o jednu ze tří osad es-Sūāfir u Ašdódu. Jeho určení jako Šamír (Joz 15,48; Sd 10,1n) je velmi nejisté.

R.J.W.

ŠÁLEM Místo, kde panoval Malkisedek (Gn 14,18; Žd 7,1,8), blízko doliny Šáve (Gn 14,17; označované jako „Dolina královská“). Je zmíněno paralelně se Sijónem (Ž 76,3). Podle Josepha (*Ant.* 1. 180) se obvykle ztotožňuje s lokalitou, kde ve starověku stál *Jeruzalém, město Šálemu, *Uru-saleem*, *uru-salimmu* z eg. klínopisů. To by odpovídalo trase, kterou se pravděpodobně ubíral Abraham při svém návratu z Damašku do Chebrónu a na níž se setkal s Malkisedekem. Ti, kdo předpokládají, že se vracel Jordánským údolím, udávají jeho polohu východněji, asi tam, kde leží *Salim. Samařané ztotožňují Šálem s Šálemem v Šekemu (Gn 33,18), V od Nábulusu, ale k tomu možná došlo díky starověkému soupeření s Judskem, kde je „Šálemská rokle“ známa ještě z dob Makabejců (Júd 4,4). V Jr 41,5 čte LXX (B) Šálem místo Šil.

Jméno *šálem* (ř. *Salem*) = bezpečný, pokojný, i když název Jeruzalém se často vykládá významem „založil Šálem“, což by naznačovalo existenci Božího jména Šálem. Ohledně nejstaršího výskytu tohoto tvaru jména sr. *šillēm* (Gn 46,24; Nu 26,49).

Výraz v Gn 33,18, v některých anglických verzích překládaný jako místní jméno Šálem. EP však preferuje adverbialní tvar od slovesa *šālēm* = být pokojný, což dává větší smysl. Shodný tvar *šālēm* se objevuje jako místní název v souvislosti s Malkisedekem, králem šálemským.

T.C.M.

D.J.W.

ŠALIŠA Oblast, kam se při hledání ztracených otcových oslic dostal Saul po překročení Efrajimského pohorí a před příchodem do země *Šaalím (1 S 9,4). Zdá se, že Šališa měla své vlastní božstvo nebo svatyni jménem Baal-šališa (2 Kr 4,42). Vzhledem k tomu, že neznáme přesnou polohu míst z jejího okolí, nevíme ani, kde se lokalita nacházela. Conder předpokládá zříceniny Chirbet Kefr Diltu, 30 km SV od Jafy.

D.J.W.

ŠALMAN Muž, který vyplenil Bét-arbél (Oz 10,14). Tento čin byl dostatečně známý, takže mohl sloužit jako varování pro Izrael. Obecně se předpokládá, že zde snad jde o asyrského krále *Šalmanesera V., který v letech 725–723 př. Kr. obléhal Samař. Arbél v této události může být Arbela Z od Galileje (1 Mak 9,2). Proti tomu však hovoří skutečnost, že Šalmaneser se ve všech ostatních případech uvádí plným jménem a galilejskou oblast získal v letech 734–732 př. Kr. Tiglat-pileser III. Šalman může rovněž označovat moábského krále Salamanu, o němž se ve svých letopisech zmiňuje *Tiglat-pileser. Jeho určení zůstává nejisté.

D.J.W.

ŠALMANESER (hebr. *šalman'esar*; ř. *Salmennasar*; asyr. *Šulmanu-ašaridu* = bůh Šulman je náčelník). Hebr. tvar se možná čte jako *šlmm'sr* (*JSS* 21, 1976, str. 8).

Jméno Šalmaneser patřilo několika vládcům *Asýrie. Asyrský panovník, jehož vazalem se stal izraelský král Hósea (2 Kr 17,3), byl Šalmaneser V. (727–722 př. Kr.), syn Tiglat-pilesera III. Když Hósea v 7. roce své vlády nezaplatil tribut, zahájil Šalmaneser třileté obléhání izraelské metropole *Samař. O tomto monarchovi se žádné zprávy nedochovaly, nicméně obléhání je zmíněno z asyr. seznamu eponymů a Babylónská kronika konstatuje, že Šalmaneser „zlomil (odpor města) Šamara'in“. Je pravděpodobné, že „král Asýrie“, který město dobyl (2 Kr 17,6), byl též Šalmaneser, ačkoli definitivní porážku města si přisvojuje jeho nástupce Sargon II. (r. 722/1 př. Kr.). Sargon se možná během obléhání zmocnil trůnu a pak dokončil tažení (*DOTT*, str. 58–63).

Asyrský král Šalmaneser III. (859–824 př. Kr.) podnikal časté výpady na Z a v jeho Letopisech nalézáme první zápis o kontaktech Asýrie s Izraelem. R. 853 př. Kr. bojoval u Karkaru proti koalici syrských králů, kterou vedl Irchuleni z Chamátu a damašský Hadad-ezer. K jejich spojencům patřil i „Izraelec Achab“, jenž podle Asyřanů přispěl 2 000 vozy a 10 000 muži. Asyr. nápor byl jen dočasný a Šalmaneser se 3 roky nevrátil (1 Kr 16,29; 20,20; 22,1).

Ve své zprávě o operacích proti Sýrii r. 841 př. Kr. Šalmaneser tvrdí, že porazil Chazaela Damašského (viz 1 Kr 19,15). Města se však nezmocnil a přes Chaurán se přesunul do Libanónu, kde obdržel tribut od „Jehúa, syna Omriho“. O této události se sice SZ nezmiňuje, ale je zmíněna na Černém obelisku z Nimrudu (*KELACH).

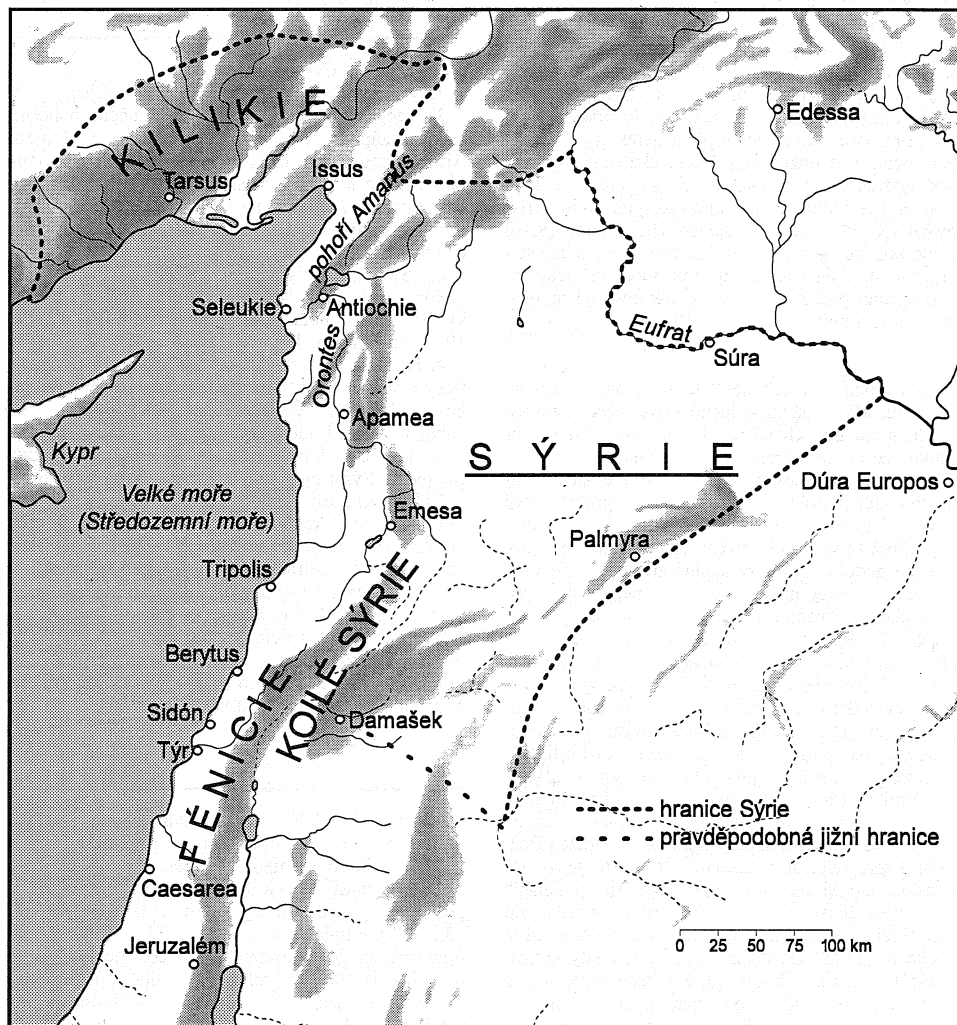
BIBLIOGRAFIE. *CAH*³, 3, 1978.

D.J.W.

ŠALOMOUN Třetí izraelský král (asi 971–931 př. Kr.), syn Davida a Bat-šeby (2 S 12,24). Prorok Nátan (2 S 12,25) ho nazval též Jedidjáš = Hospodinův milovaný. Šalomoun (*š'ōmō*, pravděpodobně „pokojný“) vystupuje v biblickém vypravování až v závěru Davidova života (1 Kr 1,10nn), přestože se narodil na počátku vlády svého otce (v Jeruzalémě; 2 S 5,14).

I. Vzestup k moci

Šalomounova cesta k trůnu neměla zdaleka hladký průběh. Po Abšalomovi pokračoval ve vzpouře Davidův nejstarší syn Adónijáš (2 S 3,4), který o trůn usiloval ještě na konci života svého otce (1 Kr 1,5nn).



Sýrie v NZ době.